

PONTIFICIA UNIVERSIDAD
CATÓLICA DEL PERÚ
Escuela de Posgrado



El cuerpo entre los cuerpos: La pista de los sentidos desde el
dualismo hacia el materialismo diferencial

Tesis para obtener el grado académico de Maestro
en Filosofía que presenta:

Jeancarlos Kevin Guzmán Paredes

Asesor:

Dr. Victor Jorge Krebs Pacussich

Lima, 2025

Informe de Similitud

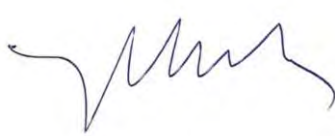
Yo, Victor Jorge Krebs Pacussich, docente de la Escuela de Posgrado de la Pontificia Universidad Católica del Perú, asesor(a) de la tesis titulada:

El cuerpo entre los cuerpos: La pista de los sentidos desde el dualismo hacia el materialismo diferencial, de el autor Jeancarlos Kevin Guzmán Paredes, dejo constancia de lo siguiente:

- El mencionado documento tiene un índice de puntuación de similitud de 15%. Así lo consigna el reporte de similitud emitido por el software *Turnitin* el 3 de diciembre de 2025.
- He revisado con detalle dicho reporte y la Tesis o Trabajo de investigación, y no se advierte indicios de plagio.
- Las citas a otros autores y sus respectivas referencias cumplen con las pautas académicas.

Lugar y fecha:

Lima, 3 de diciembre de 2025.

Apellidos y nombres del asesor / de la asesora: <u>KREBS PACUSSICH, Victor Jorge</u>	
DNI: 06509113	Firma 
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-6989-3095	

El cuerpo, la piel: todo el resto es literatura anatómica, fisiológica y médica. músculos, tendones, nervios y huesos, humores, glándulas y órganos son ficciones cognitivas. Son formalismos funcionalistas. Mas la verdad, es la piel. Esta en la piel, hace piel: autentica extensión expuesta, completamente orientada al afuera al mismo tiempo que envoltorio del adentro, del saco lleno de borborismos y de olor a humedad. La piel toca y se hace tocar. La piel acaricia y halaga, se lastima, se despelleja, se rasca. Es irritable y excitable. Toma el sol, el frio y el calor, el viento, la lluvia, inscribe marcas del adentro -arrugas, granos, verrugas, excoriaciones- y marcas del afuera, a veces las mismas o aun grietas, cicatrices, quemaduras, cortes.

(Jean-Luc Nancy, *58 indicios sobre el cuerpo*: 32)



Resumen:

Este trabajo propone una relectura del problema del cuerpo en la filosofía occidental a partir de la pista constante de los sentidos, entendidos como ese resto irreductible que desafió tanto al dualismo metafísico como al reduccionismo fisicalista. Desde Aristóteles y el concepto de *pneuma*, pasando por Ficino, Descartes y Locke, se muestra cómo la experiencia sensible fue concebida como un espacio intermedio entre alma y cuerpo, pero que nunca pudo ser plenamente asimilada por las categorías sustancialistas. La fenomenología de Husserl marcó un giro decisivo al recuperar la centralidad de la experiencia encarnada y situarla como condición del conocimiento y del mundo de la vida. Sin embargo, en Husserl y Heidegger, se mantuvo un sesgo antropocéntrico según el cual solo el sujeto con *logos* era capaz de “configurar mundo”, es decir, de tener acceso pleno a las cosas en tanto que tales.

Para superar, tanto el dualismo cartesiano, como ésta limitada mirada antropocéntrica, se acude a la propuesta de Jean-Luc Nancy. Con su noción de ser singular-plural y su ontología de la *expeausition*, Nancy permite pensar el cuerpo no como sustancia, sino como apertura y contacto, siempre en relación. Desde este horizonte, se formula el concepto de *materialismo diferencial*, que entiende la materia como relacional y diferencial. Esta materia es condición de posibilidad de todo sentido. Los sentidos, y en particular el tacto, aparecen como paradigmáticos: todo cuerpo es tocante y tocado, afectante y afectado.

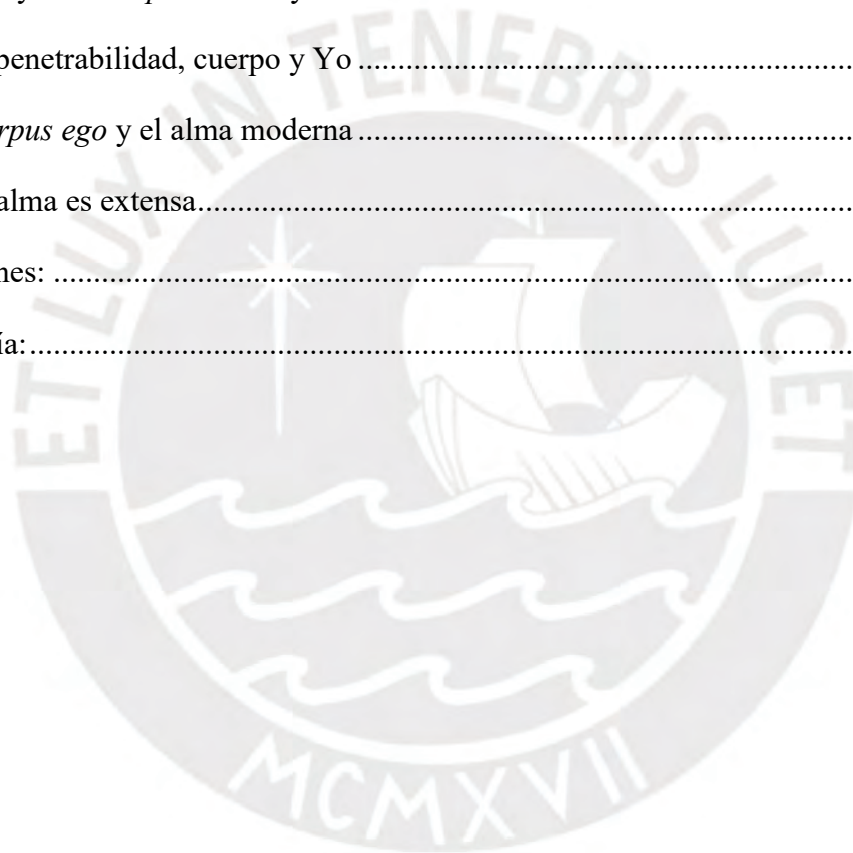
De este modo, la noción de alma puede ser rehabilitada como nombre de la potencia relacional de la materia. Ya no como sustancia metafísica, sino como el dinamismo mismo de los cuerpos en contacto. Así, la investigación ofrece una ontología del cuerpo que trasciende las oposiciones clásicas y abre un horizonte para pensar la sensibilidad y el sentido más allá del antropocentrismo.

Palabras clave: Cuerpo, Alma, Sentidos, Dualismo, Fenomenología, Mundo de la vida, Materialismo diferencial, Jean-Luc Nancy, Diferencia, Ser Singular Plural, Sentido.

Índice

Resumen:	4
Índice	5
Introducción.....	7
Agradecimientos.....	15
Capítulo I - Los orígenes de la separación y la unión del alma y el cuerpo	17
I.1. La devaluación del cuerpo en la antigüedad.	18
I.2. La teoría del <i>Pneuma</i> . De Aristóteles a Ficino.....	21
I.3. El ¿dualismo? cartesiano.....	30
I.4. El monismo funcional de Locke.....	41
Capítulo II – Husserl y la integración del cuerpo, los sentidos y el mundo	56
II.1. Husserl: El sujeto encarnado y el mundo de la vida	57
II.2. El <i>a priori</i> de la correlación entre el sujeto y el mundo.....	60
II.3. Entre el sujeto y la intersubjetividad: el cuerpo del otro y el cuerpo propio.	64
II.4. Cuerpo objeto y cuerpo vivido.....	69
II.5. Cuerpo propio y tactualidad.....	73
II.6. El mundo de la vida como una totalidad.....	87
Capítulo III – Hacia una ontología de los cuerpos: Un último giro	90
III.1. Hacia un concepto material de “sentido”.	91
III.2. El origen del sentido: De la fenomenología a la ontología.....	94
III.3. Hacia una ontología de los cuerpos: Mas allá de los sujetos.....	105
III.4. Más allá del dualismo y el antropocentrismo	119
Capítulo IV – Jean-Luc Nancy: Hacia un materialismo diferencial.....	130

IV.1. Jean-Luc Nancy, el sentido más allá del ser pensante.....	131
IV.2. Sentido, materia y diferencia.....	140
IV.3. Materia y sujeto como <i>Ser singular-plural</i>	146
IV.4. El sentido de la materia: Espacio y tiempo	162
Capítulo V – Un alma que toca y es tocada.....	177
V.1. Piel y sentido(s)	178
V.2. La <i>Ex-critura</i> de los cuerpos.....	182
V.3. Piel y tacto: <i>expeausition</i> y atrincheramiento.....	187
V.4. Impenetrabilidad, cuerpo y Yo	197
V.5. <i>Corpus ego</i> y el alma moderna	203
V.6. El alma es extensa.....	212
Conclusiones:	224
Bibliografía:.....	228



Introducción

Una reflexión sobre el cuerpo no puede partir de otro lugar que del cuerpo mismo. Cada movimiento, sensación o pensamiento nace del cuerpo. Aún antes de aprender a hablar, o de tener una sofisticada percepción de las cosas, el cuerpo se nos hace presente de manera certera y persistente. La realidad con la que tomamos consciencia de nuestro propio ser y el del mundo, aunque no lo podamos comprender así, es fundamentalmente corporal. Tactos, sabores, sonidos, aromas, visiones, cada uno de ellos satura nuestra consciencia desde antes de que ésta pueda ser denominada como tal. Cuando crecemos empezamos a poner orden a esas sensaciones, las agrupamos, las predecimos, y el mundo aparece ante nosotros más ordenado. Con el lenguaje llega una capacidad adicional, la de pensar no solo en aquellas sensaciones presentes, sino en cosas que no están acá, o ni siquiera existen¹. Eso nos da acceso a una “segunda realidad”, una “realidad virtual²” que no existe directamente para nuestros sentidos, pero que es compartida con otros y con las cuales nos relacionaremos cada vez más. Como seres humanos nuestra experiencia del mundo está atravesada por esas experiencias sensibles básicas, y la experiencia que luego tendremos del mundo a través del lenguaje, experiencias, que lejos de ser paralelas se integrarán de tal manera, que poco a poco serán indistinguibles. La misteriosa sensación desagradable del bebé que no ha comido, poco a poco se amalgamará con el concepto de “hambre” hasta que una cosa sea indistinguible de la otra, sin un esfuerzo importante del pensamiento³. Habitamos, desde antes de tener consciencia, tanto un mundo de experiencias sensibles que pueden sentirse más o menos caóticas, y al mismo tiempo el mundo del lenguaje y pensamiento que articula y ordena estas sensaciones y les da

¹ Yuval Harari, en su libro *Sapiens* (2014) sostiene que la revolución cognitiva humana se dio de la mano del surgimiento de un lenguaje lo suficientemente sofisticado y complejo para, además de comunicarnos sobre aquellas cosas que efectivamente existen, lo hagamos sobre ideas y cosas que no lo hacen. (2014: 31)

² Estamos usando el término “virtual” en el sentido en el que Victor Krebs y Richard Frankl lo definen en su libro *Human virtuality and digital life* (2022). En él se nos dice que lo virtual no es algo meramente aparente, sino que su significado resalta que en ello hay una *vis*, una fuerza que se manifiesta mediante efectos reales en el mundo. Virtual no es lo mismo que falso, o aparente, es otra forma de ser real, u otra dimensión misma de lo real. (2022: 3-5)

³ Estas ideas las desarrolla Victor Krebs en su ensayo “El cuerpo sutil del lenguaje” (2002): “El dolor, por ejemplo, ya no es sólo una sensación sino además un objeto de la reflexión. Podemos colocar nuestra preocupación y nuestra atención, ya no en el dolor que sentimos, sino en su significado. Podemos situarnos imaginativamente en escenas similares, y así calmarnos o perturbarlos aún más. (...) En otras palabras: podemos distraernos de nuestro presente y así aumentar nuestro dolor, desplazarlo o disiparlo. Nuestros sentimientos son así transformados en palabras, trasladados al lenguaje, reubicados a la red de sentidos y conexiones de la lengua” (2002: 46-47).

“sentido”: dos mundos que muchas veces experimentamos de una manera tan perfectamente unida, y otras veces tan abismalmente separadas.

Si consideramos esto, no resulta llamativo que, históricamente, la manera en la que el ser humano se ha posicionado ante el misterio de su propio ser en el mundo, y ante lo que es su cuerpo y sus sensaciones, haya tenido predominantemente la forma del pensamiento dualista. Finalmente, nada es más natural, para nosotros, que sentir que nuestro cuerpo no solo se mueve como un mecanismo físico, sino que hay en nosotros, intenciones, sensaciones y deseos que son la última razón de nuestras acciones⁴ y que dan sentido, en última instancia a lo que nosotros hacemos y a lo que hacen los demás. La distinción entre lo vivo y lo no vivo la solemos poner en si es un ser al que podamos atribuirle esa vida interior “virtual”. La diferencia entre el animal y el ser humano generalmente ha sido cifrada en que el último no solo tiene esa vida interior, sino que además puede elaborarla y comunicarla a través del lenguaje.

Recuerdo ser un niño, y en algún momento preguntarme como o por qué el sonido de la palabra “azul” englobaba la percepción que tenía cuando miraba al cielo, o si la palabra “dulce” realmente tenía alguna conexión especial con lo que sentía en mi boca al saborear un caramelo. Desde muy chico, me hablaron de la idea cristiana de una vida tras la muerte, y pensaba en cómo se “sentiría” no tener cuerpo. Más adelante, cuando fui creciendo y aprendiendo más de ciencias naturales aprendía la biología básica de los sentidos, o del sistema nervioso, y aún me quedaba la duda en cómo esos mecanismos se traducían en colores, olores, sabores, etc. La mecánica de esos procesos podía parecer más o menos clara, pero parecería que siempre faltaba “algo” que la conectara con esa “película que experimento viviendo en primera persona”. Con los primeros amores llegaban muchas sensaciones que parecían exceder los puros mecanismos neurobiológicos de sensación, y se hacía más claro que para muchas experiencias las palabras parecían incapaces de

⁴ Daniel Kahneman, en su célebre obra *Pensar rápido, pensar despacio* (2011), cita algunas investigaciones empíricas por las cuales se concluye que el cerebro humano está preconfigurado para comprender que detrás de los comportamientos de otras personas, hay estados mentales, intenciones, o emociones, que los explican. La causalidad y la atribución intencional constituyen una gama entera de explicaciones de los fenómenos del mundo, distinta a las causalidades empíricas. Nos dice que: “La experiencia de la acción voluntaria y libre está bastante separada de la causalidad física. Aunque sea nuestra mano la que echa la sal, no pensamos en términos de una cadena de causación física. Experimentamos esos hechos como causados por una decisión que toma un *yo* incorpóreo que deseaba añadir sal a su comida” (Kahneman 2011: 79). Él señala –citando al psicólogo Paul Bloom– que el poder pensar en estos dos tipos de causalidad explicaría gran parte de nuestras creencias religiosas, la idea de que hay entidades con voluntad e intencionalidad que pueden afectar al mundo, o también la idea de que hay un alma animando nuestros cuerpos (Kahneman 2011: 79).

hacerles justicia. Para mi joven versión era claro que el lenguaje científico se quedaba corto. Era evidente que la descripción del mecanismo de la oxitocina y las endorfinas no podía ni acercarse a la esencia de la experiencia casi religiosa del amor profundo de la adolescencia. Pero, también era evidente que el discurso cristiano, que renegaba del cuerpo y condenaba muchas de sus sensaciones, no reconocía lo esencial del cuerpo en esas experiencias. Solo el lenguaje poético parecía capaz, no de capturar esa sensación, pero sí de orientar el pensamiento en una dirección más adecuada. Con el paso de los años esa sensación no se fue, sino que fue ampliándose a diversas dimensiones de la experiencia humana. Aun así, quería comprender, pensar, articular pensamiento, y no solo poetizar. Ahí está el origen del presente trabajo. Este trabajo sobre el cuerpo tiene sus orígenes en la corporalidad misma; Esta reflexión filosófica sobre el cuerpo, nace de una profunda necesidad de articular un discurso que haga justicia a esas sensaciones, que dé cuenta de ellas sin desterrarlas o reducir las.

Al ingresar al estudio de la filosofía pronto confirmé que había dos posturas fundamentales ante este problema. Una es el dualismo, que tiene raíces antiquísimas, pero que es tomado en su versión moderna de la división que hace Descartes entre las dos sustancias: *res cogitans* y *res extensa*. Esta forma de conceptualizar el problema de la relación entre el alma y el cuerpo tiene serios problemas, pero especialmente el de la interacción entre una sustancia pensante que no pertenece al espacio, y la sustancia extensa, que solo admite causalidad mecánica. Seguía habiendo un abismo entre el mecanismo de mis oídos, y la melodía que se hacía presente a mi consciencia. Por otro lado, había otra familia de posturas, muy extendidas en nuestra época, en las cuales se trataba de explicar y articular el problema del cuerpo eliminando una de las sustancias cartesianas, que era la cosa pensante, el alma y el espíritu. El empirismo y el positivismo abogaron intensamente por una filosofía más científica y menos metafísica, y parte de ese rechazo a la metafísica estuvo en el lenguaje que hablaba de cosas no empíricas. Desde esta mirada, especialmente en el positivismo compeano y sus herederos, la filosofía debería resolver sus problemas acercándose a las ciencias empíricas y sus métodos, y dejando de lado la especulación metafísica. Esa reacción anti metafísica propició que el problema mente-cuerpo tuviera que ser abordado desde un monismo ontológico, que asumía que la sustancia física (extensa) era la única que había, la única que podía ser seriamente estudiada y pensada, y por lo tanto que todos los paradójicos fenómenos de consciencia que experimentamos deberían tener su explicación y fundamento en ella. A

estas posturas se les denomina “fisicalistas”. Las posturas más fuertes en este sentido serían las denominadas “materialistas fuertes”, “materialismo eliminativo”, o fisicalismo reduccionista”. Por ejemplo, en estas teorías se reemplaza el vocabulario relativo a las vivencias en primera persona (como las de los sentidos), y se reemplaza por la de “estados mentales”, que serían conocidos a través de declaraciones de los sujetos u otras métricas empíricas. El santo grial de estas teorías estaría en establecer claramente una correlación directa entre los estados mentales, así establecidos, y mecanismos cerebrales que pueden ser observados con nuevas tecnologías de imágenes médicas. Las doctrinas conductistas estarían acá (García Norro 1996: 24). El destierro del vocabulario sobre las vivencias en primera persona como la experiencia de los *qualia*, es una consecuencia natural de la postura metafísica inicial, pero no puedo evitar pensar que ese recorte ya encierra una claudicación. Otras posturas como el fisicalismo funcionalista pretenden establecer que esa experiencia subjetiva sería como el *software*, de un *hardware* (García Norro 1996: 28), pero seguiría estando abierta la cuestión de que la vivencia se termina reduciendo a lo físico, restándole consistencia ontológica.

Hay posturas intermedias como el epifenomenalismo o el emergetismo (García Norro 1996: 28-30), sin embargo, toda la discusión que se ha mencionado hasta ahora jugaba en el mismo campo metafísico. Con sus matices esta discusión sigue jugando con las coordenadas ontológicas marcadas por Descartes. Incluso los fisicalismos cuestionan poco la ontología intrínseca de la *res extensa* y su mecanicismo, y ensayan respuestas en esos mismos términos. La tradición fisicalista no parece ser profundamente rupturista con el dualismo cartesiano, sino sería una continuación de éste, eliminando una de las sustancias y concentrándose en la otra.

En el presente trabajo, la pista que se siguió fue una y otra vez la de los sentidos como una vivencia personalísima. Si vemos el problema del cuerpo a lo largo de la historia, notamos que los sentidos siempre han sido una parte importante del problema, porque si había dos sustancias, era en los sentidos donde éstas se tocaban. Los sentidos son parte del cuerpo, son indispensables para relacionarnos con el mundo afuera de nosotros; pero también es de ellos de quienes recibimos una gran parte de aquello que constituye nuestras vivencias cotidianas. Ya sea que, como Platón, Parménides o el mismo Heráclito, se les defenestrara junto al cuerpo, en favor del Alma, o ya sea que como Aristóteles se les

considerara centrales en nuestro afán de conocer el mundo, los sentidos siempre se hacían presentes, y siempre eran un problema sobre el que algo tenía que ser dicho.

En el primer capítulo seguimos esa pista. Con Aristóteles asistimos al intento temprano y serio de concebir al ser humano como una única substancia, resultado de la conjunción entre materia y forma, cuerpo y alma. Sin embargo, los sentidos ocupan un lugar incierto: no del todo del alma, no puramente del cuerpo. La noción de *pneuma* opera aquí como mediación —una especie de espíritu que articula ambos polos y permite explicar la experiencia sensible. Esta ambigüedad será recogida y ampliada por Ficino, quien postula un espíritu como tercera instancia, una región intermedia donde cuerpo y alma se entrelazan sin confundirse, una suerte de “cuerpo sutil” (Klein 1956: 22). No solo une, también comunica: el alma y el cuerpo, personas, objetos, los astros (Culianu 1999; De la Villa 2001).

La modernidad cartesiana rechazará esta mediación por considerarla teóricamente inaceptable: una substancia sin peso, sin extensión, sin contacto. Descartes elige la vía clara: dos substancias: *res cogitans* y *res extensa*, pero abre una grieta. La experiencia sensible, que no encaja ni en la *res cogitans* ni en la *res extensa*, reaparece como problema. La glándula pineal será su intento de sutura fisiológica, pero la correspondencia con Isabel de Bohemia admitió que la unión del alma y el cuerpo se manifiesta claramente en la vivencia sensible cotidiana, aunque el pensamiento pueda concebirlos separados. Los sentidos aparecen como un resto, como un residuo persistente que pone en cuestión la solución de las dos substancias. Y esos restos, imposibles de reducir, serán decisivos para la fenomenología.

Este trabajo parte de esa fractura. No para insistir en ella, sino para seguir su rastro. Pues si algo ha demostrado el pensamiento moderno, es que aquello que se intenta silenciar — el cuerpo, los sentidos, la experiencia— siempre vuelve. Y cuando vuelve, exige ser pensado con una nueva radicalidad. El primer capítulo termina analizando a Locke, quien desde su empirismo radical será quien dará los pasos decisivos para que las posturas fisicalistas lleguen a darse.

Por otro lado, en el segundo capítulo abordaré la fenomenología de Husserl y el giro que supone respecto al problema del dualismo. Los pensadores modernos, con sus diferencias, son herederos del abismo cartesiano que se ha abierto entre la *res cogitans* y la *res extensa*.

El cuerpo es visto como un objeto, frente a un sujeto, y este sujeto, es un sujeto descarnado, sin referentes, universal; que mira el mundo desde una especie de no-lugar. La separación radical del cuerpo y alma es la separación del sujeto de todo aquello que lo ancla a un aquí y un ahora, y lo pierde en una suerte de eternidad desde la que pretende hacer de su conocimiento la mera emisión de “juicios objetivos”. Por otra parte, la mera negación de la metafísica por parte del positivismo y sus herederos reduce el universo de cosas cognoscibles a aquellas que son positivamente abordables por las ciencias. Para Husserl estas miradas son reduccionistas ya que ignoran la manera en la que nos abrimos al mundo y en que éste se nos da. Esto siempre ocurre a través del cuerpo, pero no del cuerpo como “objeto físico”, sino como un “cuerpo viviente”. Es esta experiencia encarnada desde donde parten todas nuestras relaciones con el mundo, con los otros, y con nosotros mismos. Este mundo primigenio de nuestra experiencia encarnada lo llama Husserl “mundo de la vida” y su oposición al “mundo objetivo de la ciencia” nos permitirá resaltar la importancia del cuerpo y la experiencia sensible para lo que podremos llamar “pensamiento”. De esta manera Husserl cierra la brecha abierta desde los albores de la filosofía dando contenido y ciudadanía a la esfera de la vivencia sensible, aquella que desde Aristóteles a Descartes ya parecía ser la clave.

En el tercer capítulo nuestra investigación dará un giro, pues haremos notar que para profundizar nuestra comprensión de lo que es el cuerpo tendremos que pasar de un debate fenomenológico a uno ontológico. Como habremos visto en el capítulo anterior, con Husserl, el cuerpo es donde se hace el sentido. No solo estamos pensando en los sentidos corporales, sino en la posibilidad misma en la que el mundo y sus objetos se nos dan como cosas con sentido. Nuestra existencia corporal en el mundo no solo nos pone en el mundo, sino nos sitúa en las coordenadas por las cuales el mundo se hace mundo para nosotros. Siguiendo la lectura de Andrea Potestà, examinaremos que en la base del dualismo clásico también ha estado un concepto muy específico de “sentido”, por el cual hay un mundo de hechos “insignificantes” y un “reino del sentido” que es captable por la razón humana. La teoría de las ideas de Platón, o el concepto de “forma” de Aristóteles mostrarían un concepto de sentido que se tiene que buscar fuera del mundo sensible. La fenomenología, por su parte, aborda el sentido como algo que acontece, y acontece en el encuentro concreto del sujeto encarnado con el mundo. Esto nos devuelve al mundo de la vida. El cuerpo es ahora un elemento crucial en el acontecer del sentido, es condición de aparición del mundo como mundo del sentido.

El problema del cuerpo pasa así a ser ontológico, pues es condición de manifestación del ser. Aun así, notamos que, para autores como Husserl o Heidegger, ese cuerpo debe ser un cuerpo racional, humano. Habría un antropocentrismo manifestándose en una condición tan estricta para un “tener mundo”, que solo se compondría de los sentidos producidos y comprensibles por una razón humana. De esta manera el problema del sentido y de la ontología basada en el cuerpo es también el problema del antropocentrismo, de donde provendría también el dualismo. Por eso es necesario superar el debate dualista abriéndonos a una forma de pensar los cuerpos desde un pensamiento materialista, que sea capaz de contener en sí también todo aquello que tradicionalmente ha sido el espacio del “sujeto”, de la “razón”, y del “sentido”. Así, desde la tarea de pensar esa “ontología material”, llegamos a Jean-Luc Nancy, el filósofo central de nuestro trabajo.

En los dos últimos capítulos se aborda la discusión principal de nuestro trabajo de la mano de Jean-Luc Nancy. Con él abordaremos el cuerpo en una dimensión ontológica radical. La exploración husserliana sigue siendo la de un sujeto quien desde el cuerpo se abre camino al mundo, pero ¿qué es ese mundo y qué es ese sujeto? Nancy es un pensador que aborda el problema del “alma” y el “cuerpo” desde su unión. No desde la unidad psicofísica centrada en un sujeto, sino desde la pregunta por las condiciones de posibilidad de esos cuerpos vividos. En el cuarto capítulo tendremos que plantear desde la base la ontología nancyana, y presentarla como una posible salida al dualismo. El pensamiento Nancyano es monista, sin embargo, el concepto de materia cambia radicalmente. Intentaré condensar ese pensamiento en el concepto de un “materialismo diferencial”. Para Nancy todo es materia, pero no se trata de la inerte e identificable *res extensa cartesiana*, se trata de una materia cuya constitución ontológica fundamental es la del *ser singular plural*. Ser, es ser cuerpo, pero ser cuerpo a la vez siempre tiene un carácter relacional, contrapuesto a toda metafísica sustancialista. *Ser singular-plural* significa que ningún cuerpo es atómico, sino que todos ellos implican y son implicados en redes de relaciones plurales, y que su unicidad obedece a la singularidad de las relaciones que lo atraviesan en un momento dado. Cuerpo no se define por lo que es en sí mismo, sino porque siempre está abierto, o expuesto a nuevos contactos o relaciones que renuevan su singularidad. El sentido no es algo que solo se da a cuerpos pensantes y racionales, es algo que todo cuerpo, por el solo hecho de ser cuerpo, es y manifiesta. Se trata de una ontología que invita a comprender los cuerpos como flujos y procesos, y no como entidades identificables. En este marco hay que redefinir materia, espacio y cuerpo.

También hay que desmontar el concepto moderno de sujeto y establecer en qué términos es posible hablar de sentido, sin un sujeto.

El quinto y último capítulo pretende terminar nuestro recorrido volviendo a la noción que nos viene desde el primer capítulo, los sentidos. En particular tomaremos con Nancy el sentido del tacto como el paradigma de la forma en la que los cuerpos nunca están completamente cerrados en sí mismo, ni captan inocuamente el exterior, ni generan sentidos meramente subjetivos. En el tocar los cuerpos se transforman y renuevan su singularidad. Lo que llamamos sentido es solo el carácter diferencial de la materia actuando, y en el fondo los sentidos no hacen sino tocar y ser tocados. Por lo tanto, no solo nos dan información y un mundo de sentido a través de ellos. Los sentidos son el ser mismo de la materia, algo que nosotros podemos imaginar y pensar, pero que también podría ocurrir en otras regiones ontológicas, como animales u objetos inanimados. El concepto de alma aparece en Nancy, no como una manifestación directa a un renovado dualismo, sino justamente como una provocación que nos invita a ver ese resto del cuerpo que nunca se deja reducir, a la diferencialidad misma del cuerpo y a su posibilidad siempre abierta a ser tocante y tocado. Desde la antigüedad los sentidos nos estaban señalando en una dirección que solo redefiniendo nuestro marco ontológico somos capaces de ver.

El presente es un trabajo que parte de vivencias muy íntimas, pero que intentando articular respuestas gracias a la tradición filosófica termina reconociendo la necesidad de romper moldes. En ese sentido Jean-Luc Nancy, es un filósofo que sabe escribir con sensibilidad poética cuando es necesario. Desde el reconocimiento de su forma de comprender el mundo, es natural que por momentos su lenguaje deba abrirse más allá de la rigidez de los conceptos. Es un pensamiento que tiene que abordarse con la razón la imaginación y el cuerpo mismo, y espero que la forma en la que tomo sus conceptos para articular mi propuesta le haya hecho justicia. En ese sentido, metodológicamente esta investigación se aborda con orientación hermenéutica y deconstructiva del pensamiento contemporáneo, guiada por una preocupación ontológica por el cuerpo y la experiencia. El enfoque metodológico articula fuentes fenomenológicas, filosófico-literarias y postestructuralistas, especialmente a partir de autores como Jean-Luc Nancy, Andrea Potestà. No se pretende aplicar un método en sentido riguroso, sino más bien explorar filosóficamente las

tensiones entre subjetividad, cuerpo, el ser y el sentido a través de una lectura transversal y crítica de las fuentes.

Agradecimientos

Antes de finalizar esta introducción quiero agradecer con todo mi corazón a esas almas que me han acompañado a lo largo del largo proceso de esta investigación. Quiero agradecer a mis queridos amigos, quienes siempre animaron, aún en los momentos más oscuros: Azul, Rosa María, Yuri, Franz, Sara, Stephanie, Hethzel, Ceci, Natalie, Víctor, Alonso, Diego, Alexandra, Diana, Andrea, y otras almas generosas que me han tendido la mano en el camino. También a mis alumnos, por quienes siempre tuve que crecer un poco más para poder ayudarlos a crecer, especialmente a Gustavo, Ronald y Celeste.

Quiero agradecer a mis maestros, a todos quienes me orientaron con su sabiduría. Especialmente quiero mencionar a mi asesor, el Dr. Victor J. Krebs, quien ha sido un maestro, no solo con esta tesis, sino con su profunda, aguda y generosa mirada filosófica. Su espíritu y apertura contagiosos fueron siempre fuente de motivación e inspiración para ver los problemas filosóficos con la misma apertura de corazón. Le agradezco infinitamente cada comentario, observación y enseñanza. Su guía, apoyo y confianza, al alumno y al ser humano, han sido invaluable en este trabajo que ahora sale a la luz.

Quiero agradecer también a mi novia Julissa Chávez, quien con su amor, dulzura y confianza supo ayudarme a salir de los más enormes abismos. Durante estos años juntos su presencia ha sido fundamental. Este trabajo también hubiera sido imposible sin ella, y detallar todas las maneras en las que me ha transformado para mejor en este tiempo juntos sería imposible. Agradezco poder recorrer este mundo en perpetuo devenir de la mano contigo, cuerpos renovando constantemente su singularidad, impenetrables pero juntos.

Quiero agradecer a mi familia. A mis primos hermanos, Karim, Jerico, Aldo y Enrique, por su cariño y apoyo incondicional. Desde siempre han sido auténticos hermanos. A mi tíos, Carmen, Wilfredo, Ernestina, Blanca y Ana. A mis abuelos Julio y Efigenia quienes fueron tan importantes en mi infancia. Y, principalmente, quiero agradecer a mi madre Emperatriz Paredes, quien siempre me ha dado su amor de tantas y tan profundas maneras que es imposible contar. La potencia de su coraje siempre me ha causado enorme admiración. Este trabajo es especialmente para ella, por todo lo que nos ha costado,

porque en estas páginas están materializados su amor, su esfuerzo y sus lágrimas, que espero que pronto sean de felicidad. Todo lo que soy se lo debo a ella.



Capítulo I - Los orígenes de la separación y la unión del alma y el cuerpo



I.1. La devaluación del cuerpo en la antigüedad.

Enrique Dussel nos dice que los griegos tomaban la separación dualista entre el mundo y el alma como una verdad dada (1975: 3). “Para la cultura griega –mitos, ritos, pensamiento, artes...– el hombre es en definitiva su ψυχή” (Dussel 1975: 3). Tenemos así, por un lado, el alma inmortal, divina e incorruptible; y por otro el mundo sensible, cambiante y corruptible. Además, podemos ver cómo, para el hombre griego, lo más real del ser humano es el alma incorporeal. Ya desde la época homérica veíamos al alma como una “sombra” o segundo yo, completamente inmaterial, que acompañaba a los héroes y que tras la muerte llegaba al Hades. Esa misma alma se manifiesta como imagen en los sueños de la gente y es inmortal (Dussel 1975: 4-5).

El dualismo griego más arcaico parte de esa idea. No solamente tenemos un mundo partido en dos, sino que las almas, por su propia naturaleza están emparentadas con las realidades divinas y pertenecen a ellas. Esto hace que no solo tengamos una distinción topológica entre dos reinos o espacios, sino que a ella se le suma, en muchos casos, una distinción axiológica. Las almas, se hacen similares a la divinidad y son inmortales, por ende, se vuelven más perfectas, “mejores” y más valiosas que los cuerpos y los otros entes sensibles.

Mitos como el de Dionisio Zagreo, y los misterios órficos que de él se desprenden, reforzaban la idea de que hay algo negativo en la realidad física que es múltiple y en devenir. Los hombres, nacidos de los restos del asesinato Dionisos y de las cenizas de los titanes fulminados por el rayo de un Zeus furioso, nos dan cuenta de que la realidad corporal tiene su origen en un crimen, y que “los hombres [son] mezcla de titán (negativo) y de Dionisos (positivo)” (Dussel 1975: 8). La pluralidad que pertenece al mundo que habitamos es inherente al reino sensible y se opone a ese ápice divino que queda en nosotros. En ese contexto, los cultos dionisiacos tenían por objeto inducir en el cuerpo tal estado que éste se libere de la manera natural en que opera, a través de alteraciones de la consciencia:

Desde esa altura del placer, del éxtasis, el retorno a la vida cotidiana era considerado como una caída en una existencia contraria a la divinidad. Los recién nacidos eran *recibidos* con grandes lamentos que expresaban el dolor de la vida que les esperaba. La muerte era celebrada con alegría, ya que significaba la liberación del sufrimiento. (Dussel 1975: 7; nota 37)

El paso de esta época, que podemos llamar “mítica”, a una época “filosófica” trae consigo nuevos conceptos y aproximaciones a la cuestión de lo físico, lo divino y el hombre. Entre estos conceptos, el más destacado sería el *λόγος* de Heráclito, concepto difícil de traducir sin pérdida en su sentido. Habitualmente lo traducimos como “razón”, “palabra” o “discurso”. En cualquier caso, lo que se encuentra en el *logos* es la idea de un orden pensable –no necesariamente físico– que existiría por detrás del mundo imperfecto del devenir. Siendo la condición para que podamos concebir una suerte de orden o identidad que subyace todos los cambios.

Este *logos* es el núcleo de todo lo que existe. así como en el hombre representa la potencia del conocer, de su formación espiritual y moral, la potencia del pensar común y de la regulación de la vida común, así forma también la esencia fundamental común de todas las cosas. Heráclito piensa, por cierto, este principio espiritual del cosmos vinculado con un sustrato material que encuentra en el fuego (Zeller, citado en Mondolfo 2007: 160).

Heráclito decía: “Malos testigos son para los hombres los ojos y oídos de quienes tienen almas bárbaras” (Heráclito, citado en Mondolfo 2007: B 107). Para Heráclito todo ser humano tiene un alma, pero no todas las almas siguen al *logos*, aunque todas ellas tienen potencialmente la capacidad de acrecentar infinitamente el *logos* que hay en ellas. “Es propio del alma un *logos* que se acrecienta a sí mismo” (Heráclito, citado en Mondolfo 2007: B 115). Así, dentro de las propias almas se establece una jerarquía entre unas partes de las almas que son “bárbaras” y otra en la cual se desarrolla el *logos*. Esta condición es especialmente importante ya que veremos que, en tiempos posteriores, el verdadero dualismo no es aquel que distingue meramente un mundo material y uno “espiritual”, sino aquel que distingue un reino del *logos*, un alma racional y por ende divina, de ese mundo del caos el desorden y la impermanencia. Por ejemplo, pese a que podamos reconocer en los animales ciertas funciones cognitivas, no les vamos a atribuir de ninguna manera la razón, que es lo que nos acerca a los dioses. Así, las propias pasiones del alma, la sensibilidad y en parte también la emotividad, terminarán también del lado del cuerpo en el momento en el que haya que distinguirlo de lo eminente y exclusivamente humano.

Platón es quien le da a este dualismo antiguo una de sus versiones más acabadas. En el símil de la línea que nos presenta en *La República* nos muestra un mundo dividido claramente en dos: por un lado, un mundo sensible que es accesible al cuerpo a través de los sentidos, y por otro lado un mundo inteligible habitado por las ideas que son las realidades más altas y ciertas, y de las que emana el ser de las cosas sensibles (Platón

1988b: 509d-511e). El alma misma puede tener dos visiones del mundo: una visión corporal y sensible y una visión intelectual, dianoética o noética. Platón explica en los símiles de *La República* que toda la realidad emana en última instancia de la idea del Bien (ιδέα τοῦ ἀγαθοῦ) y las ideas, que serían las substancias que dan existencia a cada ser. Por ende, solamente del lado inteligible hay propiamente realidades, y por lo mismo, solo cuando el alma contempla en ellas *conoce con verdad* (ἀλήθεια). De otro lado, tenemos al mundo sensible, cuya cuota de verdad es limitada y dependiente de la *participación* (μέθεξις) de la que la imagen goce con las ideas de las que deriva su ser. Solo hay substancia verdadera del lado inteligible, que sólo es accesible al alma (racional), mientras que, del lado sensible, al cual el cuerpo pertenece, a lo sumo tenemos *doxa*, opiniones, ya que versan sobre objetos cuya realidad no es propia, sino que depende de las ideas del segmento superior.

En *El Banquete*, Platón nos dice que el ser humano y su alma se encuentran, como el dios Eros, en un estado intermedio entre la participación con las realidades mundanas, y su acercamiento a las realidades eternas y divinas. Eso se condice con la parte del *Timeo* en la que se nos afirma que: “el alma humana ha sido introducida por la ‘necesidad’ en el cuerpo, por lo cual es ‘una mezcla del principio inmortal del Viviente...’ y ‘de las porciones de fuego tierra agua y aire que han sido tomadas del Mundo y que le serán devueltas un día” (Platón 1988a: 42a). Para Platón el alma particular de cada ser humano⁵ ha caído en un cuerpo como en una cárcel (Platón 1988a: *Fedro* 246c, 248a-c; Platón 1992: *Timeo* 41b) y, por eso, la condición carnal es una condición que debe ser superada para que el alma pueda acceder al reino de lo inmortal del cual procede. En este afán se hace necesario que el hombre se acostumbre a pensar solo en atención a la parte racional de su alma, con aquella que está en disposición de elevarse por encima de los sentidos y acceder a la verdad del mundo sin perderse en las sombras sensibles. Esta parte racional del alma es aquella que es capaz de usar la dialéctica como una herramienta para salir de sí misma y llegar a la contemplación (θεωρεῖν) de las realidades divinas.

En *El Fedón*, Platón aborda de manera detallada la cuestión del alma ya que en ella el personaje de Sócrates trata de explicar por qué el alma es inmortal. Sin embargo, no solo se limita a dar esos argumentos, sino explica la razón por la que el alma es superior al

⁵ En el propio *Timeo* Platón afirma que el mundo mismo tiene un alma inmortal (30 b-c).

cuerpo, por qué este es una prisión o una cárcel para el alma y por qué los mayores bienes para el alma le vienen de la separación con el cuerpo. Sócrates caracteriza al filósofo como aquel que está constantemente “alejándose del cuerpo”, cosa que es vista como una purificación y una liberación (Platón 1988a: 67a-d). El alma racional del hombre es el verdadero ser del ser humano, mientras el cuerpo se entiende como un mero recipiente que el alma habita y abandona eventualmente. Ese cuerpo es sensible y está vinculado a todo lo sensible (conocimiento y placeres), mientras que el alma es de naturaleza semejante a las formas puras (ideas), en las que se halla con sus semejantes (Platón 1988a: 79a-81c). Para Platón, el cuerpo supone una carga pues “deforma” al alma al acostumbrarla a lo sensible y atrofiar su natural afinidad con lo supra-sensible, que es aquello que siempre es divino y mejor. El cuerpo es una cárcel no solo porque confina al alma, sino que, si el ser humano le presta demasiada atención al cuerpo y sus sentidos, está haciéndose un daño, está echando a perder aquello que hay en él de divino. Además, estaría estropeando su posibilidad de disfrutar del estado en el que el alma es más pura, la muerte, dado que siempre estaría extrañando los goces sensibles. De esta manera, queda claro que en Platón no solo tenemos el planteamiento de un dualismo, sino que se hace una clara valoración que viene de la mano de un desprecio por el cuerpo y lo sensible. Para Platón el mundo sensible, en el mejor de los casos, era un espacio inferior y transitorio, sujeto al cambio y la corrupción, y del que había que tratar de apartar la mirada para ponerla en las cosas auténticamente reales y valiosas que estaban en el reino de lo incorruptible y lo que permanece siempre igual.

I.2. La teoría del *Pneuma*. De Aristóteles a Ficino.

Para Aristóteles el alma es la forma substancial del cuerpo y por lo tanto ésta se halla unida a él: “ἡ ψυχὴ ἐστὶν ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ”⁶. (Aristóteles 2003, *De anima*: 412a-b). Alma es un término que, para Aristóteles, representa la forma por la cual el cuerpo de un ser vivo lo llega a ser. Aristóteles concibe el cuerpo, no como un objeto dado –como lo veríamos hoy– sino como un ente que llega a ser gracias a que hay una materia (ὕλη) en la que queda impresa una forma (μορφή ο εἶδος) que lo individualiza, le otorga características, y le da una función (ἔργον), una finalidad (τέλος).

⁶ “El alma es la entelequia primera de un cuerpo natural organizado”.

En ese sentido el alma es “entelequia primera”, es inseparable del cuerpo, es la forma que lo perfecciona como tal. En otras palabras, el alma lo que hace que un ser vivo sea eso. Es esa forma que, unida a la materia, da lugar a un cuerpo vivo. Su materia no es nada sino hasta que le es dada el alma y con ella los movimientos típicos de la vida. En Aristóteles no es completamente preciso hablar de un “dualismo de substancias”, en tanto que para él materia y forma no son substancias, ni realidades distintas, sino son componentes inseparables de la substancia. No obstante, la necesidad de hacer la distinción entre un cuerpo (σῶμα) y alma (ψυχή), ya nos habla de un pensamiento dualista que subyace la unidad que postula su pensamiento.

El ser vivo no es solo el cuerpo y sus características físicas, sino también su función, movimiento y despliegue. Esto se puede apreciar muy bien en la siguiente analogía planteada por el estagirita: “Si el ojo fuera un animal, su alma sería la vista. Esta es, desde luego, la entidad definitoria del ojo. El ojo, por su parte, es la materia de la vista, de manera que, quitada ésta, aquél no sería en absoluto un ojo a no ser de palabra, como es el caso de un ojo esculpido o pintado” (Aristóteles 2003, *De ánima*: 412b). De esta manera alma y cuerpo conforman dos aspectos inseparables del viviente. Así, un cadáver no es un ser humano o un animal más que de nombre. Ese cuerpo no puede entenderse como un cuerpo, propiamente dicho, sino es gracias a que el alma lo llena de función y movimiento.

Además, Aristóteles reconoce que hay distintos tipos de seres vivos en los que sus funciones vitales se manifiestan con diferentes niveles de complejidad. Para ello Aristóteles nos habla de diferentes “partes del alma” que corresponderían a las distintas funciones que tiene la vida. Como veremos a continuación, cada una de éstas se van agregando, dotando a los seres cada vez de mayores capacidades. Un nivel superior presupone la presencia de los anteriores y se sustenta en ellos.

En primer lugar, tendríamos al alma vegetativa (ψυχή θρεπτική), que sería aquella que da forma a las funciones más elementales de la vida. Es esta la que se convierte en la condición inicial de que la materia inerte pase a convertirse en materia viva, en un cuerpo viviente (σῶμα ἔμψυχον). Es el principio del que emanan generación, crecimiento y nutrición, es decir, el principio por el cual la propia materia se da forma y se transforma según un plan interno. Además, es en esta alma en donde está el principio de la reproducción, ya que

es el objetivo de toda forma de vida finita en el tiempo. En realidad, toda forma de vida está hecha para la eternidad y no para la muerte (...) Así, pues, el más modesto de los vegetales, al reproducirse, busca también lo eterno, siendo el alma vegetativa el principio que, en el nivel más bajo, hace posible esta perpetuación en lo eterno (Reale 1985: 86-87).

Luego tenemos el alma sensitiva (*ψυχὴ αἰσθητική*), que es aquella que se añade al alma vegetativa, dándole al ente vivo la capacidad de relacionarse con su entorno. Éste adquiere la posibilidad de percibir los estímulos del mundo, así como la capacidad de desplazarse en éste; es decir de trasladarse localmente. Naturalmente, las capacidades de los sentidos pertenecen al alma sensible y, gracias a eso, el ser vivo es capaz de percibir su entorno.

Aristóteles explica el funcionamiento de los sentidos en términos de las posibles semejanzas que existen entre las facultades sensitivas existentes en el alma sensitiva y los mismos objetos sensibles. A grandes rasgos, podemos mencionar que las facultades sensitivas mismas poseen en potencia todas las formas sensibles de los objetos sensibles que les corresponden (figuras a la vista, sonidos al oído, texturas al tacto) y que, en el contacto efectivo con ellos, dicha potencialidad se actualiza, lo que quiere decir que el sentido toma la forma del sensible que está captando.

Aristóteles es consciente de que existe una gran variedad entre los seres vivos por lo que sus “formas” (almas) deben estar dadas según el viviente y sus capacidades. De esta manera, las plantas poseerían únicamente alma vegetativa dado que su existencia se limitaría al nacimiento, crecimiento y generación. Aquellos seres en los que haga su aparición el alma sensitiva serían llamados animales. Ahora entre éstos no todos tienen las mismas capacidades. Aristóteles reconoce la vista como el sentido más noble y perfecto que estaría en animales superiores, mientras que el tacto sería el sentido más elemental, la facultad que constituye el nivel básico del alma sensitiva. Así como el alma sensitiva no puede darse sin la concurrencia del alma vegetativa, las demás facultades sensibles no pueden darse sin que sea dada, en primer lugar, la facultad del tacto (Aristóteles 2003, *De ánima*: 413b).

Finalmente, abordamos la que sería la tercera parte del alma, aquella que solo pertenece a los vivientes más excelentes entre todos: el ser humano. Se trata del alma racional (*ψυχὴ λογιστική*) que se caracteriza por albergar al intelecto, o νοῦς (*nous*). Ésta es la parte que nos convierte en lo que somos: animales pensantes o racionales (*ζῷον λογικόν*). En este contexto Dussel, citando así a Edmond Barbotin, nos dice:

al fin de su evolución, la reflexión del Estagirita analiza el compuesto humano como el resultante de tres principios jerarquizados: el cuerpo, el alma y el intelecto. Pero esta división tripartita es dominada por un dualismo superior: mientras que el alma es la forma del cuerpo, del orden natural (lo nacido), el νοῦς es de orden trascendente: gracias al 'nous', el hombre comunica con lo divino y eterno (2007: 14).

Las dos primeras partes del alma que hemos revisado constituyen claramente una caracterización del elemento natural que nos constituye como vivientes. Ambos forman parte de ese compuesto hilemórfico que ha sido creado con nuestro nacimiento y que perecerá con nosotros. Incluso podemos ver cómo Aristóteles nos explica las facultades de los sentidos íntimamente ligadas a sus órganos físicos al decirnos que, si bien las facultades sensibles se deterioran por la edad, eso no quiere decir que el alma se deteriore, sino que son los órganos los que sufren tal deterioro. El uso correcto de las facultades sensitivas requiere absolutamente de la concurrencia de la facultad del alma sensible con la capacidad del cuerpo para percibir, es decir de la idoneidad física del órgano receptor para captar los estímulos. No obstante, Aristóteles identifica a la intelección como una parte del alma capaz de hacer algo parecido, aunque siempre se destaca su diferencia con la sensibilidad. Así como la percepción consiste en la captación de las formas sensibles, nosotros, los seres humanos poseemos la capacidad de concebir formas que no se agotan en la sensibilidad –y los ciclos de generación y corrupción propios del mundo sensible–, sino que son eternas, y son captadas directamente por nuestra alma, sin concurso de parte alguna del cuerpo (Aristóteles 2003, *De anima*: 429b). Estas son las formas inteligibles y son de una naturaleza diferente y más elevada que las formas sensibles. De ahí que tenga que darse una semejanza entre estas formas inteligibles y eternas, y el nous que es capaz de conocerlas. El nous aparece, entonces, como una parte del alma aislada del cuerpo, que lo cohabita, pero que no es semejante a éste, ni es especialmente sensible a sus procesos, ya que éste es impasible, eterno y no se corrompe, como sí lo hace el cuerpo.

El intelecto, por su parte, parece ser –en su origen– una entidad independiente y que no está sometida a corrupción. A lo sumo, cabría que se corrompiera a causa del debilitamiento que acompaña a la vejez, pero no es así, sino que sucede como con los órganos sensoriales: y es que si un anciano pudiera disponer de un ojo apropiado vería, sin duda, igual que un joven. De manera que la vejez no consiste en que el alma sufra desperfecto alguno, sino en que lo sufra el cuerpo en que se encuentra, y lo mismo ocurre con la embriaguez y las enfermedades. La intelección y la contemplación decaen al corromperse algún otro órgano interno, pero el intelecto mismo es impasible. (...) En cuanto al intelecto, se trata sin duda de algo más divino e impasible. (Aristóteles 2003: *De anima*, 408b).

El *nous* nos da la capacidad de captar las formas inteligibles que son verdaderas ya que no se corrompen y son impasibles. Además, el *nous* es capaz de llegar a ellas desde experiencias de los sentidos. Con la sensibilidad viene dada también nuestra capacidad de producir y de ser afectados por imágenes, que son las experiencias que tenemos de nuestros sentidos. La percepción (αἴσθησις), la memoria, (μνήμη), y la imaginación (φαντασία) constituyen en la forma en las que el mundo es presentado al *nous* para que éste reconozca en ellas las formas puras inteligibles. El cuerpo y el *nous* no son lo mismo, y aun así trabajan juntos para poder proporcionarnos las vivencias y experiencias que tenemos a la vez que hacen que éstas sean inteligibles y con sentido. Estas experiencias son más que simplemente la información sensorial puesta en nuestros órganos receptores, sino que implican un proceso de composición que hace que las distintas imágenes y sensaciones se conviertan en una experiencia del mundo con sentido. Estas experiencias son una suerte de composición de los datos de los distintos sentidos que están listos para que el alma les dé un sentido. Resulta interesante señalar que, desde la perspectiva del dualismo, la sensibilidad es el espacio de contacto entre ese intelecto (*nous*) y el cuerpo natural. Aristóteles se preocupa por dar una descripción precisa de los procesos físicos de cada uno de los distintos sentidos, pero no se queda en ello. El estagirita ve necesario dar cuenta de cómo los distintos datos obtenidos en cada uno de los sentidos dan lugar a la experiencia real y unificada que tenemos del mundo. Para ello nos habla de un sentido común –asociado a la *phantasia* o facultad imaginativa–. No hay pensamiento o idea sobre el mundo que no pase por esta *phantasia*, (Aristóteles 2003, *De ánima*: 432a), y en ella se reúnen distintas imágenes de manera que podemos captar las *formas* de los objetos que percibimos, y así mismo evocarlos luego a voluntad (Aristóteles 2003, *De ánima*: 424b-429a). Todo este aparato sensitivo necesita residir en alguna parte y tendría lugar en una sustancia especial que sirviera de nexo entre el alma racional y el mundo físico. Aristóteles nos dice que esa sustancia es el aire divino o πνεῦμα (*pneuma*), una sustancia que se encuentra en nosotros, y en los astros, que nos es dada como principio material de nuestra alma (Culianu 1999: 30-31). A partir de este *proton organon* del alma respecto al cuerpo se desarrolla toda una “fisiología sutil” por la cual, gracias a ser “tan sutil que se acerca a la naturaleza del alma... [y ser, no obstante,] un cuerpo que puede entrar en el mundo sensible” (Culianu 1999: 31) puede servir de vínculo entre los dos espacios: el alma y el cuerpo. El *pneuma* tendría su sede en el corazón dado que emana de la sangre y hacia él van las imágenes de los cinco sentidos para unirse y dar lugar a una experiencia unificada del mundo. Así, en esta πνεῦμα φανταστικόν (*pneuma phantastikon*), tienen

lugar la síntesis de nuestras experiencias concretas y se crean una suerte de *ideas sensibles*, objetos noemáticos particulares, que son el paso previo para acceder a las *ideas intelectuales*, las que son las ideas propias del *nous*.

Para pensadores posteriores este mecanismo tendrá una importancia capital. Filósofos como Avicena, Alberto Magno o Ficino proponen distintas escalas para las facultades que operan para que las impresiones sensibles lleguen al alma⁷. Este espacio intermedio que vincula la materialidad del mundo sensible con el alma es una necesidad, y en tal sentido se sigue con la interpretación aristotélica que le da a la *pneuma* esa función.

Fueron los estoicos quienes le dan al *pneuma* la forma que influirá a la mayoría de los filósofos medievales:

Mientras que para Aristóteles el *pneuma* no era más que una envoltura sutil del alma, para los estoicos, igual que para los médicos, el *pneuma* es la propia alma, que penetra en todo el cuerpo humano y preside todas sus actividades -ya sea la movilidad, los cinco sentidos, la excreción o la secreción de esperma-. La teoría estoica del conocimiento sensible está relacionada con la de Aristóteles: un sintetizador cardíaco, el *hegemonikon*, recibe todas las corrientes neumáticas que los órganos de los sentidos le transmiten y produce «fantasmas comprensibles» (*phantasia kataleptiké*) que son captados por el intelecto. (Culianu 1999: 35-36)

Así, el *pneuma* está en todo el cuerpo y gobierna cada uno de sus movimientos, la imaginación le pertenece, como un “*cuerpo sutil*”. “Nada sería más natural que hacer corresponder la facultad intermedia [la imaginación] a un alma intermedia; la imagen, mi sensación y mi idea, necesitaban un substrato mitad cuerpo y mitad espíritu” (Klein 1956: 22⁸). A esta interpretación se le ha de unir una que provendrá de Sinesio, para quien el *pneuma* es una especie de cuerpo sutil que posee todos los sentidos interiores que dan forma al espacio de nuestros sueños .

En algunos casos no resulta claro si desde esta perspectiva estamos hablando estrictamente de un dualismo en el que podamos asimilar –como parecen sugerir los estoicos o como parece que lo concebía Aristóteles– el *pneuma* al alma; o si nos

⁷ Para esto Robert Klein tiene un interesante cuadro en el que hace una comparación entre estos tres autores respecto al orden de las facultades por las que el *sensus* llega a la *memoria*. En todos ellos la fantasía, la capacidad estimativa y la imaginación buscan sus lugares. Esto muestra la importancia de esta cuestión para el pensamiento de la época. (1956: 19)

⁸ Las traducciones de Klein son propias.

encontramos directamente ante una visión definitivamente tripartita⁹. Jérôme Baschet en su artículo “Âme et corps dans l’occident médiéval: Une dualité dynamique, entre pluralité et dualisme” propone una interesante distinción entre dualismo y concepción dual del alma y el cuerpo. La segunda se referiría a una concepción del ser humano cualquiera que hiciera una distinción entre alma y cuerpo, mientras que la primera referiría estrictamente al pensamiento de una incompatibilidad total entre lo carnal y lo espiritual, “de la especie del maniqueísmo o, luego, el catarismo (...) una desvalorización completa de lo material, no concediendo nada positivo sino a algo espiritual completamente separado¹⁰” (Baschet 2000: 6). Bajo estas consideraciones resulta claro que quienes sostenían la teoría del *pneuma*, no podrían ser llamados dualistas en sentido estricto, sino que el *pneuma*, esta compleja entidad espiritual, parece jugar entre el alma y el cuerpo con cierta libertad, situación que no hace sino dar cuenta de la intuición profunda de su unión.

En Ficino y en Giordano Bruno, la función del *pneuma* para unir el alma y el cuerpo tiene además un carácter cósmico. Como tal, el *pneuma* no es algo que se encuentre solamente al interior de los cuerpos, sino que, en cierto sentido se encuentra en todo el cosmos, incluso en los astros. El *pneuma* es así un vínculo universal que conecta a las almas, no solo con sus cuerpos propios, sino con otros cuerpos y otros *pneuma* con los que puede entrar en contacto. Para ellos el mundo consiste en los vínculos neumáticos que ponen en relación las distintas esferas microcósmicas y macrocósmicas (Culianu 1999, 52), de tal manera que es Ἔρως, el amor, quien permite que los espíritus (*pneuma*) se afecten entre sí. De esto se trata la magia, de aprovechar estos vínculos cósmicos para, en circunstancias especiales, llegara ver más allá (profecía) o influir de alguna forma en el devenir del mundo. Para Ficino hay un paralelismo entre los órdenes del cuerpo y los órdenes cósmicos. Dado que el *pneuma* representa la simiente de cada persona, ese *pneuma* está en condiciones de quedar grabado por los astros (Culianu 1999: 54; De la Villa 2001: XXXV).

[En Ficino] El carácter mediador de la imaginación o fantasía hace que ésta vaya ligada al *spiritus [pneuma]*, y su acción dependa en gran parte de la filiación más o menos intensa con el cuerpo. El *spiritus*, «cierto vapor sutilísimo generado del calor de la sangre del corazón» (VI, 6), es una especie de envoltura del alma. En su sustancia, comparada algunas veces con la naturaleza astral (VI, 4), están inscritos ciertos rasgos o dones

⁹ Ficino propone definitivamente una visión tripartita en *De Amore* 2001: 134-135 (VI 6).

¹⁰ Traducción propia.

concedidos por los dioses o planetas. Hay, por tanto, una influencia cosmológica, traducida en términos astrológicos y mitológicos, que incide en el *spiritus*, y a través de él en el cuerpo y en el alma. (De la Villa 2001: XXXIV)

Esta imaginación se convierte entonces en el punto medio por el cual el alma transita desde las realidades materiales, pasando por el cuerpo, pudiendo completar el recorrido hasta la contemplación de las realidades astrales y también divinas. Todo esto lo logra el *pneuma* gracias a los fantasmas, los productos de la fantasía o imaginación. El fantasma se suscita cuando en el *pneuma* se forma una “copia” de los objetos que están afuera. Esta copia se encuentra realizada en esta sutilísima sustancia espiritual, de tal suerte que solo así el alma es capaz de entrar en contacto con estos objetos. Por el contrario, la propia alma es capaz de influir en el *pneuma* y cambiar de forma, para lograr de este modo influir en el cuerpo¹¹:

de los instrumentos de los sentidos, [el espíritu] capta las imágenes de los cuerpos externos; ahora bien, el alma por sí sola no puede percibir estas imágenes directamente ya que la sustancia incorpórea, superior a la del cuerpo, no puede ser inducida por ellos a recibir imágenes. Presente en todo el espíritu, el alma puede con facilidad contemplar en él las imágenes de los cuerpos, que relucen en él como en un espejo. Sólo a través de estas imágenes puede apreciar los cuerpos mismos». (Ficino 2001: 134-135; VI 6)¹²

El alma no puede conocer nada *sine conversione ad fantasma* (Culianu 1999: 60) y para ello el primer requisito es la percepción visual. El momento de la visión es precioso ya que en esos momentos es el propio *pneuma* el que se pone en marcha y “toca” los objetos, o “es tocado” por ellos. Como ya mencionamos, Ficino considera que el propio mundo está poblado de *pneuma*, y es ese *pneuma* el que es captado por el *pneuma* humano. Cuando podemos ver esto con mayor claridad es cuando Ficino describe el proceso del enamoramiento carnal en el cual un hombre es avasallado y “enfermado” a causa de una mujer cuya mirada lo ha “herido” y su imagen, hechizado. El poeta Giacomo da Lentini nos pregunta, ¿cómo entra por los ojos una mujer que es tan grande? (Culianu 1999: 51).

¹¹ Para esto último en particular ver Ficino (2001: 145; VI 9)

¹² Respecto a esto también vale la pena revisar a Culianu (1999: 161). “para reconocer un objeto es necesario, en primer lugar, percibirlo, cosa que podría realizarse únicamente en el sintetizador [El corazón, sede del *pneuma*]. Éste desempeña el papel de un espejo, pero de un espejo de doble cara, que refleja tanto lo que está arriba (los arquetipos eternos del alma) como lo que está abajo (la información de los órganos sensibles). La naturaleza del sintetizador es pneumática: está formado por ‘el espíritu fantástico’ [*phantastikon pneuma*] que es el primer cuerpo del alma, en el que se forman las visiones y las imágenes. Éste reside en el interior [del cuerpo] y gobierna al ser vivo como desde lo alto de una fortaleza (*akropolis*). Puesto que la naturaleza le ha construido, en efecto, la cabeza como edificio a su alrededor”.

La respuesta la da Ficino en el libro VII del *De Amore*: es que los ojos desprenden “rayos pneumáticos”. La sangre que es el fluido que da origen al *pneuma* y lo expande por todo el cuerpo puede dejar sus restos en éste, y esos restos pueden, también, salir por los ojos, que son ventanas del alma, y dispararse como rayos. Los ojos, que son los órganos físicos del sentido más cercano al *pneuma*¹³ y son como ventanas del alma, dejan el πνεῦμα φανταστικόν (espíritu imaginativo) expuesto de forma que este es afectado por el *pneuma* y la sangre que se han introducido en él (Ficino 2001: VII 4). Culianu completa esta imagen diciéndonos que el fantasma del amado se instala en el espíritu de tal manera que este ya no refleje otra cosa que ese mismo fantasma, ni siquiera otros fantasmas. De esta manera desconecta al espíritu del alma al no reflejar éste ya a aquella, y solo tomar la forma del amado. El amante se va perdiendo a sí mismo a medida que ese fantasma va tomando posesión entera de sí (Culianu 1999: 62).

Los sentidos serían inútiles si no fuera por este *pneuma*. El mundo de la percepción es el que aparece en el *pneuma* fantástico de tal modo que más allá de cada impresión en cada órgano sensorial, los fantasmas unifican ese mundo y lo hacen único y coherente. El alma que conoce por medio de ellos puede encontrar en estos fantasmas la ocasión, ya sea para inclinarse, cada vez más hacia las cosas corporales y mundanas –como en el “amor bestial”– que se inclina por los contactos, mostrando así su amor por ellas; o puede elevarse a través de ellas, para poco a poco acceder a la contemplación de Dios, que es la realidad más alta posible, y a la que el alma llega elevada por el furor divino (*eros divino*) y exaltada en su dimensión más racional. (Culianu 1999: 219; Ficino 2001: VII 13). Así, también, valga mencionar que este πνεῦμα φανταστικόν es una...

facultad intermedia entre el sentido y el intelecto, entre el cuerpo y el espíritu, la imaginación estaba forzosamente entre lo particular y lo universal. Esto significa que ella debía intervenir en el proceso de abstracción, por un lado, y, por otro, en la aplicación de lo universal a lo particular. Así, este segundo rol en el “descenso” pertenecía tradicionalmente a otra función: *cogitativa* o *judicativa* –el juicio en el sentido kantiano del término¹⁴. (Klein 1956: 30)

De esta manera podemos entender de un modo más concreto lo que Ficino nos dice exaltado de furor divino. El alma, a través del *pneuma* y su facultad imaginativa o

¹³ “es manifiesto que, de las seis potencias del alma, tres pertenecen más bien al cuerpo y a la materia: el tacto, el gusto y el olfato, y las otras tres pertenecen al espíritu (spiritus): la razón, la vista y el oído.” (Ficino 2001, 88-89; V 2)

¹⁴ Traducción propia.

fantástica puede subir y bajar la escalera del ser; pero, más importante, puede experimentar el mundo, no solo como recepción de imágenes, sino como horizonte de vivencias en la medida en la que ese espejo pone a los fantasmas en contacto con las “ideas universales” y también con la memoria. Podemos ver que el *pneuma* es claramente el espacio fenomenológico de la vida del sujeto unido a su cuerpo y por medio de él al mundo. No poder pensar *sine conversione ad fantasma*, significa que el cuerpo no puede ser borrado de este panorama ya que, en última instancia, el propio intelecto (*nous*) necesita del *pneuma* y del cuerpo para poder relacionar el mundo y sus experiencias con las ideas que le son propias.

I.3. El ¿dualismo? cartesiano

Cuando pensamos en el dualismo de mente/cuerpo es probable que el primer filósofo que se nos viene a la mente sea Descartes. La separación quirúrgica que hace de las substancias pensantes y las substancias extensas, muchas veces es el paradigma desde el cual el problema ha sido abordado. Para comprender mejor la postura de Descartes, las sutilezas y hasta las paradojas de su pensamiento es necesario comprender el contexto en que se desarrolla, sus intenciones intelectuales y la manera en la que pretende abordar los problemas. En la modernidad temprana, la irrupción de Descartes es especialmente remarcable ya que él aparece en el contexto de los primeros desarrollos de la filosofía mecanicista, de la cual él será uno de los más importantes representantes.

El naturalismo renacentista se asentaba fundamentalmente en la convicción de que la naturaleza es un misterio en cuya profundidad la razón humana nunca puede sumergirse. La voz de Descartes en favor de la abolición del prodigio por el entendimiento reforzaba, por otro lado, la convicción confiada de que la naturaleza no contiene misterios insondables, de que es completamente transparente a la razón (Westfal 1980: 52).

En el contexto de su filosofía natural, Descartes se está enfrentando al mundo que delineamos más arriba, al de Bruno y Ficino. Si los renacentistas concebían un mundo lleno de espíritus (*pneuma*) en interacciones eróticas, Descartes concibe al mundo como un espacio lleno de partículas extensas e inertes que no contienen ninguna maravilla y que no saben otra cosa que transmitir movimientos por contacto. Nos olvidamos de los misterios, las voluntades propias de los espíritus, las misteriosas acciones a distancia (como la teoría de los rayos de Al Kindi que Ficino retoma en el *De Amore*), etc. El

mecanicismo concibe al mundo como una totalidad llena de materia, y ésta, a su vez, la podemos pensar como compuesta por partículas que transmiten movimientos. Todos los fenómenos físicos deben ser entendidos como interacciones directas entre estos elementos que transmiten impulsos y movimientos por contacto directo. Para los mecanicistas, la totalidad de los movimientos del mundo serían constantes porque el cosmos estaría compuesto por una cantidad finita de partículas que transmiten impulsos unos a otros, lo que compone un sistema cerrado en el que el movimiento termina siendo circular. No aparece movimiento o energía de la nada, el sistema ya está dado y es cerrado, por lo tanto, es posible conocer y predecir la evolución de estos sistemas con los métodos racionales correctos gracias a que ningún espíritu o voluntad introducirá nuevas variables en el sistema (Westfall 1980: 57; 172-175). Descartes planteará que, para explicar el movimiento y los cambios del mundo, así como las transmisiones de estados físicos, no hace falta postular entidades metafísicas ni teleologías que de alguna manera “misteriosa” hagan del mundo eso que vemos ante nuestros ojos y expliquen los movimientos, cambios, y los distintos fenómenos que aparecen ante nosotros. La filosofía mecanicista de Descartes prescinde de las causas materiales, formales y finales de la antigua filosofía aristotélica y conserva solo la causa eficiente. A partir de ella concibe un cosmos más alejado de los misterios de lo viviente y que, más bien, se nos hace similar a los relojes de engranajes o los autómatas –que representaban lo último en tecnología de su época–. Estos artilugios eran capaces de movimientos y gestos complejísimo, que dejaban maravillados a sus contemporáneos. Pero no tenían detrás de sí más secreto que unos intrincados, artificiosos, y muy precisos mecanismos que transformaban una serie de movimientos simples, en complejos y precisos despliegues que podían semejar a los de seres vivos o humanos. Descartes es capaz de imaginar que el mundo que experimentamos por nuestros sentidos, sobre todo, otros animales o personas, no sería diferente si prescindiésemos de toda idea del alma, vitalidad o cualquiera que sea distinta de las fuerzas mecánicas. El mundo, con cada animal y persona, podría desenvolverse exactamente igual si solo fuera un artificio mecánico bien planeado en su inicio y liberado a su suerte sin más intervención de su creador. Aun así, Descartes dejará reservado para el alma un papel muy importante en el ámbito del ser, el conocimiento y la certeza.

(...) si por acaso no mirase desde una ventana hombres que pasan por la calle, a cuya vista no dejo de decir que veo hombres, igual que digo que veo la cera; y sin embargo ¿qué veo desde esa ventana sino sombreros y abrigos que pueden cubrir espectros u hombres imaginados que sólo se mueven mediante resortes? Juzgo sin embargo que son

verdaderos hombres, y comprendo así, por el solo poder de juzgar que reside en mi espíritu, lo que creía ver con mis ojos. (Descartes 2011, *Meditaciones metafísicas*: 176)¹⁵

Los cuerpos para Descartes solamente son muy logrados artificios mecánicos. Respecto a la visión Aristotélica, ya vemos una diferencia en tanto el movimiento mismo no viene dado por una forma que dote a la substancia de un fin o un *τέλος*, sino éste ya solo es concebido como movimiento local producido por causas físicas eficientes. Ese mundo físico es llamado por Descartes la *res extensa* y constituye una sustancia única. A diferencia de Aristóteles y sus sucesores medievales y renacentistas, el mundo ya no está conformado por una multiplicidad de substancias compuestas de materia y forma, sino que se trata de una única substancia material y sensible cuya característica es la extensión. (Descartes 2002: 78-79)

Esta extensión consiste en la cualidad de lo extenso de ocupar posiciones en el espacio. Si pensamos en los ejes de coordenadas cartesianas, la extensión es la característica por la cual todos los cuerpos, y cada partícula se puede definir por su posición en dicho sistema de coordenadas. De esta manera la extensión no representa para Descartes exactamente un “mundo sensible” (lo que sería más bien una característica secundaria de los cuerpos), sino el espacio mismo en el que los cuerpos se manifiestan como susceptibles de una abstracción matemática-geométrica. Los cuerpos se entienden como relaciones en esta geometría analítica¹⁶ (Descartes 1902, *La geometrie*: 369) y los movimientos y trayectorias se describen de la misma manera. (Descartes 2002: 79)

Separada de esta *res extensa* (cosa extensa) se encuentra la *res cogitans* (cosa pensante) que es la categoría en la que reúne el reino de lo espiritual y que, sin embargo, no tiene capacidad de interacción posible con la realidad física –sometida a nada más que a las interacciones mecánicas–.

El efecto del dualismo cartesiano fue (...) el de eliminar con precisión quirúrgica cualquier vestigio de lo psíquico de la naturaleza material, dejándole un campo sin vida que sólo conocía los brutales golpes de inertes trozos de materia” (Westfall 1980: 53)

¹⁵ La edición de las obras de Descartes que se ha trabajado es una compilación de la editorial Gredos (2011) en la que se encuentran todos los textos que se citan en el presente trabajo. Por esa razón se añadirá en cada referencia el título de la obra que esté siendo mencionada.

¹⁶ En su opúsculo *La geometrie*, Descartes establece los principios básicos de su matemática geométrica, estableciendo que a través del conocimiento de ciertas líneas rectas se puede describir matemáticamente todo problema geométrico, es decir, espacial (Descartes 1902: 369).

Concebir la *res cogitans* de otra manera hubiera supuesto una contradicción a su decidida apuesta por el mecanicismo.

Descartes, incluso, va más lejos. Cuando él describe el proceso de la percepción deja entrever su más profunda concepción de lo real. Para el filósofo, cuando experimentamos el mundo extenso, el mundo que aparece en nuestros sentidos no es el mundo tal y como es. Nuestro proceso perceptivo es un proceso que nos representa las cosas extensas mediante procesos analógicos y puramente mecánicos que pueden llegar a darnos informaciones erróneas¹⁷. Por ejemplo, en el *Tratado del hombre*, Descartes explica que la vista funcionaría gracias a la incidencia de las partículas de luz en las partículas de la retina que las mueven, recreando en ella la imagen. Este movimiento es transmitido de manera “hidráulica” por los nervios hasta la glándula pineal o H que es donde se recrea una vez más la imagen, a la manera de un calco en que cada punto es transmitido analógicamente (Descartes 2011, *Tratado del hombre*: 698ss.). Naturalmente este proceso puede entorpecerse también por causas mecánicas, o dos estímulos similares pueden ser fácilmente confundidos. Todo esto lleva a Descartes a dudar de las representaciones que obtenemos mediante procesos tan falibles. La realidad de las cosas, su verdadero ser, no es aquello que captamos mediante nuestros sentidos como características sensibles, *qualia*, sino que se trata de aquella información de los cuerpos que aparece a nuestra razón, a nuestra alma, por la “luz natural”. Este es el espacio matematizado y dispuesto que hemos descrito en el párrafo anterior, y las relaciones numéricas y geométricas pensables y analizables en ese marco. Todo lo material es una sola substancia, extensión, que desconoce límites reales entre objetos o entes. Para el mecanicismo no hay espacio vacío, todo está lleno de partículas, cada una con su posición, así el paso de una mesa a un libro que reposa en ella, y de éste al aire que está encima no es el paso de una substancia a otra. Solo son partículas contiguas que tienen propiedades mecánicas distintas y que se hallan dispuestas de esa forma y no de otra. La mesa, el libro y el aire, pensados como objetos diferentes, no es algo que conozcamos de manera corporal, sino sólo gracias a la capacidad intelectual de nuestra alma. La luz natural es uno de los atributos de la sustancia pensante:

no concebimos los cuerpos sino por la facultad de conocer que hay en nosotros, y no por la imaginación, ni por los sentidos, y que no los conocemos porque los veamos o los toquemos, sino únicamente porque los concebimos por el pensamiento, conozco con

¹⁷ Ver Descartes, *Tratado del hombre* 2011: 693-708

evidencia que no hay nada que me sea más fácil de conocer que mi espíritu. (Descartes 2011, *Meditaciones metafísicas*: 177)

De este modo, vemos que al otro polo de ese mundo mecánico nos encontramos con la *res cogitans*, la sustancia pensante. Incluso, la realidad extensa sólo es cognoscible, no como realidad física y material, sino solo como el esquema de esa geometría analítica aprehensible por la razón. En las *Meditaciones metafísicas*, Descartes se lanza en el proyecto de fundamentar las ciencias desde un fundamento nuevo. El mundo que vemos como tal gracias a nuestros sentidos, que se nos aparece, no es necesariamente el mundo que es. Descartes inicia un proceso en el que decide poner en duda todo aquello que no aparezca clara y distintamente como verdadero. Para Descartes este punto de vista objetivante resulta central. La objetividad consiste precisamente en esta visión de la extensión mecánica y el hecho que sólo es captable por el *cogito* (el yo pensante y consciente).

Charles Taylor, en su clásico *Las fuentes del yo* (2006) hace un apunte muy importante al notar que hay una diferencia central entre lo que podríamos llamar un “dualismo antiguo” y el dualismo cartesiano. Para Platón, "yo realizo mi verdadera naturaleza como alma supersensible cuando me vuelvo hacia las cosas supersensibles, eternas e inmutables" (Taylor 2006: 205), mientras que para Descartes no hay forma en la que el mundo material pueda relacionarse con la realidad suprasensible. En Platón es posible un ascenso epistemológico y ontológico desde lo sensible a lo inteligible. Para Descartes, por el contrario, aparece una fractura que se inaugura al concebir el mundo material como algo meramente mecánico; no hay una escalera que ponga al mundo material como un estadio inferior en la escalera del ser y lo comunique con lo superior en la filosofía cartesiana. Como se ha dicho, lo mecánico es algo inerte, incapaz de cualquier relación con lo suprasensible que no sea la posibilidad de que el *cogito* pueda captarlo, pensarlo: ya sea de una manera confusa, o con claridad y distinción. De esta manera, el pensamiento cartesiano hace crucial la distinción entre aquello que pertenece a la extensión, material y mecánica, y lo que no. Lo suprasensible sólo podría conocerse por el ejercicio de delimitar clara y distintamente a la *res extensa*, para que aquello que quede fuera de su definición y propiedades sea la *res cogitans*, la sustancia pensante:

El mundo material, en este caso, incluye el cuerpo, y llegar a ver la verdadera distinción requiere desvincularse de la habitual perspectiva encarnada, dentro de la cual la persona corriente tiende a ver los objetos que la rodean como si en realidad estuvieran clasificados por el color, la dulzura o el calor; tiende a pensar sobre el dolor o las cosquillas como lo

hace sobre sus muelas o sus pies. Es necesario objetivar el mundo, incluyendo en ello nuestros propios cuerpos, y eso significa lograr verlos de un modo mecanicista y funcional, de la misma manera que los vería un desinteresado observador externo (...) No obstante, también hemos de ordenar la comprensión que tenemos de la materia y dejar de pensar acerca de ella como el lugar de los acontecimientos y las cualidades cuya verdadera naturaleza sea mental. Y hacemos esto al objetivarla, es decir, al entenderla como «desencantada», como un simple mecanismo, desprovista de toda esencia espiritual o dimensión expresiva. (Taylor 2006: 206)

De esta manera, Descartes abre una brecha insalvable entre el cuerpo y el alma. "La claridad y la exactitud requieren que nos situemos fuera de nosotros mismos para observar desde una perspectiva desvinculada" (Taylor 2006: 217). De este modo, podemos apreciar cómo es que el alma parece adquirir plena integridad mientras que la materia sólo puede ser captada en tanto que extensión. No obstante, el proceso por el cual el alma llega a ser conocida es necesariamente un camino negativo que va, poco a poco, distinguiendo los elementos de ese mundo mecanicista objetivo, mediante la duda, para poder llegar a afirmarse por todo lo que está materia no es. El alma inmaterial no implica el reconocimiento del hecho de la separación entre lo sensible y lo suprasensible, sino que es el mismo proceso de captación de la realidad objetiva lo que termina constituyendo, a su vez, el ámbito subjetivo como el espacio puro de dicha captación: "la claridad". El punto de vista encarnado, así, necesariamente se rompe, la realidad aparece fragmentada entre dos ámbitos irreconciliables. El cuerpo queda también de lado de esa realidad objetiva, es un "mero cuerpo" que no puede albergar ni ser espacio de aparición de lo espiritual (Taylor 2006: 207). Taylor sostendrá que esto, además, configurará los términos en los que se establecerá la hegemonía del ámbito de lo racional ya que será la Razón quien, al captar de manera consistente el mundo de la extensión, asumirá esa consistencia como "certeza", y esa certeza como su principal valor. Todo eso al costo de que la extensión sea completamente inerte y no pueda romper esa consistencia. En otras palabras, lo extenso sólo se vuelve objeto para esa razón, desde un punto de vista teórico, e instrumento, desde un punto de vista práctico. Ya no se trata, como con Platón, de conocer el orden dado en el mundo, y volcarlo a las cosas humanas. Es la razón en su propia constatación de sí misma, sus patrones, sus órdenes, la que se vuelve regla suprema. En ella están todas sus metas y parámetros, no en otro lugar (Taylor 2006: 217-219).

Esos son los parámetros en los que Descartes emprende su tarea de refundación del conocimiento. De esta manera, en las *Meditaciones metafísicas* podemos ver cómo se embarca en este proceso negativo de esclarecimiento del *cogito* mediante la duda metódica. Lo primero, y que más fácilmente es puesto en duda por el filósofo son los

datos de los sentidos –en este nivel tenemos el argumento del sueño de la primera meditación, y también el de los autómatas¹⁸–. Posteriormente, pone también en duda la realidad de esencias y cualidades; y, finalmente duda de lo más seguro que tenemos hasta ese momento: la lógica-matemática –aunque para poder dudar de ella debe introducir un recurso extremo, el genio maligno–. Tras esa duda hiperbólica solo queda en pie la afirmación de que existe una alocución que se auto fundamenta: “yo existo”. Para Descartes se trata de una verdad apodíctica, la autocerteza de un pensamiento que se autofundamenta, pero que se ha quedado aislado de todo lo demás, del mundo, su cuerpo, su propia existencia cuando no concibe lo que piensa. El primer escollo que debe superar ese *ego* es el de su propio sostén en el tiempo más allá del momento de su alocución. En la tercera meditación Descartes necesita pensar un *cogito* supremo para sacar al *cogito* humano (finito) de ese hoyo de solipsismo en el que se encuentra metido. Dios aparece como esa infinita sustancia pensante, infinita realidad de la que procede todo y que instala en mí todo el aparato básico de ideas que me permiten concebir el mundo con la claridad de la “luz natural” (Descartes 2011, *Meditaciones metafísicas*: 189). Recibimos de esa sustancia infinita la capacidad de pensar, de acceder a la Razón, de entender argumentos, de poder experimentar la “claridad y distinción” que nos informa de que un pensamiento es verdadero; e incluso también (en última instancia) la capacidad de captar los estímulos sensibles y juzgar que el mundo de las sensaciones es tal y como lo experimentamos – como se ve, sobre todo en la “sexta meditación”–. De esa manera, como en el conocido ejemplo del trozo de cera (Descartes 2011, *Meditaciones metafísicas*: 175-176), Descartes le atribuye la más alta capacidad cognoscitiva, no a los sentidos, cuyas sensaciones son variables y mudables, sino al *cogito* que mediante esa “luz natural” puede captar la realidad de la extensión. Así opera el proceso de objetivación, pero Taylor señala que, aunque Descartes busca el *cogito* en su pureza, éste sólo puede aparecer como sujeto de algún tipo de predicado. El más importante de esos predicados es el “yo existo”, pero en general el *cogito* o alma es lo que está detrás de cada afirmación o enunciado, incluso de los sensibles o de la imaginación. “El alma cartesiana no se libera obviando la experiencia, sino objetivando la experiencia encarnada. Se diría que el cuerpo es objeto de inevitable atención para ella” (Taylor 2006: 207). Aún para hacer la abstracción objetivante el *cogito* aparece siempre necesitado de una relación a un exterior, ya sea existente, o al menos

¹⁸ Descartes nos dice que desde nuestro punto de vista no es posible discriminar entre personas con pensamientos propios y autómatas que se comportaran de manera similar. El cuerpo, que es todo lo que captamos mediante los sentidos es análogo e indistinguible de una máquina puramente mecánica.

pensable. El cuerpo es así un resto que siempre queda latente aun cuando más se le intenta borrar.

Desde el punto de vista cartesiano y su intento de separación quirúrgica de las dos sustancias resulta comprensible que sea muy difícil concebir la manera en la que ambas puedan interrelacionarse o actuar juntas. Por un lado, se tiene al *cogito* con su autocerteza solipsista y por el otro, la *res extensa* cerrada en sus movimientos perpetuos en medio del espacio matematizado. De hecho, si los pensamos juntos, parece imposible que haya un punto de contacto entre ambos, no obstante, lo hay: el ser humano, que es un *cogito* y no obstante es también extensión, cuerpo. Una vez más, es en la experiencia concreta del mundo donde tendrá lugar la necesidad de pensar en esta improbable unión. Así, no sorprende que lectores como Burman o la princesa Isabel de Bohemia digan que esta unión del alma y el cuerpo les resulte contradictoria y difícil de entender. La separación entre la *res cogitans* y la *res extensa* abrió un abismo en medio del cual quedaba flotando el ser humano, quien, de alguna manera conservaba cierta sensación de su unión, aunque fuera muy difícil abordarla con el pensamiento. Como se ha expuesto líneas más arriba, Ficino y otros encontraron la pista de esta unión en el encuentro de la intelección pura y la percepción física: el πνεῦμα φανταστικόν. Descartes aborda la cuestión de la unión, una vez más, partiendo de esa irreductible vivencia en primera persona que tenemos del mundo, de cómo el mundo en el que vivimos es a su vez un mundo sentido y pensado sin dejar de ser uno y cómo es que en nuestra propia experiencia tal unión aparece como lo más natural y obvia. Cuando es cuestionado por la dificultad de pensar en la unión del alma y el cuerpo tras la separación conceptual que se ha establecido, Descartes responde diciendo que, si bien él ha planteado un dualismo de sustancias, y se ha aplicado profundamente a establecer con certeza las diferencias, no hay que perder de vista que el ser humano es un ente “especial” ya que en él cuerpo y alma no están separados más que para efectos explicativos y que en realidad el hombre no es sino una unión íntima de ambas (Descartes 2011, *Correspondencia con Isabel*: 557-558).

Vayamos por partes. En las *Meditaciones metafísicas* Descartes nos dice:... del solo hecho de que conozco con certeza que existo, y de que sin embargo no noto que ninguna otra cosa pertenezca por necesidad a mi naturaleza, sino que soy una cosa que piensa, concluyo muy bien que mi esencia consiste sólo en que soy una cosa que piensa, o una sustancia cuya esencia toda, o cuya naturaleza, no es sino pensar. Y aunque tal vez (o mejor, con certeza, como lo diré muy pronto) tenga un cuerpo al cual estoy unido de manera muy estrecha; sin embargo, como tengo, por un lado, una idea clara y distinta de mí mismo en cuanto soy una cosa que piensa y no extensa, y como, por el otro, tengo una idea distinta del cuerpo en tanto que es sólo una cosa extensa y que no piensa, es cierto

que ese yo, es decir, mi alma, por la cual soy lo que soy, es entera y verdaderamente distinta de mi cuerpo, y puede ser o existir sin él. (Descartes 2011, *Meditaciones metafísicas*, 211)

Este fragmento parece sustentar una visión radicalmente dualista en la que cada una de las sustancias aparecen irreconciliables. Aparentemente tenemos una separación radical e irreconciliable. Sin embargo, en la *Correspondencia con Isabel*, Descartes intenta aclarar la perplejidad en la que ha quedado la princesa respecto a la cuestión de la unión del alma y el cuerpo. Para comprender mejor esto debemos distinguir entre la idea del cuerpo y el cuerpo mismo según nos indica María Teresa Aguilar: “primeramente, diríase que la preeminencia de una mente pensante obnubila y arrincona a la idea de cuerpo, no al cuerpo mismo” (2010: 764). En otras palabras, debemos hacer una distinción entre la aproximación teórica la idea de cuerpo que solo es captada por el entendimiento, y la experiencia vivencial de la corporalidad que nos es dada de manera más compleja y confusa a través de la experiencia. Desde la primera meditación Descartes intenta separar el reino de las ideas de aquel de las vivencias y trata de establecer las primeras con la mayor claridad y distinción gracias a que estas solo las capta el *cogito*, aquel que puede conocerse mejor a sí mismo y a sus contenidos. Por su parte, las vivencias nos vienen tanto del cuerpo como del pensamiento y sus contenidos no pueden ser fácilmente delimitados, por lo tanto, lejos de ser contenidos claros y distintos se trata de contenidos confusos. El pensamiento –y en concreto el entendimiento– conoce a través de *ideas* que son imágenes operativas del mundo objetivado: “se encuentra en mí una cierta facultad pasiva de sentir, es decir, de recibir y de conocer las ideas de cosas sensibles; pero me sería inútil y no podría servirme para nada de ella, si no hubiera en mí, o en otro, otra facultad activa capaz de formar y producir esas ideas” (Descartes 2011, *Meditaciones metafísicas*: 211-212)¹⁹. Ahora, para abordar la reflexión sobre la composición del ser humano, tenemos en nosotros tres ideas que son primarias al respecto: la idea de que tenemos un cuerpo, la idea de que somos un alma y la idea de la unión de ambas (Descartes 2011, *Correspondencia con Isabel*: 554-557). En este punto es la imaginación aquella facultad del pensamiento que nos permite conocer el mundo exterior. Además, es

¹⁹ Resulta especialmente interesante la distinción que hace Descartes entre los actos del pensamiento y los contenidos de este. Acá tenemos la aparición de un pensamiento proto-fenomenológico, ya que el autor puede “poner entre paréntesis” esos contenidos, para centrarse en los procesos que hacen posible esos contenidos. De ahí que podamos establecer claramente la diferencia entre ideas confusas que vienen del cuerpo y los sentidos, y las ideas depuradas del puro entendimiento. En estas últimas, se despojan las cualidades secundarias y se piensa el mundo extenso desde la pura objetividad formal y matemática.

ella quien integra en sí misma, como facultad perceptiva, la vivencia más íntima del cuerpo propio:

cuando considero con atención lo que es la imaginación, encuentro que no es otra cosa sino una cierta aplicación de la facultad de conocer al cuerpo que le es íntimamente presente y que por lo tanto existe. (Descartes 2011, *Meditaciones metafísicas*: 206)

La imaginación se distingue claramente del entendimiento ya que uno no necesita al cuerpo para concebir ideas intelectuales. No obstante, la imaginación, siendo la facultad de las imágenes, necesita de ese mundo sensible, de sus contenidos y de su forma de presentarse; y desde esa “necesidad” permite experimentar, tan claramente como este oscuro asunto lo permite, la unión de ambas sustancias.

...el alma sólo puede concebirse mediante el entendimiento puro; el cuerpo, es decir, la extensión, las formas y los impulsos que lo mueven, puede también conocerse sin más ayuda que la del entendimiento, pero es preferible que en ayuda del entendimiento acuda la imaginación; y, por fin, las cosas que atañen a la unión del alma y el cuerpo sólo se conocen de forma muy oscura con la única ayuda del entendimiento, y otro tanto sucede si la imaginación ayuda al entendimiento. *Mas los sentidos las dan a conocer con gran claridad. De ahí que a quienes no filosofan nunca y no usan nunca sino de sus sentidos, no les quepa duda de que el alma mueve el cuerpo y el cuerpo influye en el alma, pero los consideran a ambos como una sola cosa, es decir, conciben su unión, pues concebir la unión que existe entre dos cosas equivale a concebirlas como una sola.* (Descartes 2011, *Correspondencia con Isabel*: 557-558, cursivas nuestras)

Resulta interesante esta cita, ya que en ella Descartes parece rehabilitar el papel de la vivencia concreta y la sensibilidad en la obtención de conocimientos. Independientemente de los contenidos de los sentidos y la vivencia, ésta nos dice algo (en su lenguaje oscuro y confuso) que queda fuera de las ideas claras y distintas del entendimiento. Se nota que hay una cierta tensión entre el proyecto de fundamentación del conocimiento y su método analítico en las *Meditaciones metafísicas*, y la forma en la que debe ser abordada la cuestión de la unión del alma y el cuerpo, como se revela en su *Correspondencia con Isabel*. Ante esa cuestión, la imaginación y las sensaciones corporales tienen que venir en auxilio de las ideas, para (irónicamente) “aclararlas”.

... no hay nada que esa naturaleza me enseñe de manera más expresa, ni de forma más sensible, sino que tengo un cuerpo que está indisuelto cuando siento dolor, que tiene necesidad de comer o de beber cuando tengo los sentimientos de hambre o de sed, etc. Y por lo tanto no debo de ninguna manera dudar de que en ello haya cierta verdad. La naturaleza también me enseña por esos sentimientos de dolor, de hambre, de sed, etc., que no estoy solamente alojado en mi cuerpo como un piloto en su navío, sino que, más allá de ello, estoy unido a él muy estrechamente, y confundido y mezclado de tal manera que compongo con él como un solo todo. Porque si no fuera así, cuando mi cuerpo es herido no sentiría por ello dolor, yo, que no soy sino una cosa que piensa, sino que percibiría esa

herida mediante el solo entendimiento, como un piloto percibe mediante la vista si algo se rompe en su barco; y cuando mi cuerpo tiene necesidad de beber o de comer, conocería simplemente eso mismo sin ser advertido de ello por sentimientos confusos de hambre y de sed. (Descartes 2011, *Meditaciones metafísicas*: 211-212)

Descartes nos está diciendo que es en la experiencia misma que tenemos del mundo en la que el cuerpo (y con él, el mundo sensible) se nos hace presente con mayor fuerza, aunque sin mucha claridad intelectual. Se aprecia así mejor lo que veíamos con Taylor, que el cuerpo es un resto en Descartes. En su afán objetivador el pensamiento constantemente vuelve sobre él, aunque con el afán de transformar la experiencia en objetividad, ideas puras del entendimiento. Mientras que cuando uno simplemente vive y experimenta, nos aparece una experiencia mucho más clara de ese cuerpo, más vívida, aunque también perdemos la claridad y distinción de la idea del cuerpo. En este punto, y tras revisar esto, nos puede asaltar la duda de si Descartes era, tal cual, un dualista en sentido estricto, o de sí, como los renacentistas, concede al espacio de la unión del alma y el cuerpo un estatus especial. Acaso, ¿hay en Descartes una suerte de rezago de la tradición renacentista de la que se quería distanciar, aunque completamente depurada de entidades espirituales que existan o se manifiesten en el mundo?

Podemos ver que, en Descartes, así como en Aristóteles y en Ficino, con el dualismo llega una preocupación por el estatus de la experiencia sensible misma. En Descartes, la sensibilidad que se pone en juego en esa experiencia natural de lo sensible a través del cuerpo nos permite ver que hay un espacio fenomenológico en el que necesariamente ambas sustancias son una, se manifiestan como tal, y que la separación es más bien un artificio intelectual –aunque esto solo aplique al ser humano que es el único en que se unen pensamiento y extensión–. De esta suerte, cuando Isabel le dice que ella se siente incapaz de concebir la manera en la que el alma inmaterial afecta y mueve al cuerpo. Dadas las premisas de que solo el alma piensa, que solo ella tiene iniciativas libres que introducen variables en medio de los movimientos deterministas de la extensión, ¿cómo podría ser que el alma interviene y causa efectos mecánicos en el cuerpo?, ¿cómo puede dar, el alma, instrucciones o información a un cuerpo que no tiene razón, si el alma tampoco tiene extensión para afectar físicamente a dicho cuerpo? (Descartes 2011, *Correspondencia con Isabel*: 556) –Descartes no tiene reparos para consentir a Isabel concebir el alma como dotada de cierta extensión para así hacer comprensible la idea de cómo ambas sustancias interaccionan (2011: 559). Incluso, en *Las pasiones del alma* y en el *Tratado del hombre*, detallará, en el marco de su concepción mecanicista del mundo,

una sede extensa para alma que llamará “glándula H” o “glándula pineal” gracias a quien se abre la posibilidad de una interacción física entre el alma y el cuerpo (Descartes 2011, *Las pasiones del alma*, 476ss.; Tratado del hombre, 681ss.). En estos textos Descartes caracteriza el alma como: “una, inextensa, indivisible y habitando todo el cuerpo como una unidad pese a que el cuerpo es divisible él mismo” (Descartes 2011, *Las pasiones del alma*: 475-476). La glándula pineal es donde esta alma tiene su centro de operaciones. El cuerpo-máquina es movido gracias a que esta glándula puede bombear un fluido especial (*espíritus animales*²⁰) a través de los nervios para mover los músculos, de la misma manera, en ella se inscriben las imágenes sensoriales ya que los sentidos son “movidos” por el mundo y este movimiento imprime esas imágenes en la propia glándula de la misma manera en la que una aguja “graba”, de manera analógica, el sonido en un disco de vinilo. En los textos mencionados Descartes desarrolla cómo es que la glándula pineal opera como soporte “analógico” de los sentidos con un exquisito detalle respecto al mecanismo, pero no deja, sino más que indicada, la cuestión de cómo es que el alma inextensa se vincula con ella y con el cuerpo. Aparentemente, Descartes no pudo salir de su perplejidad respecto a esta unión y a la brecha que él ha abierto con su dualismo, y como vimos más arriba, piensa esa unión como un momento fenomenológico al que aún no parece saber bien dónde colocar en su mundo de dos substancias.

I.4. El monismo funcional de Locke

Descartes se nos suele presentar como el paradigma de pensador dualista, sin embargo, hemos visto cómo, para él, el problema de la unión de la mente y el cuerpo se sigue manifestando como una instancia importante a considerar. Desde Descartes el mecanicismo se convierte en la regla para toda concepción de la física. Hablar de espíritus o materias vivientes empieza a sonar anticientífico y a resonar con connotaciones animistas. Toda la física de la modernidad seguirá este paradigma, aunque veremos algunos ajustes (como el desarrollo del concepto de fuerza por Newton). En las cartas a Isabel vemos que el espacio de la percepción aparece como un resto que no puede ser eliminado. Queda un asombro respecto a cómo es que interactúan las dos substancias cartesianas entre sí ya que es evidente que en la percepción y el movimiento la experiencia

²⁰ En consonancia con los estudios médicos de Descartes, los espíritus animales son materiales, un fluido derivado de la sangre que se traslada por los nervios moviendo así el cuerpo.

común de las personas pone de manifiesto, al menos, un contacto entre ambas substancias. En Descartes la división tajante entre *res cogitans* y *res extensa* tiene una consecuencia adicional: la *res extensa* se convierte en una única substancia que reemplaza a la multiplicidad de substancias que propuso Aristóteles y sus seguidores. Para Aristóteles cada *ousía* tenía una materia y una esencia sobre la que podían plasmarse los accidentes. Esto permitía que cada una de ellas se individualizara, tuviera características propias y además pueda ser clasificada en géneros para el conocimiento. Cada una de esas substancias tenía una serie de cualidades sensibles, *qualia*, que hacían posible su individuación, identificación y clasificación. Por su parte Descartes, en las *meditaciones metafísicas*, vuelve irrelevante el conocimiento de estas *qualia*, a las que llama cualidades secundarias. Dado que cada una de las sensaciones que nos informan de ellas dependen del cuerpo, y el cuerpo era objeto de duda, no podían ser consideradas insumos de un conocimiento certero. La única certeza que tenemos es la del yo, el *cogito*, y a través de ella sólo aquellos contenidos que pueden ser captados por el entendimiento. Desde la perspectiva del *cogito* la extensión no consiste en cualidades sensibles (secundarias) sino solo de aquellas llamadas primarias. Las cualidades primarias son, en suma, aquellas cualidades de un cuerpo que pueden ser medibles, es decir, que pueden ser traducidas a números operables por la racionalidad lógico-matemática que constituye al *cogito*. Por lo tanto, ya no hay múltiples objetos con cualidades propias, lo que tenemos es una masa de relaciones mensurables cuya naturaleza es substancialmente la misma. Los objetos ya no se distinguen por sus cualidades sino sólo por su número.

Descartes sostuvo que el mundo material está constituido por substancias que se definen solo en términos de propiedades matemáticas o cuantitativas (o “cualidades primarias”). Descartes expresó esa tesis afirmando que la esencia de la substancia material es la extensión o tridimensionalidad de tal modo que las únicas propiedades de una substancia material son el tener un volumen de determinada magnitud, el tener una forma (geométrica) y el moverse o estar en descanso. De esta tesis se sigue que las *substancias* materiales pueden diferir en número, pero no en tipo. (Nathan 1978: 81)

El entendimiento es la instancia en la que estas cualidades cobran relevancia y es por esa razón que en él solemos hablar de un radical dualismo metafísico. De esa manera la *res cogitans* toma todo el protagonismo al convertirse en el único marco en que puede manifestarse tanto ella misma como la substancia extensa. Esto podría acercarnos a un fenomenalismo si no fuera porque Descartes se esfuerza por argumentar que la substancia extensa efectivamente existe y no es sólo producto del alma. Sin embargo, quedan sobre él flotando temores de que su filosofía podría conducir a alguna versión de un solipsismo

en el que la substancia pensante lo abarque todo. Es contra estos temores, entre otros, que Locke se levanta con una versión empirista del pensamiento que venimos considerando.

La postura de Locke intenta desde un principio distanciarse de la de Descartes. Si bien Descartes apuesta por esa *res cogitans* que llega al mundo con una serie de capacidades innatas para conocer el mundo y la extensión –como las ideas–, Locke pretende volver a poner el acento en el mundo externo y la percepción sensorial que tenemos de él. Para Locke el mundo está compuesto de cosas que nosotros conocemos mediante las impresiones que sus cualidades dejan en nosotros a través de nuestros sentidos. Él considera que no existe nada innato en la mente y que todo contenido que llega a ella no es sino producto de una impresión sensible o una operación reflexiva hecha con las ideas del primer tipo. Las primeras ideas, las que están vinculadas directamente con las impresiones sensibles son consideradas ideas simples, mientras que aquellas que no tienen ahí su origen sólo pueden encontrarlo en esas operaciones reflexivas, manipulando y combinando diversas ideas simples lo que las hace ideas complejas. Para Locke la mente es una *tabula rasa*, una hoja en blanco, un receptáculo vacío en el que solo pueden inherir las impresiones sensibles que nos dan noticia de los objetos del mundo consciente (Locke 2005, *Ensayo sobre el entendimiento humano*: Libro II, Cap. I, §2). Esto ya resulta interesante. Con la tesis de la *tabula rasa*, Locke lleva el proceso de objetivación que vimos en Descartes un paso más allá. No solo se separa definitivamente el mundo captable de la instancia captadora, sino que además se le quita a esa instancia captadora (la mente, el alma, el espíritu) toda posibilidad de poner algo de sí en el mundo que capta. El *cogito* cartesiano poseía una serie de características innatas que le permitían captar el mundo como extensión y sólo como extensión –esa substancia comprendida solo por sus cualidades primarias–. Si ese *cogito* no captaba las cualidades secundarias era porque no podía deducirlas de su propia naturaleza. En otras palabras, él era la medida de lo que era pensable y lo que no. Por su parte, Locke hace que la mente sea eminentemente pasiva respecto al mundo, que se vuelva transparente a él. La mente no es otra cosa que una inacabable colección de impresiones, todas venidas de la experiencia. Con Descartes aparece el problema de la unión entre el alma y el cuerpo como un problema central e irreductible. En Locke ese problema se atenúa ya que la mente, como tal se hace transparente al mundo y la extensión, reflejando prístinamente los objetos, sin dejarse percibir, ni poner de sí ningún contenido –¿qué contenido podría poner si no hay en ella nada que no sea producto de los sentidos? –. El misterio que pudiera haber entre la

representación y la realidad se diluye al hacerse la representación meramente un reflejo del mundo; un reflejo, además, confiable. De esta manera, tenemos que el mundo objetivo –sus objetos y sus impresiones sensibles– toman completamente el centro del escenario y desalojan por completo al espíritu que no es sino el espacio supuesto y neutro en el que estas impresiones inhiere.

Vayamos por partes. Como todos sabemos, Locke está en contra de la noción de que existan alguna forma de ideas innatas:

me parece casi contradictorio decir que hay verdades impresas en el alma que ella no percibe y no entiende, ya que, si algo significa eso de estar impresas, es que, precisamente, ciertas verdades son percibidas, porque imprimir algo en la mente, sin que la mente lo perciba, me parece apenas inteligible. (...) Decir que una noción está impresa en la mente, y al mismo tiempo decir que la mente la ignora y que aún no la advierte, es tanto como reducir a nada esa impresión. De ninguna proposición puede decirse que esté en la mente, de la cual ella no tenga aún noticia, de la cual no sea aún consciente. (2005: Libro I, Cap. II, §5)

Locke en esta parte está afirmando que no puede haber idea innata ya que las ideas solo pueden existir como producto de una impresión sensible. Una idea sin la consciencia de la percepción de esa idea quedaría reducida a la nada. De esta manera, el alma, o la mente, estaría quedando reducida a ser solo un mero almacén de ideas. Esta transparencia la hace desaparecer como espacio dinámico y la deja solo como espacio de tránsito desde la “realidad” hacia las ideas mismas. Este empirismo radical no dejará de meter a Locke en problemas dado que al asumir que no existe ningún tipo de idea innata elimina la posibilidad de conocer algo que no venga de la experiencia misma. Para Locke sólo podemos tener ideas simples e ideas complejas. Las simples son las que devienen de una impresión en concreto, mientras que las complejas son las que se forman operando con distintas ideas simples. Las ideas simples no son otra cosa que meros datos sensibles, *sense data*, que inhiere en nuestra mente y le dan la forma. No obstante, si asumimos este empirismo en toda su radicalidad no podíamos reconocer ni siquiera los objetos sobre los que posamos los ojos. Una taza vista con distintas luces produce en mí una multiplicidad casi infinita de impresiones sensibles, de la misma manera que si la veo desde distintas posiciones. Cada impresión es singularísima, y eso supone un problema porque bajo ese supuesto no puedo construir ningún tipo de conocimiento.

Locke postula a los “objetos de la sensación” como uno de los orígenes de las ideas. Nos dice que “nuestros sentidos, que tienen trato con objetos sensibles particulares, transmiten

respectivas y distintas percepciones de cosas a la mente según los variados modos en que estos objetos los afectan y es así como llegamos a tener las ideas que tenemos” (2005: Libro II, Cap. 1 §3). Nosotros captamos las cualidades de los objetos a través de nuestros sentidos. De cada cualidad nosotros podemos formarnos una idea simple. Un objeto sensible se da por la forma en la que coordinamos las distintas ideas simples en una idea que las unifique y les dé entidad. De esta cita cabe la pregunta de a qué puede estarse refiriendo Locke por “objeto”. Nuestro autor no establece cómo se llega a esos objetos, postula su existencia asumiendo que ésta se da y que estos objetos son el origen de las percepciones sensibles.

Locke va a introducir en su pensamiento la noción de “substancia”. Como sabemos una substancia se define por ser aquello que “permanece debajo”; aquello que existe por sí mismo y que es el requisito para la existencia de sus accidentes. Si queremos pensar en un mundo de objetos existentes, se vuelve necesario pensar en substancias que sean el substrato en el que inhieran las cualidades que captamos a través de los sentidos. Es necesario condensar y poder hacer que las distintas impresiones se combinen en cierto punto conformando objetos y seres, de la misma manera en que es necesario establecer una unidad para la entidad en que inhieren todas esas dadas. Sin embargo, esto no es algo que se deduzca de una argumentación hecha por Locke, sino es algo que se tiene que dar por supuesto.

Un objeto es para Locke una substancia en tanto es aquello en que se fijan todas las cualidades que percibo de él por mis sentidos. Cada objeto necesita tener una realidad substancial ya que, a diferencia de Descartes, Locke hace de las cualidades sensibles parte central de las características de cada objeto. Con Aristóteles teníamos muchas substancias, cada objeto era una *ousía* que poseía en sí misma materia y forma, así como cualidades esenciales y accidentes. Descartes, por su parte, defiende un dualismo muy claro al defender que solo hay dos tipos de substancia: una substancia pensante y una substancia extensa. Los distintos objetos que componen el mundo material de Descartes sólo difieren entre sí numéricamente. Ya que hemos quitado las cualidades sensibles de la ecuación, como componentes esenciales de la materia solo quedan las cualidades primarias que son numéricas. Desde el punto de vista cartesiano los distintos objetos no difieren entre sí de manera esencial, sino sólo numéricamente. Es la geometría, la masa y otras cualidades mensurables lo que separa a los objetos entre sí y no hay ninguna diferencia entre ellos

respecto a sus cualidades secundarias. Descartes así, no necesita más que una sola substancia para pensar en toda la extensión. Una substancia extensa, una substancia pensante y el problema de su relación en el ser humano: ese es el dualismo cartesiano. ¿Cómo es, entonces, que Locke entiende la noción de substancia para pensar en los distintos objetos que componen la realidad?

La idea de substancia no es innata (...) no [la] podemos tener por vía de sensación o reflexión. Si la naturaleza se hubiera preocupado por proveernos de alguna idea, bien podríamos esperar que fuera ésta la de substancia, puesto que por nuestras propias facultades no podemos procurárnosla nosotros mismos. Empero, vemos que, por el contrario, puesto que esta idea no la tenemos por las vías por donde llegan a nuestra mente otras, en realidad no la poseemos como una idea clara; de tal suerte que la palabra substancia no significa nada, a no ser una incierta suposición de no sabemos qué (...) idea, que consideramos el ser el *substratum* o sostén de aquellas ideas que sí conocemos. (2005: Libro I, Cap. IV, §18)

La substancia para Locke no es algo conocido, aparece como una noción oscura producto de la necesidad de ese *substratum* para las ideas venidas de la sensibilidad o de la reflexión. Hace referencia a “una incierta suposición de no sabemos qué idea”. Ese *substratum* incierto es lo que configura los objetos al ser el supuesto soporte en que se fijan todas las cualidades que son incorporadas como ideas de objetos. Locke está intentando componer una visión del mundo cómo si éste estuviera compuesto de objetos que son percibidos y que instauran la mente como el conjunto de ideas que de estos objetos emanan en la percepción. Para que esto sea posible, sin caer en una visión puramente fenomenalista, es necesario pensar en estas cualidades sensibles como inhiriendo en algún tipo de substrato que les de existencia más allá del mero hecho de la percepción. Substancia no es un concepto que nazca naturalmente de la reflexión empirista de Locke, sino que es un postulado oscuro lanzado para evitar que esos planteamientos caigan en alguna forma de interpretación antirrealista del mundo. Locke nos dice que sería ventajoso si pudiéramos tener esa idea (2005: Libro I, Cap. IV, §18) y lo es porque de no tenerla nos acercamos al *esse est percipi*, a un idealismo fenomenalista como el de Berkeley²¹. No puede ser afirmada como una idea innata, dada la postura empirista que adopta, pero sería deseable que así fuera. Se supone que alcanzamos a

²¹ También podemos ver que la noción de substancia nos puede llevar a enfocar el mundo desde la perspectiva de un realismo ingenuo al asumir, sin más, que hay objetos y que los objetos son lo que percibimos de ellos.

conocer de la substancia gracias a que es necesario que en algo inhieran y cobren unidad las distintas percepciones que puedo tener de un objeto. Como dice Nathan:

(...) la razón porque cual los argumentos de la inherencia y unidad que Locke utiliza lo conducen a sostener que la substancia es incognoscible por ser una cosa carente de cualidades es que, dado que él no tiene una distinción entre propiedades accidentales y esenciales, son todas las propiedades o cualidades las que requieren ser soportadas y unificadas y, consecuentemente, no hay propiedades o cualidades restantes que puedan caracterizar al substrato o substancia. Conviene destacar aquí que para Locke el substrato es una cosa existente, un ente, aun cuando carece de cualidades o determinaciones, porque si el substrato ha de tener la función de soportar o conferir existencia a las cualidades, y la función de conferir unidad por ser una cosa en la cual ellas inhieren, tiene que ser alguna cosa existente. Y, claramente, si ese substrato es una cosa existente carente de cualidades o determinaciones se convierte en un “no sé qué” (Nathan 1978: 85)

A diferencia de Aristóteles para quien una substancia estaba compuesta por cualidades esenciales y accidentales, y eran las primeras las únicas que definían lo que era esa substancia y su lugar dentro de la clasificación del cosmos, Locke pretende crear una argumentación en base a la pura percepción y construir objetos en base a una reunión de ideas. No hay forma de discriminar qué ideas son esenciales y cuáles accidentales, entonces nos quedamos solo con puras percepciones por un lado y la necesidad de la unidad y soporte por el otro. En otras palabras, nos quedamos entre la espada del *esse est percipi* y la pared de la necesidad de una instancia de reificación en la que esas percepciones se conviertan en objetos, *res*. No obstante, esa instancia sólo puede ser supuesta, porque, en el afán de construir un empirismo estricto, Locke ha despojado a esa substancia de cualquier determinación, de cualquier instancia en la cual ésta pueda ser deducida naturalmente de las percepciones mismas. De esta manera, la substancia se vuelve la completa transparencia entre las percepciones y los objetos, es la reificación de la percepción misma y la asunción de que el mundo que experimentamos, esas cualidades que captamos son ellas mismas elementos reales que existen fuera de esa percepción e independientemente del acto de la percepción.

Para Locke hay dos tipos de substancia y no dos substancias como para Descartes. Como en Aristóteles cada objeto constituye una substancia, ahora, Locke distingue las substancias espirituales de las substancias materiales. De manera congruente con el camino iniciado con Descartes, se nos mencionan dos instancias cuando nos referimos al ser humano. Su cuerpo constituye una substancia material, mientras que su mente, el espacio donde inhieren las ideas, se constituye como una substancia espiritual.

La idea de las sustancias espirituales es tan clara como la de las sustancias corporales (...) también podemos forjar la idea compleja de un espíritu inmaterial por medio de las ideas simples que hemos recibido de aquellas operaciones de la mente que a diario experimentamos en nosotros mismos (...) juntando las ideas de pensar, de percibir, de libertad y de la potencia de moverse y de mover otras cosas alcanzamos una noción tan clara de las sustancias inmatrimales como la que tenemos de las sustancias materiales (...) cada acto de la sensación, si lo consideramos debidamente, nos ofrece una visión igual de ambas partes de la naturaleza: lo corporal y lo espiritual. Porque, a la vez que conozco, al ver o al oír, etc., que hay un ser corporal fuera de mí, es decir, el objeto de esa sensación, también conozco, con mayor seguridad, que hay dentro de mí un ser espiritual que ve y que oye. (2005: Libro II, cap. XXIII, §15).

Tenemos dos instancias claramente marcadas, una es la que corresponde a los objetos corporales que captamos por medio de los sentidos y otra es la que corresponde a la instancia en la que tiene lugar esa captación. Aunque Locke nos dice que la idea de esa sustancia espiritual es tan clara como la de la sustancia material, nos estamos enfrentando a las mismas dificultades que ya habíamos visto con la noción de sustancia en general. Cabe preguntarse si Locke, al mencionar que el acto de sensación nos informa a la vez del objeto percibido y del espíritu percipiente, ¿hasta qué punto está siendo consciente del momento fenomenológico de la percepción? Aparentemente habría algo de consciencia de lo que significa percibir como la instancia de la unión de las dos sustancias en el ser humano; sin embargo, para Locke la sustancia espiritual es también un “no sé qué” que no tiene característica adicional a ser el mero receptáculo de las ideas que provienen de la percepción. Al no poder establecer cualidades distintas que nos permitan establecer las características definitorias, tanto de las sustancias materiales como de la sustancia espiritual, no es posible distinguir ambos tipos de sustancia por sus cualidades intrínsecas, sino meramente por distinguirse objetivamente como las instancias en las que inhiere distintas cualidades perceptibles. La esfericidad y el color blanco de un balón son captadas por los sentidos. Ambas son características de un objeto y postulo la existencia de una única sustancia a la que sean coextensivos: la blancura y la esfericidad. Mientras que yo capto esas cualidades asumo que la blancura que capto y la esfericidad que capto, así como las cualidades de otras sensaciones, pertenecen a un mismo captador. De esa manera postulo la existencia de una sustancia espiritual. Lo curioso es ver hasta qué punto distinguimos la blancura y esfericidad del balón, de aquella que es captada por el espíritu, ya que ese espíritu no quita ni añade nada, no tiene ninguna característica propia, solo recibe la idea y la almacena. Cada idea es atómica y lo mismo la atribuimos a las sustancias materiales como a la sustancia espiritual. Naturalmente, el acto captador nos pone ante la necesidad de un objeto y un sujeto, ambas son las caras

que necesita este esquema y eso es lo que nos lleva a postular dos sustancias; sin embargo, una vez más, eso no se desprende de la argumentación misma, sino de la necesidad de armonizar el empirismo lockeano con estas otras ideas que forman parte ineludible de su sentido común.

El espíritu consta principalmente de dos ideas: el pensamiento y la voluntad, a la que pertenece la movilidad, la capacidad de mover al cuerpo (2005: Libro II, cap. XXIII §18). En el §21 del mismo capítulo, Locke nos dice que el espíritu se mueve con el cuerpo. Esto aparentemente es contradictorio con nuestra impresión habitual de que el espíritu es inmaterial e inextenso, no obstante Locke nos dice que el espíritu está “*ubi* y no *en loco*”, en otras palabras, que, si bien no tiene un lugar en el espacio, acompaña al cuerpo y está donde éste. Cuando se intenta distinguir ambas sustancias nos dice que: “nuestra idea de cuerpo es una sustancia extensa sólida que es capaz de comunicar movimiento por impulso, y la idea que tenemos de nuestra alma, como espíritu inmaterial, es la de una sustancia que piensa y que tiene el poder de provocar movimiento en el cuerpo, por voluntad o por pensamiento” (§22) Aparentemente hay un dualismo, son dos tipos de "sustancia" de los que estamos hablando. Aunque hay que recordar que para él la sustancia es algo profundamente desconocido. Visto esto así, notamos que este dualismo es un pseudo dualismo, que, si bien distingue ambas sustancias e intenta dar cuenta de sus interacciones, las funde en el desconocimiento. Bien. Finalmente, todo lo que hay con certeza es Idea, percepción y cualidad. La cuestión es por qué no se vuelve un inmaterialista o un fenomenalista como Berkeley o Kant. Eso podría deberse a los prejuicios de Locke y a su necesidad de plantear su empirismo como un realismo. Más adelante, en §23, Locke nos dice que “la cohesión de las partes sólidas en el cuerpo es tan difícil de ser concebida como el pensamiento en el alma”. La sustancia espiritual no es más conocida por ser más evidente de lo que creíamos, es la sustancia material la que realmente es más difícil de conocer, tanto que puede llegar a ser tan oscura como la sustancia espiritual. Esta idea se refuerza al decirnos en §28 que “me parece que las ideas que tenemos acerca del espíritu son igual en número y en claridad a las que tenemos del cuerpo, ya que las sustancias, de lo uno y de lo otro, nos son igualmente desconocidas”. Locke empieza a avizorar lo que más adelante se convertirá en el escepticismo de Hume: en el afán del proyecto moderno de conocer objetivamente el mundo cada vez con más claridad y distinción, el empirismo radical parece conducirnos a la oscuridad y a la imposibilidad de tal conocimiento.

Taylor, en *Las fuentes del yo*, titula el capítulo dedicado a Locke como “Locke: El yo puntual”. Más arriba hemos visto cómo el camino emprendido por Descartes es el camino de la objetivación de la realidad. En Locke podemos ver cómo ese camino se aplica radicalmente al sujeto. Objetivar es tomar el control, consiste en neutralizar una instancia de la vida y quitarle su eficacia normativa para nosotros. “Si tomamos una esfera del ser en la cual hasta ahora el modo de ser de las cosas ha establecido normas o criterios para nosotros, y adoptamos ante ella una postura nueva considerándolo neutra, diremos que la objetivamos” (Taylor 2006: 224). Al objetivar la naturaleza está deja de ser objeto de veneración y reverencia para convertirse en una existencia neutral que está a merced de nuestras manipulaciones. Por su parte, Locke objetiva al sujeto al hacernos capaces de concebirlo enteramente desde la perspectiva de la tercera persona. Desde su perspectiva empirista, el ser humano ya no tiene nada innato, ni nada que lo acerque naturalmente a la verdad. Descartes aún había mantenido que la razón innata en los seres humanos, expresada en las ideas matemáticas o en la idea de lo eterno e infinito, suponía una suerte de “firma” del creador de todo, quien dejaba en nosotros tales ideas como una capacidad natural de tender hacia la verdad misma del mundo. Locke rompe con esa noción estableciendo una interpretación completamente antiteleológica de la subjetividad humana. Ahora no tendemos hacia el saber o el bien. Somos el producto de la colección fortuita de ideas con las que nos vamos topando (Taylor 2006: 230). Somos, principalmente un entendimiento pasivo que recibe ideas de objetos de manera atómica. Nosotros no podemos destruir una idea simple. Este “atomismo de la mente” supone para Locke una reificación de la mente. En primer lugar, porque para él la mente está constituida a partir de estas ideas simples ensambladas como ladrillos (Taylor 2006: 231). Locke “En otra imagen reificante equipara al cerebro a ‘esa sala de recepciones de la mente’, y en otra a un ‘cuarto oscuro’” (Taylor 2006: 231) Para Locke la mente es una entidad que se produce por la adición de estos bloques, ideas simples, y sus procesos. “los átomos existen en un proceso cuasi mecánico, una especie de grabado en la mente a través del impacto sobre los sentidos. Las ideas ‘se producen... por la operación de partículas insensibles sobre nuestros sentidos’ (...) Una buena parte de los ensamblajes de esos átomos se explica por un proceso de asociación cuasi mecánico” (Taylor 2006: 233) Esta reificación de la mente consiste en la desvinculación radical del proceso de captar una idea respecto de la idea misma. La mente sólo es un receptáculo de estas ideas que no interviene en nada en ellas. La mente se vuelve así un algo formado por esos bloques que pueden ser conocidos de manera discreta. Estas ideas son el resultado de estos procesos

“cuasi mecánicos” tanto en la manera en que llegan a la mente como en la manera en que operan una vez en ella.

Resulta especialmente interesante tomar en cuenta el trabajo que hace Locke en su intento de definir aquello que hace que una persona sea esa persona y no otra, en sus trabajos sobre la identidad personal. En el marco de su empirismo, hemos visto que las únicas ideas atómicas que podemos tener de manera incontrovertible son las ideas simples basadas en elementos de nuestra experiencia. Como es notorio, la idea de que algo se conserve a sí mismo y dure en el tiempo no puede ser una idea simple. Hace falta una idea compleja que reúna todas las distintas impresiones que tenemos de un cuerpo y nos permitan comprender su duración. Así, debemos ser capaces de convertir el mar de impresiones sensibles en distintas sustancias que a su vez permanezcan y sean identificables. En otras palabras, que posean un *principium individuationis*, un principio que las unifique y las permita ser identificables como sustancias. Para Locke solamente podemos tener idea de tres clases de sustancia: Dios, inteligencias finitas y los cuerpos (Locke 2005: Libro II, Cap. XXVII: §2). Para el caso de los objetos materiales el criterio de identidad estaba cifrado en la continuidad de las partículas que lo componían (Locke 2005: Libro II, Cap. XXVII: §3). Si hablamos de vegetales o animales ya no solo se trata de la conservación de las partículas sino de una organización coherente de las partes que permiten que éstas participen de la vida en común en el individuo (Locke 2005: Libro II, Cap. XXVII: §§ 4-5). Pero cuando hablamos del ser humano la cosa se hace más compleja. El ser humano no es su alma, y su identidad no depende de una sustancia, ya sea esta material o espiritual. En otras palabras, la identidad del ser humano no está dada por la consistencia de su cuerpo como en el caso de objetos, tampoco de la participación en la operación organizada de ese cuerpo en una “vida en común” como en el caso de animales y plantas. En todo caso ese principio individualiza al animal humano, pero no lo hace respecto de la persona: “porque una cosa es ser la misma sustancia y otra cosa es ser la misma persona, si es que persona, hombre y sustancia son tres nombres que significan tres ideas diferentes” (Locke 2005: Libro II, Cap. XXVII: §7). La sustancia del ser humano es ser un alma, una sustancia espiritual, o una inteligencia finita. “Hombre” es el término que refiere al animal humano, que es un animal con lenguaje, y los criterios de individuación son los mismos que de animales y vegetales. Sin embargo, para Locke aquello a que debemos prestar atención, si lo que queremos es comprender lo que es un ser humano, es a la persona, siendo su criterio de identidad la identidad personal.

¿Qué significa “persona”?

Un ser pensante inteligente dotado de razón y de reflexión, y que puede considerarse a sí mismo como el mismo, como una misma cosa pensante en diferentes tiempos y lugares: lo que tan solo hace en virtud de tener consciencia, que es algo inseparable del pensamiento y que, me parece, le es esencial, ya que es imposible que alguien perciba sin percibir que percibe. (Locke 2005: Libro II, Cap. XXVII: §9)

Persona no es por tanto ni la inteligencia ni el cuerpo, es la idea que se forma al unificar las distintas ideas de las percepciones que una inteligencia ha captado a lo largo del tiempo y cohesionarlas de manera coherente en una colección ordenada y cronológica. La identidad personal no es otra cosa que una colección de ideas captadas desde un mismo polo consciente; es ese “yo” que no hace sino captar la totalidad de lo existente. Esto resulta tremendamente interesante ya que Locke está distinguiendo la substancia humana que sería el espíritu, de la identidad personal. Finalmente nosotros, en tanto personas, no somos ni nos relacionamos con esas substancias, sino con las personas y estas personas no son otra cosa que una colección de información, el almacenamiento de toda esa data empírica y sus ideas asociadas. La persona es informatizada, comprendida sólo desde esos bloques cuasi mecánicos de ideas que mencionaba Taylor. Finalmente podemos objetivar al yo al desvincularlo de esa desconocida substancia y asimilarlo a una reunión de ideas. Locke desarrolla una serie de experimentos mentales para establecer claramente esa distinción. La característica central del yo es el tener consciencia. Si esta consciencia es interrumpida en un individuo, y se inicia una nueva, no importa que se conserve el mismo cuerpo y espíritu: estaríamos ante más de una persona habitando el mismo cuerpo. Como sería el caso de alguien que pierde la memoria, o cuyos sueños fueran continuos y coherentes. En este caso tendríamos un mismo cuerpo, una misma substancia espiritual, pero serían dos personas viviendo dos vidas en el mismo cuerpo. Igualmente sería posible pensar que la misma información de la consciencia de un yo pudiera replicarse en más de un cuerpo. Por ejemplo, que las memorias y recuerdos de una persona pudieran ser trasplantados a otro cuerpo. Hoy en día podríamos imaginar, con Derek Parfit (1983), lo que supondría un trasplante de cerebro en otro cuerpo, lo que haría que una misma

persona exista en más de un cuerpo²². O en el supuesto de un individuo que revive en otro cuerpo, pero cuyo espíritu conserva la consciencia inicial.

Y es así como podríamos concebir sin dificultad la existencia de la misma persona en el momento de la resurrección, aunque sea en un cuerpo que no sea exactamente en hechura o en sus partes, igual al cuerpo que tenía aquí, con tal de que el alma que ocupe ese cuerpo contenga la misma consciencia. Y es que el alma sola, habiendo cambiado de cuerpo, no basta para que sea el mismo hombre, salvo para quienes hacen que el alma sea el hombre (Locke 2005: Libro II, Cap. XXVII: §15).

Locke defiende esta visión radicalmente subjetivista de la persona a través de una serie de extravagantes experimentos de pensamiento, por ejemplo, una misma consciencia habitando cuerpos diferentes, o dos consciencias compartiendo el mismo, o cuerpos intercambiando consciencias, que dan pie a las especulaciones de Parfit (...). Pero el interrogante que esto plantea es revelador. Se supone que algo que llamamos consciencia o autoconsciencia pudiera distinguirse claramente de su encarnación y que fuera posible que las dos se separasen y recombinasen en varios experimentos del pensamiento; y que en cierto modo la autoconsciencia es desligable de su encarnación. (Taylor 2006: 240)

En cualquier caso, acá se manifiesta el origen mismo de la identificación de la mente como consciencia. Al hacer eso es posible vaciar la mente de toda su realidad encarnada y convertirla en pura información. Esto resulta interesante ya que desaparece toda referencia a una substancia material o una espiritual. Desde el punto de vista de esa objetividad sólo hay información: La información objetiva de las impresiones sensibles y la información “para mí” de esas mismas impresiones: dos caras de la misma moneda. Las substancias se desvanecen y si es que aún pueden ser pensadas lo hacen desde la referencia a esa información.

En síntesis, podemos decir que lo que Locke ha hecho ha sido dejar de lado, en el caso del ser humano, la substancia como criterio de identidad dado que las substancias en general son incognoscibles y oscuras. La persona no es un cuerpo, no se limita a ser la existencia coordinada de partes materiales ni su subsistencia en el tiempo. Es Idea, es la consciencia que expresa el lado captador de cada impresión. En otras palabras, es la reunión de cada impresión interna y externa asociada a un sujeto denominado “yo”. Es un conglomerado ordenado y cronológico de ideas, es un yo. Una vez más vemos que esto no es un descubrimiento analítico sino un postulado. El yo no es solo un sujeto

²² Parfit señala una tesis “reduccionista” de la identidad personal. A través de varios experimentos mentales, Parfit señala que la identidad personal como tal no es lo importante, en su lugar lo que importa son las consecuencias que podemos extraer para responder los cuestionamientos sobre la identidad personal. Se trata de comprender las razones por las que ciertas cuestiones parecen necesitar una postura sobre la identidad personal, eso sería lo verdaderamente importante, y no responder específicamente la cuestión metafísica de la identidad. (Parfit 1983: 10-12)

gramatical, sino es la idea compleja de la historia de una serie de ideas; una historia personal. La consciencia así se vuelve informática al no depender de ninguna substancia material (cuerpo) o espiritual (alma), sino únicamente de la información contenida en estas ideas. Información que es repetible, y reproducible independientemente del soporte substancial. De esta manera la distinción de los dos tipos de substancia de los que hablábamos se vuelve superflua porque la persona es algo distinto a alguna substancia, es una propiedad de las substancias. Locke podría suponer que es una propiedad de la substancia espiritual finita, no obstante, como en el ejemplo citado de Parfit, no es difícil pensar en que esta pudiera ser una propiedad de la substancia material.

La informatización del yo supone un paso más en la dirección de establecer una visión objetivada del ser humano y la desaparición del espacio fenomenológico de la percepción como elemento fundamental de la relación entre el ser humano y el mundo. El cuerpo pasa a ser, completamente una entidad mecánica regida por las reglas de la física del momento. Por su parte, podemos ver cómo el espíritu se hunde en las nubes de su oscura formulación. Lo que podemos llamar mente, es el yo, que no es otra cosa que información, y por la teoría de la *tabula rasa*, no hay información que no tenga su origen en las impresiones sensibles. El propio yo es reificado y convertido a su vez en esta entidad cuasi mecánica conformada por esas propias impresiones sensibles que funcionan como átomos. En términos de Taylor, esta mirada hiper subjetiva es reconducida para hacer de la mente lo más objetivado al desvincularlo de toda instancia de encarnación.

La filosofía de la desvinculación y la objetivación ha contribuido a crear, en el más extremo de los casos -en ciertas formas de materialismo- una imagen del ser humano de la que, al parecer, se han expulsado los últimos vestigios de subjetividad. Es la imagen del ser humano visto enteramente desde la perspectiva de la tercera persona. La paradoja es que esta severa perspectiva está ligada a -mejor dicho, basada en- la atribución de un lugar central a la postura de la primera persona. La objetividad radical es solo inteligible y asequible a través de la subjetividad radical. (Taylor 2006: 245)

Por lo que, a pesar de que Locke parece sostener un dualismo de substancias al separar la substancia material de la substancia espiritual finita, en última instancia su pensamiento funciona de manera monista. Hay un monismo funcional en el que todo el mundo de Locke puede ser entendido a partir de esa informatización descarnada de los objetos materiales y los procesos mentales que en última instancia parecen similares. Y es eso lo que abre la puerta a, como dice Taylor, a ciertas formas de materialismo en las que se expulsa toda forma de subjetividad y se hace posible pensar al ser humano desde posturas

reduccionistas, que sólo reconocen la materia mecánica y la información que de ella podemos obtener. Haciendo que la mente no sea más que una instancia adicional a esa realidad mecánica. Locke es, finalmente, quien en su intento de esclarecer en términos puramente materiales las posibilidades del conocimiento y la formación de la mente humana, termina abriendo el camino para el escepticismo empirista de Hume y para estas posturas materialistas reduccionistas que terminarán por reducir al ser humano a una entidad puramente mecánica, completamente cognoscible desde la tercera persona: postura, esta última, muy importante hasta el día de hoy.



Capítulo II – Husserl y la integración del cuerpo, los sentidos y el mundo



II.1. Husserl: El sujeto encarnado y el mundo de la vida

Descartes empieza a notar algo que sobrepasa la concepción mecanicista y dualista que está proponiendo. Cuando él habla de la unión del alma con el cuerpo su esfuerzo viene a ser el de superar la contradicción planteada por él mismo en la cual la extensión sólo podía concebirse, por definición, por la expulsión de todo rasgo psíquico de su naturaleza. En su física, el mundo de los objetos se cierra y el alma parece no ser capaz de nada más que de “pensar” el mundo, imposibilitada de toda acción.

Sin embargo, como vimos en las cartas a Isabel, y en la sexta meditación, hay un hecho evidente que irrumpe al interior de su refugio filosófico y lo pone en problemas al ser imposible de ignorar: Experimentamos el mundo, sentimos el mundo, vivimos el mundo y esa parece ser la manera en que éste se nos aparece de manera originaria. Como es dicho más arriba, Descartes es un eslabón más en una cadena de pensadores que, si bien siempre han concebido al ser humano desde una perspectiva dual, también se han visto ante la dificultad, sino perplejidad, de dar cuenta de ese hecho fenomenológico primigenio.

Ahora, si bien en este trabajo hemos puesto entre paréntesis el dualismo cartesiano –visto el problemático esfuerzo de abordar el problema de la unión–, también debemos decir que su concepción mecanicista abre el paso a lo que, más adelante, serán las aproximaciones positivistas y fisicalista-reduccionistas del problema que se empezarán a cimentar con el empirismo de Locke y su visión informatizada de la mente. Si podemos pensar el mundo como un teatro de autómatas y la substancia pensante es algo tan alto que solo de una manera muy oscura puede justificar su unión–, no es muy difícil que esa substancia pensante, y con ella, el pensamiento de la vida subjetiva sea eliminada. Las ciencias físicas modernas se han vuelto muy exitosas en el objetivo de establecer correlaciones entre fenómenos físicos observables y estados psicológicos o conductas (Chalmers 1999: 37-41).

Esta forma moderna de abordar el problema llevó a que la experiencia consciente, fenoménica, fuera sacada de la ecuación al no poder competir con los logros que obtienen las ciencias físicas modernas desde sus visiones objetivantes. Más bien, esa experiencia consciente se volvía algo inasimilable por tal paradigma, algo que planteaba un misterio, aparentemente irresoluble y hasta superfluo –para el paradigma conductista, por ejemplo– (Chalmers 1999: 37). Desde estas perspectivas, heredadas desde el positivismo, incluso

las reflexiones que tratan sobre los contenidos de la mente habrían de subordinarse al paradigma fisicalista, con sus métodos y aproximaciones.

Edmund Husserl, ya en el S. XX, hace este diagnóstico del derrotero que las ciencias europeas han tomado: aquel en el cual, el éxito de las ciencias físicas ha llegado junto al silenciamiento de la vida del sujeto. (Husserl 2008: 50) En la primera parte de *La crisis de las ciencias europeas*, Husserl señala que ha habido un “exilio del sujeto” en las ciencias europeas, y que ese exilio ha hecho que toda pregunta por el sentido y las aspiraciones humanas se vuelvan inabordables, impensables:

Meras ciencias de hechos producen seres humanos de hechos (...) ¿Qué tiene para decir la ciencia acerca de la razón y la sin-razón?, ¿qué tiene para decir sobre nosotros, los seres humanos como sujetos de esa libertad? La mera ciencia de los cuerpos no tiene, manifiestamente, nada que decir; ella se abstrae de todo lo subjetivo. (Husserl 2008:50)

Antes de continuar, deberíamos responder a esta pregunta: ¿A qué sujeto se está refiriendo Husserl? ¿Acaso se trata del sujeto cartesiano moderno, el *ego cogito*? Para responder a esta pregunta, Husserl nos explicará en *La crisis* que hay un funesto olvido o encubrimiento que ha aparecido con la ciencia moderna.

La visión fisicalista del mundo ha sido el caro producto de un largo y complejo proceso de matematización y medición que ha sido operado sistemáticamente al mundo y sus objetos. Este proceso lo que ha buscado ha sido la abstracción de ese mismo mundo y sus objetos, los ha convertido en elementos que pueden ser fácilmente operados por la mente humana, aunque a costa de simplificarlos y perder parte de la experiencia que éstos entrañan. El encubrimiento del que hablamos consiste en olvidar que esa extensión, ese espacio, que podemos concebir, más perfecto y manejable que nunca gracias a la matemática y geometría, no era el espacio real. En un momento dado empezamos a tratar este espacio abstraído y matematizado como si fuera el espacio real; vimos a los objetos del mundo como sombras, siempre en relación con esos modelos abstractos. Al hacerlo perdimos de vista que si estas abstracciones tenían algún sentido éste venía de algo mucho más concreto: el mundo y el espacio real en el que vivimos y que experimentamos día a día, aquel que no tiene las líneas o descripciones infinitamente perfectibles de la matemática (Husserl 2008: 92).

Habíamos vuelto a ser platónicos, más de lo que jamás lo fuimos. No obstante, el espacio ideal matemático no es el que tiene, de ninguna manera, la preeminencia en el orden de

la dación del sentido; quien la tiene es el espacio concreto, el mundo efectivamente vivido, aquel al que remiten todas las geometrías, las aritméticas y demás ideas abstractas. Husserl llama a este proceso por el cual, desconectamos el mundo matematizado del mundo efectivamente vivido, un “*vaciamiento de sentido*” (Husserl 2008: 87). Esto se debe a que el único fundamento del sentido que Husserl admite consiste en el encuentro que se da entre las cosas que son efectivamente reales y el sujeto de la experiencia. Es aquí, en este encuentro, en donde el mundo cerrado de las cosas se abre y se vuelve significativo, se llena de sentido –para ese sujeto.

De esta manera, si el mundo que consideramos real no remite a ese encuentro, eso quiere decir que estamos perdiendo de vista el verdadero origen del sentido (Potestà 2013: 25). Es en el encuentro entre un pensante y los objetos del mundo que el sentido se hace posible.

Si ponemos al revés la atención sobre los actos de la conciencia intencional, es decir sobre el proceso de aparición de la cosa (fenómeno), se ve -contra el empirismo- que la cosa no es nunca sí misma, sino que es siempre lo que se da a una intención significativa, y -contra el idealismo- que el sentido no consiste en una mera «construcción intelectual», no prescinde del darse de la cosa en cuanto tal. (Potestà 2013: 27)

Visto así, hace falta dejar de pensar a las cosas como cerradas y completas en sí mismas, o al sujeto (intelecto) como un creador de sentido (*ex nihilo*) o como el administrador de un sentido pleno que viene de otro plano. En su lugar hay que pensar en el mundo y sus objetos como algo abierto. ¿A qué? A los seres intencionales que están en disposición de entrar en contacto con ellos. Este mundo abierto al sujeto, su experiencia y su sentido, es denominado por Husserl como *mundo de la vida* y constituye el fundamento primero de toda operación posible y pensable del hombre.

Como va haciéndose claro, el planteamiento del mundo de la vida recoge la intuición de Descartes respecto a que la unión del alma y cuerpo se manifiesta en la misma experiencia que tenemos del mundo a través de los sentidos. Con Husserl debemos distinguir el mundo que nos representamos bajo la forma de la objetividad (matematizable, medible, objetiva), del mundo que efectivamente experimentamos, percibimos y con el que nos relacionamos. El primero es concebido como un mundo de objetos inertes, existentes independientemente de toda relación con algún observador. Podemos pensar en la *res extensa* cartesiana, que es pura extensión concebida como relaciones matemáticas y que es captable por un entendimiento puro y completamente inocuo, que las observa (piensa)

desde afuera sin tener ninguna interacción. No hay en ellas, colores, sabores, texturas, ni ninguna de las llamadas cualidades secundarias o *qualia*. Este es el mundo objetivo al que la fenomenología opondrá el *mundo de la vida*. Este último es el mundo concreto en el que experimentamos, es el mundo en el que vivimos; y esa es la idea que Husserl explota para mostrar otra dimensión del problema de la unión de alma y cuerpo.

Para Husserl, cuando nos relacionamos con los objetos del mundo, lo primero que viene a nosotros no es ese mundo objetivo de las cosas, sino un conjunto de sensaciones, de impresiones sensibles a través de las cuales captamos esos objetos; y en cada una de esas sensaciones ya está impresa la huella de nosotros sintiendo. Para ser más precisos: en nuestro encuentro más elemental con los objetos del mundo, antes de captar a los objetos mismos, lo que hacemos es captarnos a nosotros mismos en el acto de sentir, captamos nuestro cuerpo sintiente y lo reconocemos como indesligable de toda impresión sensible, y por ende de toda relación con cualquier objeto del mundo. El *mundo de la vida* es el mundo sentido y vivido desde un cuerpo que es su condición de posibilidad. En lo sucesivo daremos forma a esta idea.

II.2. El *a priori* de la correlación entre el sujeto y el mundo

Como hemos visto en el capítulo anterior, los pensadores que hemos señalado establecían con cierta claridad una distinción entre una esfera psíquica racional y consciente y otra esfera completamente física, y se enfrentaban al “enigma de la unión”. Descartes señalaba que efectivamente él había hecho una clara y tajante distinción entre la substancia pensante y la substancia material; no obstante, como hemos visto, nos dirá también que ésta era una distinción filosófica ya que, de hecho, en las personas, ambas substancias se manifiestan juntas. El objetivo de esta distinción era darle forma a su propia concepción mecanicista de la naturaleza, y para ello se volvía necesario desterrar del ámbito físico (*res extensa*), todo rastro de pensamiento, volición, y acción (entre otros atributos de la *res cogitans*).

Sin embargo, cuando Descartes aborda este problema en su correspondencia con la princesa Isabel de Bohemia, el filósofo nos dice que esta distinción es solo teórica que no se manifiesta claramente en la vida diaria de las personas. La distinción entre la substancia pensante y su cuerpo requiere un cuidado y metódico esfuerzo filosófico para poder llevarse a cabo. Dado que en el día a día lo más natural es que experimentemos lo físico

y lo psíquico, no como dos ámbitos, sino, más bien, como una unidad funcional, la separación cartesiana se nos muestra como un artificio de la razón; un artificio que será asumido, profundizado y naturalizado por pensadores y científicos posteriores. Husserl, por su parte, tratará de seguir la línea de la unidad argumentando que el ser humano es un ser psicofísico, en el que aparecen, de manera indesligable los aspectos materiales y subjetivos. Esta idea es uno de los fundamentos de todo su pensamiento y como tal será abordada en distintas obras con variados enfoques y argumentos.

Descartes aborda su quehacer filosófico desde un punto de vista particular: para él, con el objetivo de conocer las cosas de una mejor manera es importante poder hacer distinciones. No obstante, hay que ser muy consciente de cuando estamos ante una distinción metodológica y cuando estamos ante una distinción en la cosa, y debemos ser capaces de señalar claramente en cuál de estos marcos estamos trabajando cada vez. Hablando del filósofo francés, el objetivo que se traza es aislar aquello que en el ser humano es más propiamente humano de todo aquello que no lo es. En Descartes, el *cogito* es aislado y volcado sobre sí mismo como expresión del puro pensar humano; mientras que el mundo físico, incluido el cuerpo, queda inerte y abandonado a un determinismo mecanicista que puede ser descifrado mediante una ciencia objetivante. Como vimos en secciones anteriores, Isabel de Bohemia muestra perplejidad ante tal afirmación y Descartes acepta que se da una unidad *de facto* entre el alma y el cuerpo.

No obstante, Descartes, con esa distinción ya había abonado el terreno para que los ámbitos de lo subjetivo y lo objetivo se fueran alejando entre sí hasta volverse prácticamente paralelos. Locke y su empirismo terminarán por separar las operaciones psíquicas de los hechos materiales, haciendo que las primeras no sean otra cosa que mera representación de los segundos. De esta manera deja de haber punto de contacto, ambos corren paralelos. Eventualmente se desarrollará el empirismo de Locke y aparecerán paradigmas en los que lo mental se empieza a enfocar de maneras cada vez más objetivantes; hasta que, eventualmente, pueda ser, incluso, abandonado en favor de un conocimiento puramente objetivo del ser humano, sus pensamientos y su entorno. El ser humano y el mundo se han puesto frente a frente, disociándose. Como nos dijo Taylor, en la modernidad, el vuelco hacia lo subjetivo termina por ser, paradójicamente, el movimiento por lo cual eso subjetivo termina por borrarse.

Por su parte Husserl plantea, como se mencionó, que el ser humano no es una *tabula rasa*. No se trata de una consciencia o una inteligencia ya establecidas en su modalidad captadora y que solo deben llenarse de contenidos, abriéndose, poco a poco, a un mundo exterior, distinto y ajeno; que lo absorbe y extrae de él información que será más precisa mientras más invisibles sean las huellas de sus propios procesos cognitivos. Para Husserl, el ser humano y el mundo se dan de manera conjunta, de tal forma que todo intento por pensarlos aislados, deja velada una parte muy importante de ambas: el ser humano es una unidad psicofísica, y el sentido es algo que solo aparece en el encuentro del mundo con el sujeto captador (Potestà 2013: 27). El esfuerzo moderno por huir del sentido común, de la vivencia concreta, para poder captar “objetivamente” el mundo, ha hecho de este mundo un mundo inerte, cerrado sobre sí mismo y excluyente de toda caracterización del sentido. Esta es la razón por la que ante la separación quirúrgica que la modernidad ha efectuado entre los ámbitos de lo psíquico y físico; Husserl, empezará a suturar la brecha a partir de una intuición. Daniel Herrera nos dice:

[Husserl], en 1898 tuvo la intuición de que entre el hombre y el mundo existe una correlación, lo que implica que yo no puedo comprender al hombre sin su relación con el mundo ni al mundo sin su relación con el hombre. (...) Desde ese año ‘toda mi vida de trabajo, nos dice, estuvo dominada por la tarea de una elaboración sistemática de este *a priori* de la correlación’ (...) Pero digamos, desde ahora, que una plena explicación de esa intuición es imposible porque la experiencia humana no se puede explicar y mucho menos racionalizar plenamente: ella nunca entrega toda la verdad de su sentido. A veces la correlación parece descansar totalmente en el mundo vivido, ocultando la vida que vive este mundo y, a veces, se nos revela como la vida que experimenta al mundo, ocultando todo el sentido del mundo. (Husserl 2010: 250)

De acuerdo con Herrera, el ámbito subjetivo y el ámbito objetivo no pueden darse de manera distinta. Por lo tanto, la distinción, siguiendo al último Descartes, puede ser filosófica, pero no es real. Los ámbitos subjetivo y objetivo existen en una correlación originaria, de manera que no existe un misterio en cómo es que el mundo se hace presente para el ser humano: el mundo nos es pre-dado de manera originaria (Husserl s.f.: 1, N.º 4 §1). Husserl nos habla de una co-pertenencia del sujeto con todo lo que está fuera de él. La relación que tenemos con las cosas exteriores no es algo que ocurra *a posteriori*, con la apertura de la mente a los datos sensibles –como decía Locke–, sino que desde su origen el ser humano ya existe en relación con un mundo que es una totalidad que aparece y se va revelando con creciente detalle en la medida en que ser humano va entrando en contacto con él. A primera vista, parece que cuando un ser humano percibe el mundo, sus sentidos sólo captan los pocos elementos que entran en sus campos perceptivos –

naturalmente limitados por los estímulos que pueden captarse en las impresiones sensibles, constituyendo de una determinada perspectiva—. No obstante, éste ser humano hace más que solo captar tal color, tal forma o tal objeto. Al tener impresión de un determinado objeto, lo que el sujeto estará contemplando es una idea completa del mundo. Ciertamente solo intuimos una parte concreta de colores, formas, sonidos y otros estímulos; empero, ese limitado campo de percepciones se enmarca siempre en la inmediata intuición de una totalidad de mundo a la que dichas intuiciones pertenecen y en la que tienen sentido.

intuitivamente vamos detrás de las posibilidades de la experiencia del mundo, que están predelineadas por la experiencia efectivamente presente, construimos una representación general de lo que es necesario o esencialmente propio para el mundo, y, en términos más generales, para un mundo en cuanto tal. Al hacer esto, el tema es el mundo, esto es, un mundo que llega a ser evidente omnilateralmente en sus propiedades generales. (Husserl s.f.: Ap. XIV, IV)

En cada percepción que tenemos no sólo aparece aquello que tenemos ante cada uno de nuestros sentidos, sino que aparece todo un horizonte en el cual, la experiencia completa del mundo se enmarca en una serie de anticipaciones (Herrera 2010: 253-254). En otras palabras, no es que empecemos a captar uno a uno estímulos aislados que, posteriormente, de alguna manera, se configurarán como objetos que conjuntados conforman un mundo. Lejos de lo que planteaba el empirismo de Locke, no hay ningún proceso inductivo que parta de un sujeto vacío, una *tabula rasa*, para formular *a posteriori* la idea de un mundo. El ser humano existe y se desenvuelve en co-pertenencia con el mundo. Esta co-pertenencia nos da el marco con el que comprendemos cada una de nuestras vivencias singulares. De entrada, toda captación sensible, toda intuición, ya tiene dado el mundo como el horizonte total de todos los objetos que pueden ser captados. Así se hace posible que haya intuiciones sucesivas que se van conectando unas a otras. El mundo, como totalidad de las cosas, aparece para nosotros como un *a priori*. Los múltiples aspectos que podemos intuir del mundo son completados gracias a que cada percepción anticipa en ellos una unidad, una consistencia temporal, y una perspectiva desde la cual mi intuición concreta le da sentido a las cosas como objetos en un mundo de objetos. Estas anticipaciones son transversales y nos dan las nociones físicas y sensibles elementales para captar los objetos en tanto que objetos. Además, y a medida que vamos adquiriendo vivencias de los objetos en los contextos naturales, las anticipaciones se cargan también de una serie de sentidos culturales que terminan de dar forma a los objetos percibidos.

Husserl llama a esto “campos de percepción” (Husserl s.f.: 3; N.º 4 §1). Por ejemplo, al ver una silla, no solo la reconozco como un objeto en un mundo de objetos, con una realidad física, una constitución en tres dimensiones y en el tiempo, pese a que la intuición sensible pone en mi campo visual solo una perspectiva de esta. La comprendo en un espacio que también veo, como mi habitación. Además, inmediatamente sé que es un objeto hecho para que sea usado de una determinada manera adoptando determinadas posiciones y que hace posible que realice determinadas actividades. Todo eso me viene de golpe con la intuición sensible, se me hace presente de forma instantánea. Si emprendo la tarea de hacer una genealogía de todos los elementos que componen dicha anticipación, lo que obtengo es que hay una base que es inconsciente –ese mismo reconocer el objeto como parte de un mundo, y un mundo trenzado intencional y culturalmente– seguida de un campo concreto de interpretaciones culturales, que si bien pueden variar de persona a persona no pueden desaparecer.

Siempre es predado el mundo, siempre se renueva a sí mismo y modifica lo que existe por medio del surgir de intencionalidades fundadas por medio de las cuales a los darses previos se les acumulan nuevas determinaciones, determinaciones como aquellas que, por su forma, remiten a una génesis y a una subjetividad productora y en cuanto tales pueden llegar a ser objetivas: comprensibles para todos como obras, y en cuanto tales afectiva y actualmente experienciables. (Husserl s.f.: 3; N.º 4 §1-2).

Así, para comprender de qué manera la experiencia del mundo es posible como tal, debemos considerar tres fichas que están jugadas en este campo y que en conjunto todas conforman un *a priori*: un mundo, el sujeto, otros sujetos. A partir de aquí estamos en condiciones de responder ¿quién es el sujeto?, pregunta cuyo abordaje husserliano nos arrojará un contraste muy importante con el sujeto que ha sido definido en la modernidad.

II.3. Entre el sujeto y la intersubjetividad: el cuerpo del otro y el cuerpo propio.

Cuando consideramos la inmediatez en la que se nos aparece el mundo consta que toda esta estructura constituye para nosotros un *a priori*. Esto ya lo hemos visto; ahora, la pregunta es cómo se constituye ese *a priori* en tanto tal. Husserl asume que, desde las distintas aproximaciones intencionales y culturales, las intuiciones sensibles pueden llegar a adquirir distintos sentidos efectivos. Pero él se pregunta por cuál es el objeto

paradigmático a partir del cual se constituye nuestra relación con los demás objetos, el *proto-objeto*. De éste dependería el reconocimiento *a priori* de que no somos mentes solitarias que pueden dudar de todo, sino que, de entrada, junto a nosotros mismos nos es dada la consistencia del mundo como presente para sí mismo. Husserl llega a la conclusión de que ese objeto es el otro; concretamente el cuerpo de otro. El cuerpo del otro es la experiencia fundamental por la cual el mundo me es dado; no solamente como un espacio abstracto y vacío con objetos que son meras coordenadas cartesianas, sino como un horizonte de objetos, que es a su vez natural e histórico.

Cada hombre en su nexo histórico efectúa su vida-en-el mundo y tiene en ello que efectuar su participación en la constitución del mundo histórico. Pero en la vida de cada individuo el mundo es dado para él a partir de las fuentes de la intencionalidad exclusivamente propias de él, y solo por medio de la mediación de sus experiencias empatizantes es el mundo el mundo intersubjetivo, el mundo predado para todos nosotros, para las comunidades. (...) Debo primero tener dado en sí mismo el otro a fin de poder tener dado para mí su darse-en-sí-mismo de los correspondientes objetos. A fin de tener al otro dado en sí mismo, debo tener dado antes su cuerpo propio corpóreo. Su ser espiritual no puede estar dado para mí en una originalidad inmediata, en la simple percepción en sentido propio, sino solo por medio de la presentación. (Husserl s.f.: 3; N.º 4 § 3)

La modernidad fundada en Descartes pretendió que el primer fundamento de toda experiencia del mundo será la propia autocerteza subjetiva de mi propio ser-en-en-el-mundo, totalmente descorporizado, privado de tiempo, lugar e historia: una autocerteza absolutamente racional. Sin embargo, Husserl propone que ese elemento fundante es el otro. Ahora, este otro no es experimentado, tampoco, en su interioridad psíquica de manera inmediata, ésta me resulta inaccesible. Es su cuerpo aquello que percibo (“cuerpo propio corpóreo”), aunque esta percepción tiene lugar de una manera *sui generis*. Cuando percibo a los otros seres humanos, veo cuerpos físicos, que al igual que todos los demás objetos ocupan un lugar en el espacio-tiempo; sin embargo, cuando los percibo, intuyo en ellos –aperceptivamente, mediante la empatía– una vida psíquica que les es inherente. Esos cuerpos no se limitan a existir o interactuar mecánicamente con el resto de los objetos, sino que la relación que tenemos con esos objetos suele ser intencional, al igual que la relación que tenemos con los otros seres humanos. En otras palabras, no solo son objetos espacio-temporales dados de manera neutral, sino que son objetos puestos en relación con nosotros, hacia cada uno de los cuales tenemos una relación de tipo intencional. De esta manera, puedo vislumbrar en ellos no solo una existencia física y material, sino que cada uno de estos cuerpos manifiesta una perspectiva y una vivencia del mundo, una vida de sus cuerpos. Es así, que los modos de interacción de estos cuerpos

con los demás objetos y las interacciones que tienen entre ellos configuran las interacciones que tendremos nosotros mismos con esos otros cuerpos humanos y esos objetos, la manera en que los vivenciaremos. Al intuir en el cuerpo de los otros una perspectiva y una experiencia del mundo lo que estoy haciendo es también “ver” mi cuerpo como desde afuera; viviendo en el mismo mundo que nos contiene, interrelacionándonos con los mismos objetos. Así, a través de los cuerpos de los otros hacemos nuestro este mundo primigeniamente compartido.

Mi “percepción” de los otros es el darse-en-sí-mismo original de otros hombres. La originalidad, en que su ser psíquico es dado a una con el cuerpo físico de su cuerpo propio dado inmediatamente para mí, es la originalidad de la presentación como presentación que se legitima consecuentemente en la síntesis de una experiencia progresiva y cada vez más completa, en una consecuente autoafirmación. El hombre como *hombre* ahí, como hombre de este cuerpo propio corpóreo ahí, es otro en la medida en que no he vuelto la mirada a partir del hombre hacia mí, esto es, como aquella mirada que el otro experimenta de un modo semejante en su ahí (para él ahí), del mismo modo en que lo experimento como existente para mí en un ahí. *Solo con la aprehensión de mí mismo vuelta sobre mí desde el punto de vista, y por así decirlo con los ojos del otro, llego a ser hombre para mí, y experimenta el ‘nosotros hombres ambos’ en la primera forma del ‘yo y él’, con lo cual él mismo es captado como el yo para el cual yo soy el ‘él’.*²³ (Husserl s.f.: 4; N.º 4 §2)

La correlación sujeto-mundo aparece fundada en una vivencia intersubjetiva y corporal por la cual los objetos que experimento se me abren como una totalidad de mundo de cuerpos que incluye a dichos objetos, a los otros y a mí. Cuando vemos las cosas desde el punto de vista clásico cartesiano, podemos darnos cuenta de que el pensador francés otorga originalidad solo al yo descorporizado, mientras ignora el papel fundamental de ese otro como constituyente de lo que él llama pensamiento. Y al ignorar a ese otro también ignora el papel del cuerpo mismo en la raíz de todo acto cogitativo.

Regresando a la cuestión del dualismo alma-cuerpo en Descartes, cuando intentamos fundamentar al sujeto de una forma aislada del conocimiento de los otros sujetos, se originan dos importantes consecuencias: Por un lado, el *cogito* sólo puede acceder a la verdad del ser con su “pensamiento” y gracias a las descripciones matemáticas del espacio reunidas en una *mathesis universalis*. Para Descartes, finalmente nuestro ser en tanto pensamiento se terminaba fundando en una substancia pensante más grande y abarcante que en última instancia era la instancia unificadora de todo pensamiento y sus aspiraciones a la verdad: Dios. Incluso desde la perspectiva de los empiristas y sus

²³ Cursivas nuestras.

sucesores, se hace patente la necesidad de pensar un orden cósmico, una racionalidad propia de las cosas mismas que el pensamiento es capaz de obtener inductivamente. Si no queremos aceptar esas órdenes, y ser consecuentes hasta la raíz con los postulados del empirismo, se vuelve claro que solo nos queda el camino del escepticismo, como nos muestra Hume. Kant, por su parte, es quien, gracias al giro copernicano, nos permite distinguir claramente el espacio de lo trascendente del de lo trascendental. Las estructuras trascendentales de la mente darían cuenta de cómo es que el mundo aparece para nosotros con sentido. Sin embargo, esas estructuras *a priori* no pueden explicar el origen de su universalidad en todos los seres racionales. Una vez más, la Razón Universal, esa *mathesis universalis*, se manifiesta como la instancia trascendente, necesaria, para dar cuenta de la experiencia que tenemos del mundo, del origen del sentido (Así también como el cabo suelto desde el que nacerá el idealismo alemán).

Volviendo al pensamiento moderno, vemos cómo es que, desde esa mirada de la razón, había que separar la experiencia común, del día a día, de esa verdad (razón, sentido) que estaba escondida con los múltiples estímulos. Por esta razón se dio un rechazo sistemático de las *qualia* sensibles de las percepciones en favor de una representación abstracta unificada accesible a ese pensamiento. Se buscaban, no cualidades secundarias, sino primarias, que sean propias de las cosas que experimentábamos, y no fueran accidentales. Así conoceríamos las cosas “en sí mismas”. Este tipo de conocimiento, unificado en la “luz natural” dada por Dios, aspiraba a simplicidad y universalidad (cualidades que la verdad debía tener). Así, el *cogito* cartesiano es origen de ese vaciamiento de sentido por el cual el mundo noemático es reificado mientras se va perdiendo de vista la experiencia concreta del mundo, objetos y personas que nos es dada a través del cuerpo como mundo de la vida (Husserl 2008: 94, 103). En otras palabras, el sentido se pone en algún lugar, escondido en los objetos mismos, y perdemos de vista la perspectiva genealógica por el origen del sentido. Poner todo el sentido en el *noema*, hace que perdamos de vista los procesos *noéticos*, por los cuales se manifiesta que es en la relación intencional, y no en los objetos mismos, o en el puro sujeto, el lugar en que el sentido aparecen (Potestà 2013: 25).

¿por qué hablar de los procesos y de los actos de la conciencia, en lugar de conciencia y objeto, permitiría desactivar el riesgo del dualismo? Porque así podemos darnos cuenta de la fuerza constituyente de los actos intencionales, y sobrepasar la cuestión tradicional de las fuentes del conocimiento. Plantear la pregunta: ¿cómo funcionan los actos de la conciencia (noesis) y cómo los objetos «reales» se dan a una intencionalidad (noemas)?,

permite a Husserl oponerse tanto al empirismo (al sensualismo, al materialismo), que presupone un mundo afuera de mí y que asigna la 'validez perceptiva' a la pura recepción del material empírico, como al idealismo (al racionalismo, al transcendentalismo), que entiende el mundo como un mero producto de la conciencia y que entiende la 'validez perceptiva' solamente en relación a una construcción transcendente. (Potestà 2013: 26)

La otra consecuencia de la que hablábamos es que Descartes hace del cuerpo un problema, hace de nuestra relación con él algo oscuro e inaccesible, estableciendo de facto ese hiato entre las dos sustancias (*res cogitans*, *res extensa*). Husserl diría que esa separación abonará el escepticismo respecto a nuestra capacidad de conocer el mundo en sí mismo con objetividad. En el desarrollo posterior que tiene esta corriente en los empiristas británicos, sobre todo en Hume, Berkeley y Locke, este escepticismo llegó al extremo de intentar comprender el mundo de esas idealidades matemáticas, ya no como modos de una substancia diferente e incorpórea, sino como meros procesos mentales o psicológicos (en sentido moderno), pura representación, que deberían ser explicados, desde una disciplina nueva, una psicología empírica. (Husserl 2008: 110-111). El dualismo moderno, por el camino emprendido desde estos empiristas, orientará una corriente de pensamiento muy importante hacia una visión monista, fisicalista, de la persona y su mente. Ésta es, a su vez, reduccionista: sólo hay una substancia que es la materia a la que accedemos mediante los métodos empíricos; y todo, incluso nuestras subjetividades, no son sino fenómenos explicables desde las propias ciencias naturales que se ocupan de dichas objetividades. De esta manera, nos dice Husserl, la filosofía y su ideal quedan fuera de estas discusiones; y con ellas las posibilidades del ser humano de aproximarse al mundo en tanto que este no es dado, comprenderlo y darle un sentido.

En *La crisis de las ciencias europeas*, Husserl detalla a su manera el proceso por el cual Galileo, entroniza un mundo objetivo y matematizado cuando desplaza el contenido de realidad de las cosas mismas a nuestras abstracciones. Por ejemplo, se nos menciona la antigua agrimensura, un tipo de geometría concreta, que se usaba en el antiguo Egipto para demarcar los límites de los campos de cultivo con fines meramente prácticos. No obstante, a partir de la búsqueda de la exactitud en las medidas y demarcaciones, la tierra y sus características fueron cada vez más ignoradas y las ideas matemáticas en las que ésta era comprendida terminaron asumiéndose como lo más verdadero o real (Husserl 2008: 68-69). Sin embargo, Husserl siempre hace hincapié en que ese mundo abstracto, que ha sido sacramentado en la modernidad, no es el mundo en que efectivamente vivimos,

sino una abstracción cuya inspiración primigenia y ulterior siempre será la vida concreta y los “cuerpos” que en él habitan.

En el mundo circundante intuitivo experimentamos “cuerpos”, en la orientación abstractiva de la mirada sobre las formas meramente espaciotemporales, no cuerpos geométrico-ideales sino, de manera precisa, los cuerpos que efectivamente experimentamos, y con el contenido que es el efectivo contenido de la experiencia. (Husserl 2008: 67)

Es necesario que reconozcamos que esta forma abstractiva de mirar y percibir el mundo no nos muestra el mundo tal y como es, sino que es un modo de experiencia que privilegia determinados aspectos de nuestra mirada, y que, si bien, nos da ventajas, lo hace a cambio de poner entre paréntesis nuestra experiencia más originaria.

II.4. Cuerpo objeto y cuerpo vivido.

Como veíamos en capítulos anteriores, Descartes encuentra el espacio de la unión del cuerpo y el alma en la sensibilidad, así como antes lo encontraron los renacentistas en el *phantastikon pneuma*. Ya se ha dicho algo respecto a por qué la acción sintiente del mundo llevó a estos pensadores a “flexibilizar” sus visiones dualistas de la realidad en virtud de la evidencia de la sensibilidad como un espacio en que debían converger la intelección y las facultades corporales de los sentidos. La sensibilidad es el punto de encuentro entre el mundo, el sujeto y los otros; y es el cuerpo quien amalgama todo lo anterior haciendo posible dicha experiencia: “La percepción es el modo originario de la intuición, ella pone en proto-originariedad lo que está ahí en el modo de lo presente en sí mismo.” (Husserl 2008: 147)

Husserl nos concibe como cuerpos en un mundo de cuerpos, es decir que somos entes espacio-temporales que pertenecemos al mundo, somos naturaleza²⁴, y somos susceptibles de ser percibidos:

Toda cosa que se exhiba en el mundo de la vida como concreta, tiene, obviamente, una corporeidad, aun cuando no sea un mero cuerpo, como, por ejemplo, un animal o un objeto cultural, que por lo tanto tiene propiedades psíquicas u otras, espirituales. (Husserl 2008: 148)

²⁴ Husserl s.f.: 3; N.º 4 §2.

Como ha sido anticipado, para Husserl el cuerpo es el punto en que confluyen el mundo y el sujeto (o alma), es gracias al cuerpo que es posible algo así como una experiencia natural del mundo como mundo de la vida. en primer lugar. El cuerpo también es nuestra ancla a la realidad cuando la visión abstractiva parece establecer un hiato. Ahora, debemos señalar que el cuerpo al que nos estamos refiriendo no es el cuerpo meramente físico y material que es descrito por las ciencias desde una mirada objetivante. Efectivamente, el cuerpo es objeto en el mundo, pero no solo es objeto en el mundo. Todas las cosas en el mundo tienen corporeidad, pero el ser humano es una unidad psicofísica en la que el mero cuerpo material o la pura psique no pueden ser vistos como fenómenos separados sino como una unidad intrínseca del flujo de sensaciones que éste capta (Husserl 2005: 126-131). Ambos conforman una unidad intrínseca, un cuerpo viviente y sintiente que Husserl en alemán llama *Leib*²⁵, y que debe diferenciarse del mero cuerpo material: *Körper*. El cuerpo vivido, *Leib*, supone una unidad intrínseca con su flujo de sensaciones, y son esas sensaciones las que, no solamente le informan sobre el mundo, sino que ordenan y orientan todo ese mundo como una totalidad en relación con ese cuerpo. (Husserl 2005: 97-200). Así, no puede haber una percepción que no tenga al cuerpo mismo presente en cualquier campo de sensación. Esto quiere decir que siempre que percibe, el cuerpo se percibe percibiendo y en eso radica que siempre esté presente para sí mismo en cualquier captación del mundo. Dicho de otra manera: no puede ser más que un artificio separar la percepción de lo percibido para obtener una representación o idea pura. La representación objetiva es completamente imposible porque toda representación es un acto intencional en la que ya está impresa la relación con el cuerpo percipiente y todo su horizonte.

La distinción entre *Körper* y *Leib* es muy importante. Podemos expresarla, también, en otros términos: Ya que la mayoría de los objetos del mundo se nos aparecen precisamente como cuerpos inertes espaciotemporales (como una mesa, un libro, una casa), estos cuerpos son llamados por Husserl "*Körper*" en alemán; palabra que los traductores y comentaristas suelen traducir como "cuerpo", a secas. Como se ha dicho, estos meros cuerpos deben distinguirse de los *Leib*, cuerpos vividos. Hay cuerpos que son ellos mismos el espacio de una vida subjetiva, el espacio en el que el flujo de percepciones se hace uno y se encarna. Mi cuerpo, por ejemplo, es experimentado como mío, y lo vivo

²⁵ Las traducciones más usuales para *Leib* son *soma* (σῶμα) o "cuerpo vivido".

inmediatamente en la intimidad de mis propios movimientos y de la captación sensible de los otros *Körper*. Nosotros somos perpetuamente el horizonte móvil de nuestras percepciones, sintiendo somos sentidos, y nuestros “yoes” son puestos en movimiento constantemente en cada ver, tocar, oír, desplazarse etc. Este cuerpo que es vivenciado como horizonte móvil de percepciones se nos hace patente como un *cuerpo vivido*. Husserl lo distingue del mero *Körper*²⁶ usando un término griego, “*soma*” (Husserl 2005: 97-200). En ambos casos nos estamos refiriendo al “*Leib*”²⁷. El cuerpo que nosotros concebimos como vivo e intencionalmente activo es el *Leib*.

El *Leib* es el cuerpo en tanto encarna y actúa la unión del alma y el cuerpo que Descartes menciona en su correspondencia con Isabel. Naturalmente, en este punto ya no podemos estar hablando de dos sustancias; ya no puede haber una separación entre un mundo y un intelecto porque el *Leib* es un cuerpo que siente de manera actual y constante, sin intermediaciones. Siente, como vimos, de manera cooriginaria a otros *Leiber*. En este sentido, la dación del *Leib* es apodíctica, su captación es inmediata; tanto la propia como la de otras personas (San Martín 2008: 102). Aún, cuando los sentidos solo me informan de los otros en tanto que *Körper*, su vida subjetiva es algo que directamente se me hace presente, se me aparece. Husserl rehúye de las interpretaciones psicologistas según las cuales nosotros captamos la vida subjetiva de los otros mediante meras simulaciones o proyecciones de nuestras propias vivencias en los otros *Körper*. Lejos de esto, nos dice que debemos hacer hincapié en la forma en que se entreteje la experiencia de nuestro *Leib* y su manifestación en tanto *Körper* para comprender cómo al captar la corporalidad física del otro se nos da ya implicada su vida psíquica (San Martín 2008: 104-106). Efectivamente, nosotros solo tenemos una experiencia somática del propio cuerpo como cuerpo vivido, y esa experiencia nos configura ya como un centro móvil de experiencias. Esto quiere decir que nosotros no experimentamos el mundo físico como la existencia de un espacio abstracto, cartesiano, homogéneo y regular; sino que el espacio se configura a

²⁶ “El cuerpo es la realidad material corporal que se mueve y está localizada en el espacio y que puede ser percibida como cualquier otro cuerpo, estando, por lo tanto, inmerso en el sistema de causalidad que une todas las cosas del mundo.” (San Martín, 2008, p. 104)

²⁷ “...ese cuerpo es vivido desde dentro de sí mismo, tiene sobre sí una ‘perspectiva somatológica’, es un *soma*, un *Leib*, es decir, está animado de campos sensitivos, de un conocimiento interno, siente, etc. Cualquier movimiento de mi cuerpo es corporal [del *Körper*], o sea, se compone con otros movimientos, y a la vez somático.” (Husserl 2005: 97-200) Como puede apreciarse, en algunas ocasiones Husserl usará el término “somático” como adjetivo de lo referente al *Leib* o *soma*, mientras que “corporal” sería el adjetivo que refiere al *Körper*.

partir de nuestra corporalidad objetiva. Nuestro cuerpo es siempre el centro del que parten las aproximaciones intencionales a las cosas, y el lugar a donde llegan los estímulos, el cuerpo es siempre el aquí de un ahí que surge. Además, constantemente tenemos la experiencia de ese ahí trasladándose en el espacio junto a nuestro cuerpo. El punto de vista desde el cual se nos aparece el mundo no es algo fijo en el espacio, sino que esa vivencia psíquica de nuestro cuerpo está íntimamente codificada en los términos de nuestra corporalidad objetiva (*Körper*), desenvolviéndose en el mundo de los objetos como uno más. Nuestro *Körper*, como un cuerpo más en el mundo de los cuerpos está al mismo nivel que los otros objetos de nuestra percepción; lo percibimos y entendemos como un cuerpo más, que se manifiesta en conjunto con todas nuestras demás percepciones. Esta doble perspectiva (centro del mundo perceptivo, cuerpo entre cuerpos) nos permite reconocer con claridad que nuestra vida subjetiva está ligada a ese *Körper*, y que, en esa misma medida, cuando percibimos otros *Körper*, los experimentamos inmediatamente como *Leiber* (San Martín 2008: 104-106). Dicho esto, Daniel Herrera escribe:

El cuerpo es, igualmente, el intermediario de la intersubjetividad. El cuerpo del otro con sus gestos y sus movimientos, con su fisonomía, con su lenguaje, es la encarnación de otro Yo. Todo ello, nos dice Husserl, revela un “sistema expresivo” de intencionalidades, proyectos, pensamientos, sentimientos. Por la experiencia de mi propio cuerpo, yo puedo distinguir entre un cuerpo-cosa (*Körper*) y un cuerpo humano (*Leib*). Yo no experimento ojos, yo experimento miradas; yo no experimento rostros inertes, yo experimento rostros alegres o tristes. Me experimento frente a otros egos, frente a otras vidas que experimentan a su manera el mundo. Es esta experiencia corpórea la que me conducirá a la comunicación y a pensar significativamente en un mundo intersubjetivo. (Herrera, 2010, 266-267)

De esta manera, la experiencia que tengo de los cuerpos da forma a los objetos del mundo con los que puedo llegar a relacionarme y a la manera en la que tales relaciones pueden experimentarse. Así como en mi propia experiencia de los objetos espacio-temporales ya me está dada su constitución espacial, sus volúmenes y el espacio en el que están dispuestos en torno a mi cuerpo –todo eso de manera inmediata y como condición de toda experiencia posterior–; la experiencia que tengo de los otros y sus cuerpos es experimentada de forma inmediata como una relación posible con otro cuerpo que, al igual que el mío, es un cuerpo que tiene vida psíquica. En tal sentido, el cuerpo, el nuestro y el de los otros, es un elemento constituyente del mundo de la vida: tanto para centrar nuestras experiencias en el espacio y en el tiempo, como para ponernos frente a otros seres humanos y sus experiencias. Por lo tanto, la validez de la experiencia de ese *Leib* y

las experiencias que nos proporciona es apodíctica, dado que, como dice Husserl: “el círculo de lo actualmente experimentado (...) es experimentado en una inmediata certeza de ser; pero este círculo está compuesto de tal modo que, en todas las circunstancias, tiene a mi existencia humana, a mi existencia corporal-personal entre los datos de la experiencia” (Husserl s.f.: 77; Ap. XIV, IV). No hay experiencia posible del mundo que no obtenga sus coordenadas básicas de la situacionalidad del *cuerpo viviente*. En otras palabras, no hay objetos posibles o pensables por nosotros que no tengan condicionada su presencia para nosotros en coordenadas dadas por la existencia de un cuerpo que sea el centro del mundo en el que tal objeto se da. Tampoco debemos olvidar que ese cuerpo, que es el centro del “círculo de lo actualmente experimentado”, no está anclado, sino que es un centro móvil y que lo vivimos como tal (Husserl s.f.: 84; N.º 26, § 2). El mundo de la vida, ese mundo que es el que realmente experimentamos, tiene al cuerpo como su principal instrumento constituyente. Ahora, cabe preguntarse por cómo es que se da forma a esa experiencia que tenemos del propio cuerpo.

II.5. Cuerpo propio y tactualidad.

Cuando pensamos en este cuerpo como el centro del “círculo de lo actualmente experimentado” salta a la vista que los sentidos son aquello que nos permite conformar un mundo de objetos desde el centro del cuerpo. Nosotros tenemos la capacidad de captar el mundo. Ahora, cuando hablamos de esa función captadora del mundo de afuera, los sentidos son efectivamente aquella facultad que nos permite ir volcando lo exterior en lo interior; no obstante, Husserl hace apuntes muy importantes respecto a que cada acto de los sentidos tiene un doble matiz. Por un lado, el ya conocido: captamos a los objetos mismos que están puestos fuera de nosotros, y, por otro lado, cada percepción nos informa de que somos un cuerpo que está sintiendo. Esto resulta vital ya que, cuando no prestamos atención a la dinámica de nuestros sentidos operando como parte de nosotros, nos volvemos propensos a considerar el mundo como un conjunto de objetos que están dados en sí mismos. y que su realidad objetiva consiste en las características captadas, independientemente de cualquier acto captador nuestro. Un mundo que sea captado así se puede pensar como un mundo objetivo, hecho de objetos absolutamente independientes de su relación con los sujetos. Desde esta manera de pensar, se hace posible imaginar un mundo de objetos dados que existe independientemente de los propios sujetos; éstos

podrían ser borrados sin que los objetos y sus propiedades se vieran afectados en lo más mínimo.

Como vimos en el capítulo anterior: Locke niega la posibilidad de que se pueda concebir cualquier forma o idea sobre el mundo de una manera que no sea por los sentidos. En su teoría de la *tabula rasa*, vemos cómo la “mente” (la vieja “alma”) termina volviéndose el mero receptáculo de las impresiones sensibles y las ideas que quedan en ella impresas. (Locke 2005: Libro II, Cap. I: §2 ss.). Para él, los sentidos funcionan de manera mecánica o pasiva (Locke 2005: Libro II, Cap. IX: §§2-4; §15), de manera análoga a una cámara fotográfica de rollo o un micrófono de membrana. Los sentidos solo son instrumentos mecánicos que recogen la realidad, dejándose afectar, de manera adecuada; y la imprimen en un soporte virgen. De esta forma, en el empirismo, el cuerpo se convierte en un mero objeto, en un instrumento mecánico bien calibrado para que sus sentidos representen fielmente los objetos reales que están afuera. El sujeto, el alma o la mente, por su parte, se vuelven transparentes. Así como al ver una fotografía, muchas veces ignoramos el soporte (papel, pantalla LED; OLED, etc.) y solo nos importa la información que contiene; la mente se vuelve un soporte insignificante para la información. El mundo que es captado por los sentidos y almacenado en la *tabula rasa* es el mundo que existe realmente. Solo se trata de “ver bien”, de calibrar y ajustar bien los “instrumentos” para que estos hagan su trabajo, y no dejar que ideas previas o prejuicios se mezclen con las ideas simples y las complejas que emergen. En este punto hay una fe en que los sentidos, en condiciones ideales, conocen la verdad de las cosas; en que el mundo es tal y como es captado por ellos, y las representaciones que éstos nos proveen están adecuadas a la realidad. Locke nos dice al respecto:

Pienso que entiendo las impresiones que hacen en la retina los rayos de luz y pueden concebirse los movimientos que de allí se continúan al cerebro y estoy persuadido que éstos producen ideas en nuestras mentes, pero de una manera que me es incomprensible. Esto lo puedo resolver sólo por la buena disposición de Dios, cuyas vías nos rebasan. (Examen de la opinión del P. Malebranche, § 10, citado en: Locke 2005: xxxv.)

El mundo sensible, captado, es un mundo de objetos sujetos a causalidad mecánica, y en él, el cuerpo se pierde como un ente mecánico más, cuya principal función es proveer de data al “alma” para que conozca ese mundo. Esa es una paradoja ya que, pese a que hemos dotado al mundo sensible de toda su realidad, hemos separado y aislado al mundo, a nuestro cuerpo (y sus órganos sensoriales) y al “alma”, de tal manera que es necesario un

salto de fe para entender la relación íntima entre estas partes más allá de constatar que se hallan coordinadas y en conjunto. El hiato de Descartes se ha concretado y radicalizado en el empirismo. Ciertamente tenemos datos sensibles que nos informan sobre el cuerpo, sin embargo, este cuerpo es un objeto inanimado más entre otros, desprovisto de toda intencionalidad y relacionalidad que no sea la de la causalidad mecánica. Esta perspectiva hace patente la necesidad de encontrar una manera orgánica de integrar la vida subjetiva a la mera data sensible y sus objetos aislados.

Siglos más tarde, Husserl aborda el problema de la percepción del mundo y del cuerpo propio estableciendo que el cuerpo hace más que solo captar estímulos externos. Se hace un fuerte hincapié en señalar que en cada acto captador del mundo percibimos a nuestro propio cuerpo en el acto de percibir. *No hay representación que no lleve la huella de su percepción*. Para hacer más claro esto, Husserl intenta esclarecer algunas de las maneras en las que percibimos nuestro propio cuerpo, ya sea percibirlo a él mismo o percibirlo percibiendo. Reconoce en cuerpo propio tres “sentidos” que no son propiamente los cinco sentidos tradicionales. Gracias a éstos, el propio cuerpo es capaz de percibir su propia *corporalidad*. Estos sentidos son: cinestésias, cenestésias, y ubiestésias.

el mundo me alcanza en las zonas de contacto con mi cuerpo. Y ahí empieza el contenido fundamental del cuerpo como carne, en las sensaciones táctiles que siempre lo circunscriben y que hacen que la carne tenga esa intimidad epistémica que hace que sólo cada cuál viva su carne, y sólo su carne. (...) el contenido del cuerpo está constituido (...) por las sensaciones llamadas ubiestésias, las diversas sensaciones táctiles por las que vivimos el propio cuerpo; por las sensaciones cinestésicas por las que vivimos el movimiento desde dentro, sensaciones difíciles de describir, pero indudables; y las sensaciones cenestésicas por las que vivimos de modos diversos el volumen de nuestro cuerpo. (San Martín 2010: 178)

Los tres “sentidos nuevos” de los que estamos hablando están relacionados con sensaciones táctiles. Sobre la *cinestesia*²⁸, algo ya se ha dicho, y es que toda percepción viene acompañada de la sensación de movimiento. Cada vez que nos movemos nuestro cuerpo nos transmite la sensación de ese movimiento; de la misma manera, que cada uno de esos movimientos nos informa de nuestra situación en el espacio y respecto de otros objetos. Cuando percibimos, la cinestesia nos da cuenta de nuestra situación respecto a las otras cosas que captamos con cualquiera de los sentidos. Husserl nos dice que todo acto perceptivo ya implica un movimiento hacia las cosas que saca nuestro *aquí* de donde

²⁸ La etimología de la palabra “cinestesia” contiene las palabras griegas κίνησις (*kinesis*) que significa “movimiento” y αἴσθησις (*aisthesis*) que refiere a la percepción.

está y lo lleva a otro punto. “El mero percibir es al mismo tiempo un tal mover interior del cuerpo propio, por el cual precisamente de un modo normal (...) no surge ninguna alteración objetiva del objeto de la experiencia, si bien esa alteración con tal motivo se muestra ocasionalmente” (Husserl s.f.: 84; N.º 26, §2)²⁹. Este movimiento acompaña todas nuestras experiencias del mundo. Husserl continúa diciendo que “todo operar psíquico sobre su mundo (...) se efectúa necesariamente por la mediación de un operar subjetivo sobre la corporalidad. (...) [Si nos olvidamos de eso] se reduce al cuerpo a mera cosa” (Husserl s.f.: 84; N.º 26, §2). La cinestesia es nuestra configuración como horizontes sintientes encarnados en el mundo. De ahí su importancia.

Cuando hablamos de la cenestesia³⁰ Lo que estamos percibiendo es la materia de nuestros propios cuerpos, su densidad, su peso, y los distintos movimientos y sensaciones que tenemos desde su interior. sentir nuestro peso, la tensión de músculos y huesos soportándolo, la tensión de la respiración, los movimientos del interior del vientre, las sensaciones de sed o hambre; todas ellas son sensaciones cenestésicas. Y una vez más, cuando analizamos estas sensaciones se trata de experiencias inmediatas que nos acompañan siempre en todo acto perceptivo. No podemos esquivarlas, no podemos evitar sentir las, es sentir nuestro propio cuerpo siendo y existiendo en este mundo, como un objeto, pero como un objeto vivo que está siendo vivido desde adentro. En otras palabras, es como un “sentirnos sintiendo” nuestro propio cuerpo “hacia adentro” de la misma manera en que las ubiestesias nos dejarán sentir el mundo de los objetos exteriores y nuestra relación con ellos.

Husserl, en *Ideas II* penetra en el sentido del *Leib* y nos explica cómo en las *ubiestesias* es donde se ve, mejor que en ningún otro lado, la constitución del cuerpo y sus órganos sensoriales –sobre todo el tacto y la piel– como sentidos y sintientes –o también, como tocantes-tocados–. Estas ubiestesias se refieren al hecho de que, en toda nuestra constitución como seres táctiles, nosotros no solo reconocemos objetos exteriores en el tacto, sino que también podemos localizar en la extensión de nuestro propio cuerpo el

²⁹ Ver también Husserl 2008: 148: “... [El *Leib* y, en particular, los órganos de los sentidos] desempeñan aquí un papel conscientemente, de modo estable, y en verdad funcionan en el ver, oír, etc. junto con la motricidad yoica que les corresponde, la llamada cinestesia. Toda cinestesia, todo ‘yo me muevo’, ‘yo hago’ están vinculados entre sí en la unidad universal, siendo el reposo cinestésico un modo del ‘yo hago’”.

³⁰ Esta palabra proviene del griego κοινός (*koinós*) que quiere decir “común” y de αἴσθησις (*aisthesis*), sensación. Cenestesia es ese sentimiento poco definido por el que percibimos la consistencia interna de nuestro cuerpo.

lugar en el que dicho objeto nos ha afectado. Cuando toco un balón con el pie, puedo saber claramente que hay algo exterior: un balón. Pero, también reconozco mi propio pie sintiendo el balón. Mi pie no solo toca el objeto, sino que es, a su vez, tocado por el objeto, y, de esa manera, se constituye también como un objeto del mundo. Al tocar algo, ese algo me toca, soy un objeto que puede ser afectado en tanto que objeto, y puedo sentir esa afección. Además, puedo claramente distinguir aquella sensación de la que percibo con mis dedos en el teclado o mis antebrazos en el escritorio. Cada una de estas sensaciones se localizan en lugares distintos de mí, lo que permite comprenderme como un ser extenso y que ocupa un lugar en el mundo. Puedo tener una idea extensa de mí mismo, como un mapa físico de mi existencia gracias a que cada parte de mi cuerpo es sensible a los tactos que lo recorren. Husserl utiliza el ejemplo de la mano derecha que toca con su palma el dorso de la mano izquierda reconociendo en ella su forma, su lisura y suavidad. Se está reconociendo el objeto “mano izquierda”, pero esas sensaciones no le pertenecen a esa mano izquierda, si no a la palma derecha que es la que está tocando. A su vez, la propia mano izquierda recibe sensaciones en su dorso, percibe la palma que la toca. “Si las tomo en cuenta [las sensaciones del tocante-tocado], entonces la cosa física no se enriquece, sino que se vuelve cuerpo, siente. Las sensaciones de ‘toque’ pertenecen a todo sitio espacial objetivo aparente de la mano tocada, cuando es tocada precisamente en ese sitio” (Husserl 2005: 184-185). Toda sensación táctil entraña esta localización en el espacio, y esta doble naturaleza de hacer del cuerpo en su extensión tocante y tocado, objeto constituido y reconocido, y al mismo tiempo subjetividad sintiente. En cada toque se despliega la naturaleza unitaria de la constitución psicofísica que es el cuerpo.

“El cuerpo, por ende, se constituye primigeniamente de manera doble: por un lado es cosa física, materia, tiene su extensión a la cual ingresan sus propiedades reales, la coloración, lisura, dureza, calor, y cuantas propiedades materiales similares haya; por otro lado, encuentro en él, y siento ‘en’ él y ‘dentro’ de él: el calor en el dorso de mi mano, el frío en los pies, las sensaciones de toque en las puntas de los dedos (...) Al levantar una cosa experimento su peso, pero a la vez tengo sensaciones de peso que tienen su localización en el cuerpo. Y así en general mi cuerpo, al entrar en relación física con otras cosas materiales (golpe presión, sacudida, etc.), no depara meramente la experiencia de sucesos físicos referidos al cuerpo y a las cosas, sino también sucesos corporales específicos de la especie que llamamos ‘ubiestesias’. Tales sucesos faltan en las ‘meras’ cosas materiales”. (Husserl 2005: 185-186)

Husserl en estos párrafos está tratando de describir el cuerpo, como un objeto en el mundo que es más que solo eso. La sensibilidad está encarnada y las ubiestesias, en cada momento nos van informando de ese cuerpo, nos permiten vivenciarlo de una manera

inmediata. Cinestésias, cenestésias y ubiestésias nos hacen patente, como habíamos anunciado, que no es posible ninguna sensación que de por resultado una mera representación, sino que el propio cuerpo se hace presente en cada momento y en cada percepción: “Podríamos decir que en el contacto siempre hay una duplicidad, la carne y su vertiente física. Con ello el mundo, la superficie que nos toca, actúa como actúa la mano que toca, es el mundo el que nos toca, objetivándonos, pero a la vez en ese momento, la carne tocada se siente como tal, se hace carne³¹ [*Leib*]”. (San Martín 2010, 180-182)

De esta manera, se hace claro que Husserl otorga un privilegio al sentido del tacto entre los demás, por su estrecha relación con esos “nuevos sentidos”, especialmente con la *ubiestesia*. Se trata del sentido en el que se percibe de forma más evidente esta dualidad inmediata de sensaciones. Husserl compara las sensaciones visuales o auditivas con las táctiles y señala que, de la misma manera en que una mano que toca un objeto es a su vez tocada por el objeto y se percibe siendo tocada, un ojo no puede “verse viendo” o el oído, “escucharse escuchando”. A lo mucho puedo sentir a mis ojos moverse en sus órbitas para poder posarse en un determinado lugar, pero esa sensación no obedece a la función visual del ojo, sino a las sensaciones musculares de cinestesia de los músculos oculares. Principalmente la vista –aunque también el oído– ha sido el sentido que más utilizamos, y la manera en que nos relacionamos con ella ha influido en cómo entendemos el conocimiento y la realidad.

Hans Jonas en su ensayo “La nobleza de la vista. Una investigación de la fenomenología de los sentidos” (2000) desarrolla varias ideas de cómo y por qué, esa incapacidad de la vista de sentirse sintiendo fue aquello que hizo que esta sea considerada como “el más noble de los sentidos”. Para Jonas, a lo largo de la historia del pensamiento, ha habido una enorme valoración del sentido de la vista. Ha sido llamada “el más noble de los sentidos”; Aristóteles la consideraba el sentido más importante y valioso, siendo a quien la fisiología reservaba la sangre más pura, ligera y caliente, respecto a cualquier otro órgano (Freudenthal 1995: 50-52). Las características de la visión han sido consideradas excepcionales y “al más noble de los sentidos” se ha considerado como aquel que es capaz de conocer de mejor manera y con mayor objetividad el mundo y sus objetos. A esta

³¹ Otra forma en la que Husserl se refiere al cuerpo vivido (*Leib*), es como “carne”. Esta traducción será muy importante para pensadores posteriores. En francés tomará importancia *la chair*, como término filosófico referente al cuerpo vivido.

centralidad de la visión en relación con los otros sentidos se le llama *ocularcentrismo* y a partir de él es posible comprender por qué mucho del pensamiento occidental ha asumido ciertos postulados y valores y no otros. Por ejemplo, para nosotros no hay nada más evidente que el “ver algo con los propios ojos”, hacerlo es considerado una garantía que pone la creencia más allá de toda duda. Martin Jay en *Ojos abatidos: la denigración de la visión en el pensamiento francés del siglo XX* (2007) aborda el problema del ocularcentrismo y nos señala el privilegio que la visión ya tenía entre los griegos. El lenguaje griego para hablar de las capacidades cognoscitivas o la realidad misma está lleno de palabras que en su origen hacían referencia a la luz, los colores o las imágenes. Los griegos, en su religión, arte y pensamiento nos hablan de “Ideas”³², formas idealizadas de imágenes a las que asocian nociones de “claridad”, “perfección”, etc., que han de ser “contempladas” ya sea en esculturas u obras teatrales, o mediante la *theoria* (palabra que literalmente significa “mirar atentamente”) (Jay 2007: 27)³³. La *theoria*, finalmente será uno de los tópicos centrales del pensamiento occidental.

(...) en ningún otro sitio lo visual ha semejado tan dominante como en esa extraordinaria invención griega llamada filosofía. Aquí, la contemplación de los cielos visibles, alabada por Anaxágoras como el medio de la culminación humana, se extendió hasta convertirse en el asombro filosófico ante todo cuanto estaba a la vista. Se asumió que la verdad podía estar tan ‘desnuda’ como el cuerpo descubierto. «El conocimiento (*eidenai*) es la constatación de haber visto», observa Bruno Snell en relación con la epistemología griega, ‘y el *Nous* es la mente en lo tocante a su capacidad de absorber imágenes’. (Jay 2007: 27)

El pensamiento occidental, como heredero del mundo griego, adoptará incuestionadamente el ocularcentrismo. Las metáforas de la vista harán que sean las propiedades de la visión aquellas que sirvan de modelos o metáforas para referirnos a las formas intelectuales de conocimiento. Sin embargo, veremos que la visión puede ser “vista” de varias maneras, y tendremos que ver cuál es la visión que se tomó como modelo.

James Gibson, en su libro *La percepción del mundo visual* (1974) hace una distinción muy importante y que es compartida usada por Martin Jay: la distinción entre un *campo visual* y un *mundo visual* (Gibson 1974: 47-68). El *mundo visual* es el mundo de cosas que experimentamos mediante la vista, objetos con los que nos relacionamos y captamos

³²La palabra nuestra palabra “idea” deriva del griego antiguo εἶδος (*eidos*), que significa “forma”, “aspecto” o “apariencia”. La raíz de la palabra es “εἶδ-”, que se deriva de la raíz indoeuropea “weid-”, que significa “ver” o “percibir”. Por lo tanto, “idea” se refiere a la imagen mental que se forma al ver o percibir algo, y se utiliza para describir la forma o apariencia de algo o de alguien.

³³ Ver también Jonas (2000, 191).

a través de sucesivas miradas (Gibson 1974: 47-48). El *campo visual* es el cuadro que aparece ante mis ojos en un momento dado y que nos presenta una imagen desde una determinada perspectiva, casi como una representación fotográfica (Gibson 1974: 48-50). Siguiendo la misma trayectoria que describe Husserl cuando presenta el olvido del mundo de la vida en favor de las formas abstractas, Jay y Jonas explican cómo el ocularcentrismo no solo consiste en la primacía del sentido de la vista sobre los demás. Los autores nos dicen que poco a poco se da un desplazamiento del valor desde la acción de ver hacia la imagen misma. La imagen, tal como aparece en el campo visual, se vuelve lo más importante en detrimento del mundo visual que es, él mismo, dinámico. Y es que un mundo visual, como veníamos viendo, implica que existe un cuerpo desplazándose en el mundo, viendo desde distintas perspectivas, relacionándose con las cosas desde su encarnación en el mismo mundo. No obstante, la imagen requiere una mirada quieta y desafectada, que observe desde un punto y no altere con su mirar lo observado.

Platón renegaba de la incapacidad de los sentidos de captar nada que no cambie, y es que todo cambia conforme nos movemos, y la forma en la que vemos más aspectos de algo es ganar en miradas y perspectivas. Platón pensaría que debería haber una manera de “captar” toda la verdad de algo de un solo “vistazo”. Así tenemos a las ideas, que el intelecto puede “ver” en su totalidad de una sola vez. No es casual que la modernidad, con su noción de objetividad, surgiera tan cerca, en el tiempo, al desarrollo de los modelos de perspectiva para el arte. Con este desarrollo era como si el arte pudiera captar la realidad tal y como se nos aparece, pero estática; con cada cosa en su lugar y tamaño objetivo, como vista desde un único ojo que está a distancia, que presenta todos los objetos simultáneamente sin interferir con ellos. Este es el modelo de la visión “monocular” y presenta las características que Jonas considera que eran el pilar de las metáforas ocularcéntricas: simultaneidad (Jonas 2000: 192ss.), neutralización dinámica (Jonas 2000: 203ss.) y distancia espacial (Jonas 2000: 207ss.).

Sobre la simultaneidad Jonas nos dice:

Solo la representación simultánea del *campo visual* nos da coexistencia como tal, es decir, la co-presencia de cosas en un ser que las abarca todas en su común presente. Este presente, en lugar de ser una experiencia puntual, se convierte en una dimensión en la que las cosas pueden ser descubiertas repentinamente con la vista y puestas en relación todas con todas mediante la ambulante mirada de la atención. (...) solo la simultaneidad de la vista, con su «presencia» extensa de objetos duraderos, permite distinguir entre lo que se modifica y lo que permanece, y por tanto entre devenir y ser. (Jonas 2000: 202)

Los objetos en el campo visual aparecen todos juntos en una sola imagen, no es como el oído o el tacto cuyos estímulos solo existen en tanto los estoy percibiendo. Con la vista puedo fijar mi atención a un objeto y aun así se hacen presentes los demás. Sé que están ahí, los capto con la mirada periférica, están presentes aun si no están en el centro de la atención. Esta propiedad indicará el origen del privilegio de lo simultáneo frente a lo secuencial; de lo que es presente y se mantiene, frente a lo que se va presentando y desvaneciendo; a lo que es y persiste, frente a lo que deviene.

Además, ya que en la imagen los objetos subsisten y pueden ser pensados desde el conjunto de objetos abarcados en la imagen, sin necesidad de una nueva captación; eso nos permite pensar a los objetos independientemente de quien los capta. No hay una relación necesaria entre ambos. Mirar un objeto, nos dice Jonas, es una actividad totalmente inocua ya que en el acto de percibir el objeto no resulta alterado, mientras que el observador se mantiene distante y a “salvo”. Esta imagen, así neutralizada, también se halla privada de contenido dinámico. Al no requerir que nos involucremos en ella, ésta se vuelve incapaz de dar cuenta de las relaciones causales dinámicas entre las cosas (Jonas 2000: 205). Esto tiene dos efectos principales: por un lado, estas imágenes pueden ser entregadas por completo a la imaginación para que ésta opere con ellas independientemente de su contenido material (ya sea con recuerdos o fantasías) (Jonas 2000: 205) y, por lo mismo, esta visión desafectada de las cosas del mundo favorece una concepción cada vez más abstracta de la realidad.

La distancia respecto del fenómeno proporciona una «imagen» neutral, y esta última, a diferencia del «efecto», puede ser contemplada y comparada, retenida en la memoria y recordada, modificada por la imaginación y combinada con otras a voluntad. La esencia es así separable de la existencia, y con ello es posible la teoría (Jonas 2000: 206).

Cuando vemos algo necesitamos distancia. Los objetos no aparecen claramente en nuestro *campo visual* a menos que nos alejemos de ellos lo suficiente. Cuando hacemos esto activamos la visión en perspectiva. Jonas nos dice:

(...) en la vista el objeto se me muestra a través de la distancia intermedia, que por tanto queda incluida en la percepción junto con todos sus «pasos» potenciales. Cuando miro el objeto lo veo «frente a mí», y en esta situación es visible como el punto en el que termina un trayecto que va de mí hacia él y que está ahí abierto ante mí. (...) Este punto final siempre es arbitrario, y mi mirada, también cuando está ajustada para observarlo, incluye como trasfondo el campo abierto de otras presencias situadas tras él, a la par que él incluye

en sí mismo, como una corona solar que se va apagando hacia los bordes, la pluralidad co-presente en la superficie. (Jonas 2000: 208)

En la visión experimentamos la distancia directamente como espacio. Un espacio que potencialmente podría estar lleno de cosas, que también podría estar vacío, que se extiende indefinidamente hasta perderse en un único punto de fuga que señala su infinitud. Esta vivencia del espacio, lejos de reconectarnos con el *mundo visual* a través de la consciencia de la profundidad (como decía Gibson), nos aleja de este y convierte el espacio en la idea de una extensión potencialmente infinita. El espacio cartesiano se muestra como la presentación conceptual y matematizada de esa idea. El espacio ya no es algo que recorremos, algo con lo que nos relacionamos de manera natural. Es una representación matemática en la que cada punto de la imagen asume un valor y una coordenada. Todo cuando es extenso es co-presente en ese mundo abstracto, a la vez que es inaccesible para una mirada natural del sujeto. En adelante, aunque se cuestionan los contenidos del pensamiento cartesiano, elementos como esta visión del espacio serán la base para el progreso de la física que la reificará³⁴.

En síntesis, podemos caracterizar a la visión como un sentido que actúa en la distancia, que pretende ser inocuo, con lo cual el sujeto observante puede ser “ignorado” al pensar en la imagen. En la visión, las cosas aparecen como lejanas, presentes e independientes de nosotros como seres captadores. Respecto a la simultaneidad el propio Jonas hace una comparación con el oído y el tacto. Ambos son sentidos secuenciales ya que la impresión sensible que vivencias solo existe durante el acto captador, y esa impresión tiene que irse desplazando para que tenga lugar la impresión de sucesivos objetos. Por ejemplo, una melodía no puede darse como una simultaneidad de sonidos, solo la secuencia de sonidos que aparecen y se desvanecen puede configurarla. Igualmente, un ciego que trata de conocer el rostro de una persona necesita sucesivos toques, desplazarse por la superficie para poder componer en su mente la forma de los ojos, labios, pómulos, etc. James nos dice que esta característica de la visión es lo que hace que la vista tienda a sugerirnos existencias estáticas y puntos de vista privilegiados y lejanos, mientras que sentidos como

³⁴ Claramente para Newton, el espacio no era una “abstracción matemática” sino una realidad. Incluso la perspectiva del espacio-tiempo de Einstein, nos muestra a este espacio “visto desde una visión más flexible” como un elemento central de la realidad. Naturalmente no pretendemos criticar las nociones científicas, ni los experimentos que corroboraron estas ideas. Lo que cabría cuestionar es cuánto de esta idea de “espacio”, así como del “tiempo” físico-matemáticos, son los mismos a los que nos referimos cuando hablamos de nuestra experiencia fenoménica del espacio y el tiempo.

el oído o el tacto hacen aflorar el mismo paso del tiempo en su modo de captar las cosas. Captar las cosas a través de estos sentidos implica, también, necesariamente la presencia del sujeto durante la percepción (Jonas 2000: 193-202).

Mientras en la distancia espacial la vista permite la formulación de un espacio ideal y abstracto proyectado por la perspectiva, un sentido como el tacto nos presenta el espacio, no solo como el lugar en que virtualmente pueden existir otros objetos, sino como la tonalidad del movimiento mismo del propio cuerpo, como la interacción real de mis cinestesis, cenestesis y ubiestesis. El espacio no es algo que pienso, es algo que recorro, en lo que me desplazo, algo que va apareciendo conforme interactúo con él. La doble aprehensión del tacto resulta fundamental, a este respecto, ya que en ella se reúnen en un mismo instante, la objetivación del mundo y la del cuerpo que capta, ambos en una relación íntima insoslayable. Para Husserl esta doble captación define el privilegio del tacto a la hora de reconocer el cuerpo como propio. Husserl nos dice:

No me veo a mí mismo, a mi cuerpo, como me palpo a mí mismo. Lo que llamo cuerpo visto no es algo visto que ve, como mi cuerpo en cuanto cuerpo palpado es algo palpado que palpa. Falta una aparición visual de un objeto que ve, esto es, en el que la sensación de luz sea intuita como existente en él. Falta, por ende, la sensación análoga a la sensación del tacto, que es realmente captada con la mano que palpa. (Husserl 2005: 187-188)

Como ya se ha señalado, no existe en la visión la posibilidad de que el ojo se vea viendo. Hemos visto cómo la visión es un sentido que actúa a distancia y que “neutraliza” el objeto creando la sensación de “neutralidad”. Un objeto que aparece solo en la vista es solo un objeto como “visto desde afuera” porque no existe algo así como un “ver desde la visión misma”. De ahí que el ocularcentrismo privilegie la perspectiva “objetivante” y la “tercera persona”. La piel, por su parte, en su límite siente lo exterior, y al mismo tiempo se siente a sí misma, no hay neutralidad, no hay distancia, solo hay el mismo cuerpo haciéndose presente como objeto junto con el objeto del mundo que es tocado. Esto no significa que la visión siempre nos lleve a esas perspectivas descarnadas: “el ojo como órgano y con él las sensaciones visuales se adjuntan al cuerpo, ello sucede por vía indirecta mediante las sensaciones propiamente localizadas” (Husserl 2005: 188).

El ojo es también un órgano táctil, es un órgano “libremente movable por el sujeto” y así puede tener sensaciones localizadas, pero solo de toque. Husserl nos dice del ojo que “es un objeto táctil para la mano; pertenece primigeniamente a los objetos meramente palpados y no vistos” (Husserl 2005: 188). Sintiendo el ojo como localizado en nuestro propio cuerpo logramos, indirectamente, incorporar las imágenes que este ve a la

percepción de nuestra corporalidad. Algo similar nos dice Husserl para el sentido del oído. El oído puede ser sentido y reconocido como parte del propio cuerpo, pero el sonido no se “localiza” inmediatamente en él, sino que pertenece a los “objetos materiales”. Por ese motivo hay que distinguir entre la localización de las ubiestesias y la “extensión de todas las determinaciones materiales de la cosa”.

Ciertamente, aquellas [las ubiestesias] se difunden en el espacio, cubren a su manera superficies de espacio, las recorren, etc. Pero esta difusión y propagación es precisamente algo esencialmente distinto de la *extensión* en el sentido de todas las determinaciones de la *res extensa*. La ubiestesia que se dilata sobre la palma de la mano y hacia dentro de ella no es una contextura *real de la cosa* (hablando siempre dentro del marco de las intuiciones y sus daciones) como la aspereza de la mano, su color, etc. Las últimas propiedades de *cosa reales* se constituyen a través de un esquema sensible y multiplicidades de matización. (...) La ubiestesia táctil no es *estado* de la *cosa material* mano. Sino precisamente la *mano misma*, que para nosotros es más que *cosa material*, y la manera en que ella está en mí trae consigo que yo, el ‘sujeto del cuerpo’, diga: lo que es cosa de la *cosa material* es cosa suya y no mía. Todas las ubiestesias pertenecen a mi alma, todo lo extendido a la *cosa material*. (Husserl 2005: 189-190)

El “alma” a que hace referencia Husserl es la vida misma del sintiente, no es un alma abstracta, sino que está encarnada. Es el cuerpo mismo hecho presencia de sí para el sintiente. Las ubiestesias no son sensaciones “reales” propias de los cuerpos (*Körper*), sino que es la presencia misma del *Leib*, de la *psiché* de la unidad psico-física. Cuando me percibo percibiendo, no estoy percibiendo un objeto más del mundo con sus cualidades reales, sino estoy sintiendo mi *cuerpo propio* hacerse presente junto a la percepción.

Husserl distingue en el sentido del tacto, la facultad para percibir los objetos del mundo, de esa doble captación por la que la ubiestesia localiza en sí misma el sentir del propio cuerpo. Cuando queremos comprender los objetos reales, se ponen de manifiesto el *esquema sensible* y las *multiplicidades de matización*. Éstas son las estructuras y procesos por los cuales la información sensible configura objetos en el mundo para nosotros. *El esquema sensible* es la totalidad del mundo de la vida, con sus posibilidades e imposibilidades, particularizándose en distintos objetos a través de las distintas impresiones sensibles. Es un proceso central de nuestra percepción que va más allá de la inmediatez de la vivencia del cuerpo mismo en la ubiestesia. Las multiplicidades de matización, constituye la operación por la cual distintas experiencias que tenemos de objetos o cosas (cómo la visión de distintos colores de una silla al cambiar la iluminación) se pueden agrupar y comprender como parte del mismo objeto real.

El cuerpo aparece *a priori* en cada acto captador, se presenta a sí mismo antes de presentar cualquier información exterior. El tacto es el único sentido en que el cuerpo aparece de una manera tan directa y espontánea:

“El cuerpo solo puede constituirse primigeniamente como tal en la tactualidad y todo lo que se localiza con las sensaciones táctiles como calor, frío, dolor, y similares. También las sensaciones de movimiento desempeñan un papel importante” (Husserl 2005: 190)

De ahí que Husserl le dé un privilegio a este sentido. El cuerpo es, naturalmente una cosa en el mundo material, pero es esta cualidad la que hace emerger el *Leib* y trasciende el *Körper*. Los demás sentidos, incluyendo la visión, participan también, al coincidir y reforzar las sensaciones localizadas, pero lo hacen de manera secundaria (Husserl 2005: 191).

La inmediatez de las sensaciones localizadas para configurar el cuerpo configura también otra característica central del mismo: El cuerpo es “órgano de la voluntad”:

“[El cuerpo es] el único objeto que para la voluntad de mi yo puro es *movible de manera inmediatamente espontánea* y medio para producir un movimiento espontáneo mediato de otras cosas” (Husserl 2005: 191).

Mientras las cosas materiales solo pueden ser movibles de modo mecánico o mediato, “solamente los cuerpos son movibles de modo inmediatamente espontáneo (‘libre’), y justamente a través del yo libre que les pertenece y de su voluntad” (Husserl 2005: 191). El sujeto se distingue de los objetos también en la medida en la que puedo disponer de ellos. Éste se establece de acuerdo con los límites en los que puede ejecutar su voluntad. La aparición del cuerpo propio en la doble percepción también delimita el cuerpo que es objeto de la capacidad de movimiento libre (“yo puedo”).

El sujeto que se constituye como contramiembro de la naturaleza material es (hasta donde aquí hemos llegado a ver) un yo al cual le es inherente un cuerpo como campo de localización de sus sensaciones; tiene la ‘capacidad’ (‘yo puedo’) para mover libremente este cuerpo o los órganos en que se articula, y para percibir mediante ellos un mundo externo. (Husserl 2005: 192)

Veamos ahora, ¿cómo el cuerpo se hace uno a partir de una multiplicidad de sensaciones? ¿Cómo es que sucesivos toques y estímulos diferentes terminan siempre remitiendo a la noción de un solo cuerpo? Cuando captamos realidades materiales mediante cualquiera de los sentidos hacemos más que simplemente captar intuiciones sensibles aisladas, captamos fragmentos del mundo, y esos son “unidades reales constituidas”. Son

fragmentos que han pasado por ese esquema sensible y las multiplicidades de matización. Nuestras sensaciones no son aisladas, sino que se crean “campos de sensación” que suponen el cuerpo, las sensaciones posibles que podemos captar en un contexto determinado, y nuestra consciencia del mundo como horizonte. Cada vez que recibimos un estímulo, no estamos captándolo cada vez desde cero; sino que esas sensaciones ingresan en nuestros campos de sensación, haciendo posible que los capturemos dándoles un sentido, y comprendiendo nuestra relación psíquico-corporal respecto de ellos.

(...) la sensibilidad del cuerpo se constituye por completo como una propiedad ‘condicional’ o psicofísica. Y ello entra en la apercepción del cuerpo tal como es percibido ‘externamente’. A la aprehensión de la corporalidad como tal no le pertenece solamente la aprehensión de *cosa*, sino la co-aprehensión de los campos de sensación, y estos están justamente dados como inherentes, a la manera de la localización, al *cuerpo* corporal aparente. (Husserl 2005: 195).

Cada vez que tenemos una sensación, por ejemplo, un toque en la mano con una pluma, no solo tenemos un cuerpo físico (mano o pluma) ligado a una consecuencia extrafísica (la sensación del toque), sino que desde un principio esa mano está aperceptivamente caracterizada con su campo de sensaciones. El toque de la mano por la pluma no es una única sensación, sino que son muchas sensaciones distintas que entran en los campos perceptivos. No las identificamos aisladamente, sino cada sensación está “coaprehendida” y de esa manera integró la causa externa a la sensación, al igual que mi mano. El objeto percibido (la pluma) y mi mano percipiente configuran así una unidad, una unidad “físico-estesiológica” (Husserl 2005: 195). La capacidad que tenemos de poder ser estimulados, la “estimulabilidad” constituye, para Husserl, la propiedad del cuerpo de integrar en sí mismo la capacidad captadora del cuerpo con la realidad misma que es captada para formar un nuevo estrato de lo real. De esta forma ya no existe solamente lo real-objetivo como lo que es “real”; tampoco una subjetividad meramente abstracta. Estamos diciendo que el propio campo de sensaciones estimulable, y los estímulos constituyen una clase de propiedades reales; y éstas son distintas de las propiedades meramente extensivas de las cosas. Husserl nos dice que: “Mediante este nuevo grupo de propiedades reales, que se acreditan como reales en tanto se constituyen en lo real mediante la referencia a circunstancias reales, se entrelaza el cuerpo material con el alma” (Husserl 2005: 196). El cuerpo se constituye como un todo de sensaciones que no puede ser separado de la posibilidad misma de captar, y con ella del mundo en el que existe. El cuerpo es el lugar en que se encuentra la realidad material y la estimulabilidad, la posibilidad misma de ser

afectado por esa realidad; y, en tanto eso, se constituye como algo real. Podemos pensar por separado el “objeto cuerpo” y la consciencia que es capaz de captar todas las sensaciones, sin embargo, esta es una distinción meramente abstractiva porque es el propio cuerpo encarnado el que está en una realidad que lo afecta y que de manera real puede sentir (Husserl 2005: 195). No hay un alma o un cuerpo separados, se dan juntos siempre:

El alma y el yo anímico ‘tienen’ un cuerpo; existe una cosa material de cierta naturaleza que no es meramente cosa material, sino cuerpo, o sea: una cosa material que como campo de localización de sensaciones y de mociones afectivas, como complejo de órganos sensoriales, como miembro y contramiembro fenomenal de todas las percepciones cósmicas (...), compone un terreno fundamental de la dación real del alma y del yo. (Husserl 2005: 197).

II.6. El mundo de la vida como una totalidad.

De esta manera, el cuerpo propio como centro de ese horizonte, está lejos de ser una consciencia alejada de este mundo. Todo el universo de la sensación remite siempre a la vivencia de un cuerpo denso y relacional con el mundo que le rodea, pasando por el reconocimiento inmediato de los otros. Así se configura el mundo de la vida desde la corporalidad y por eso mismo nos dice Husserl que es imposible que lleguemos a dudar seriamente de él: ni hipotéticamente como Descartes, ni escépticamente como Berkeley o Hume, por ejemplo.

el ser dudoso y el no-ser del mundo está apodícticamente excluido para mí en la medida en que abarco con lo mirada mi vida y me encuentro como viviendo dentro del mundo, conociendo y obrando dentro de él, y puedo convencerme en todo momento, en el libre yo puedo, de la identidad del todo del mundo en virtud de las accesibilidades que se verifican y de la necesidad de una creencia presuntiva en el mundo. (Husserl s.f.: 78; Ap. XIV IV).

Sujeto y mundo se implican así necesariamente en este horizonte que se valida objetivamente en tanto es un mundo compartido. El mundo es un mundo dado gracias a la vivencia corporal que tenemos de él, y de la co-originariedad que tenemos de él con los otros. Y cuando se menciona a los otros no hay que pensar solamente en aquellos que percibo actualmente, o aquellos que he percibido en mi historia biográfica. En vez de eso, el mundo es un mundo que nos es dado intersubjetivamente con otros. Ahora, esta experiencia de vivir con otros es una que eventualmente se abre, de forma que pasamos

de pensar en los otros que actualmente están o han estado en nuestro horizonte, a pensar un horizonte abierto e infinito con todos los otros posibles articulados como comunidades.

El mundo se convierte en un mundo de hombres, articulado en comunidades, las comunidades referidas a una tradición histórica perteneciente especialmente a ellos en la cual se ha desarrollado una cultura común a ellos, accesible para cada uno de ellos y en su conjunto legitimable en común, válida en común”. (Husserl s.f.: 5; N.º 4 §2)

Así como concebimos la totalidad de hombres para los que está dado el mundo, el mundo nos aparece, no como un fragmento de algo, sino como una totalidad indudable que constituye la primera verdad de nuestro horizonte. El mundo es una totalidad, así como también es un mundo de los seres humanos para los seres humanos.

“El mundo y los diferentes mundos circundantes de los hombres, de las diferentes humanidades particulares humanas están pre-dadas al respectivo yo individual (y a la comunidad individual). Este darse previo tiene en cada sujeto yoico su génesis a partir de su vida y de sus modos de conciencia, de sus modos de comportamiento activos y pasivos” (Husserl s.f.: 5; N.º 4 §2).

Ese es el “estilo universal” de todas nuestras experiencias (Husserl s.f.: 5; N.º 4 §2) es lo que nos define como personas; es lo que integra todas nuestras experiencias y las permite aparecer en un marco general. Para el hombre el mundo está pre-dado como mundo, además como mundo cultural en el que su corporalidad orgánica aparece, primero como una objetividad física y psicofísica, y luego como una objetividad cultural secundaria. El ser humano se desarrolla en este mundo pre-dado y este representa su “campo vital” (Husserl s.f.: 5; N.º 4 §2). Las características de este mundo espacio-temporal es el de una “incondicionada objetividad –existencia para todos sin más ni más” (Husserl s.f.: 5; N.º 4 §2).

En resumen, el mundo es coextensivo con el ser humano. Al aparecer el sujeto y percibir los objetos aparecen ante él; su propia realidad psicofísica, la realidad psicofísica de todos los seres que lo rodean y la totalidad del mundo de los objetos se hacen presentes de manera originaria. Se hace imposible caer en las separaciones modernas como las de Descartes o Locke. Ya no puede existir un sujeto frente a objetos. Una separación entre una *res extensa* y una *res cogitans*. Lo pensante existe en la medida en que es un cuerpo viviente, y ese cuerpo viviente no puede desligarse del mundo de los objetos, e incluso del mundo de la cultura. Este camino abierto por Husserl nos permite tomar una nueva

perspectiva respecto a lo que es el cuerpo y su relación con lo sintiente/viviente. Una vez más, los sentidos han sido la clave de este camino.

Ahora nos tocará revisar si efectivamente este es el fin del camino al momento de abordar los problemas planteados por la separación dualista cuerpo/alma, desde la antigüedad; o si es que es posible abrir una nueva veta de reflexión. En las próximas páginas trataremos de comprender, junto a Jean-Luc Nancy cómo es que el mundo como tal es el mundo de los cuerpos, y que estos cuerpos lo son en relación co-originaria con otros cuerpos. Los sentidos, el tocar en tanto relación entre cuerpos, no son características privativas de los cuerpos humanos, sino que son solo una forma más en la que los cuerpos están abiertos unos-con-otros, exposición que constituye la esencia misma de su ser.



Capítulo III – Hacia una ontología de los cuerpos: Un último giro



III.1. Hacia un concepto material de “sentido”.

Como hemos visto, la fenomenología de Husserl implica un cambio de perspectiva frente a la interpretación tradicional del problema alma-cuerpo desde la antigüedad y especialmente en la modernidad. Ya no es posible establecer un hiato radical entre una *res extensa* y una *res cogitans*, sino que es necesario que comencemos a abordar el pensamiento como radicalmente encarnado. Ya no podemos tener dos substancias separadas, sino que el cuerpo es viviente –*Leib*–, y el pensamiento solo puede comprenderse desde su encarnación. Ello obliga a concebirlo desde unas determinaciones espaciales y temporales insoslayables. Nuestros distintos sentidos configuran, de esta manera las formas en que se dan esas determinaciones y ponen en evidencia la imposibilidad de pensar el cuerpo sin ellas. Hemos visto cómo cada acto de percepción implica la puesta en acto, no sólo del objeto percibido, sino también del cuerpo percipiente; lo que hace que toda mirada objetivante no sea sino una fantasía, ya que es imposible pensar de manera separada una esfera pura e inocua del sujeto frente a una esfera completamente aislada del objeto “puro”. Incluso, cuando hablamos de sentidos, como la visión o el oído, que parecen caracterizarse por la distancia que hay frente a los objetos de la percepción, podemos notar que siempre que éstos perciben nos están transmitiendo algunas notas de la perspectiva desde la que están captando el mundo. En el acto perceptivo, nos están diciendo algo sobre las posiciones relativas que los objetos tienen en relación con nuestro cuerpo sintiente, sobre nuestro lugar dentro del mundo que está apareciendo en ellos. La *psyché*, el “alma”, ya no es algo que exista fuera del mundo, como de otro reino u otra naturaleza; sino que, en cada relación que tenemos con el mundo, *psyché* se manifiesta plenamente como nuestra percepción encarnada y deja su huella en todos los objetos que está captando. Como hemos visto con Husserl, el *Leib*, solo existe como unidad psicofísica, y el “alma” no es algo que pueda separarse de él. Al contrario, el alma está extendida en el cuerpo, es la potencialidad de entrar en relación con otros cuerpos, de hacer emerger como sentido cada una de las distintas percepciones o pensamientos. De esta forma, el alma es la capacidad misma de la puesta en relación del cuerpo con los demás; una relación que no es solo mecánica, sino vivencial y significativa. Desde el punto de vista fenomenológico, reconocer esta noción del cuerpo y de la *psyché* nos permite comprender que nuestro propio cuerpo es manifestado y reconocido como parte del mundo en cada acto captador, estableciéndose siempre en relación con cada objeto captado. Esta noción de cuerpo no solo puede ser interpretada

fenomenológicamente, sino también ontológicamente. En ella, se nos está diciendo algo respecto al ser del cuerpo; y es que el cuerpo mismo no puede aparecer para nosotros más que en esta puesta en relación de sí mismo con un mundo otro fuera de sí, de tal manera que no hay cuerpo que aparezca de un modo no relacional. El cuerpo se manifiesta y aparece en los pliegues y repliegues del mundo de los objetos y el sujeto captador, siendo partícipe de ambas dimensiones (Husserl 2005: 183-201). El cuerpo no es, de ninguna manera, una entidad cerrada sobre sí misma, sino que es esencialmente algo abierto; algo que está en relación con los demás cuerpos del mundo. Nuestra capacidad de pensar el cuerpo como un objeto completamente delimitado y externo a todo lo demás, es un prejuicio que deja de lado el hecho de que un cuerpo solo puede ser comprendido por sus coordenadas en relación con otros cuerpos.

En esa línea, Jean-Luc Nancy es un autor que profundiza la radicalidad con la que pensamos el mundo de los cuerpos. Para él, ser en el mundo es ser un cuerpo, y ser un cuerpo no es otra cosa que encontrarse expuesto a los demás. Un cuerpo no es algo completamente cerrado sobre sí mismo, ni algo que esté derramado al exterior. Un cuerpo tiene una delimitación y ésta es una piel. La piel es una membrana que nos envuelve, que separa nuestro “interior” del exterior, que rodea lo que somos y que también es permeable al afuera:

La apertura, el límite, la piel. La piel es nuestro sentido más extenso. Mientras los otros cuatro sentidos se centran en áreas específicas (oído, lengua, nariz, ojos), el tacto se extiende por todo el cuerpo, lo recorre, lo envuelve sin dejar espacio jamás a un interior, o, mejor dicho, siempre dejando espacio, siempre siendo límite” (Gómez Urra 2008: 15).

Estamos delimitados y a la vez abiertos. La piel es un órgano paradigmático porque nos envuelve y delimita quienes somos, y al mismo tiempo es el órgano de un sentido que nos pone en relación constante con otros cuerpos, que delimita a través de esa relacionalidad. Y como hemos podido ver, los sentidos son la forma más evidente en la que nos encontramos abiertos al exterior. Un cuerpo es lo que se encuentra definido entre su límite y su apertura. Nunca está completamente cerrado en sí mismo porque irremediabilmente entra en contacto con el exterior.

Para hablar de Nancy tenemos que comenzar por preguntarnos ¿cuál es el cuerpo del que estamos hablando en él? De acuerdo con todo lo dicho en los capítulos anteriores, claramente nos estamos refiriendo al cuerpo humano: un cuerpo pensante y sintiente, que

además de sus facultades perceptivas y sus condiciones biológicas posee un intelecto y la capacidad de dar un sentido inteligible a todas sus experiencias e ideas. De ahí que precisamente la cuestión más peliaguda que había sido planteada es la de cómo entender la unión del alma (*psyché*) y el cuerpo; entendiendo a *psyché*, como aquella parte en la que residen consciencia, sensibilidad e intelecto. En este trabajo, los sentidos son, constantemente, la pista maestra que nos ha guiado en nuestra travesía por el misterio, y cuando hemos llegado a la fenomenología husserliana, ellos nos han permitido comprender al ser humano como un compuesto psicofísico, un ser incapaz de pensarse sin su ser encarnado. Y, de la misma manera en la que hemos concebido un “cuerpo sintiente”, debemos pensarlo, también, como un “cuerpo animado”, actuante. Esa *psyché*, *anima*, es parte integrante del cuerpo y no puede soslayarse. El cuerpo es cuerpo pensante, sintiente y actuante.

Partiendo de esa base, Jean-Luc Nancy aborda un proyecto más ambicioso: En textos como *58 indicios sobre el cuerpo* (2011) o “Extensión del alma” (2011)³⁵ Nancy aborda el problema de ese cuerpo humano, sintiente, pensante. Por otro lado, en textos como *Corpus* (2003a), *Ser Singular Plural* (2006), *Un pensamiento finito* (2002), *El sentido del mundo* (2003b), entre otros, uno puede reconocer cómo el trabajo de Nancy sobre el cuerpo humano se enmarca en el proyecto mucho más amplio de pensar la corporalidad misma desde la perspectiva del ser. El cuerpo ya no solo es pensado como mera materia, como mera extensión; pero tampoco como la forma exclusiva de aquella materia que es animada desde una subjetividad central y humana. Nancy abre una ontología de la coexistencia de todo lo material. En este pensamiento, el cuerpo humano no es ontológica o axiológicamente especial, así que “cuerpo” ya no solo significa el cuerpo humano – aunque este seguirá siendo ejemplar a la hora de ilustrar los conceptos–; ahora estamos hablando también de cuerpos animales, e incluso de cuerpos inanimados como los ríos y las piedras³⁶. Del mismo modo en que el cuerpo humano es un cuerpo abierto –siendo los sentidos esa apertura paradigmática– los demás cuerpos tienen sus propias formas de abrirse y estar en relación con los otros cuerpos. De modo que, cuando entremos a explorar la manera en la que Nancy aborda el cuerpo humano, será necesario que siempre

³⁵ Un opúsculo ubicado al final del texto anterior en el mismo libro.

³⁶ En referencia a Heidegger en la segunda parte de *Conceptos fundamentales de la metafísica* (2007). En esa parte nos habla de la tesis “La piedra es sin mundo, el animal es pobre de mundo, el hombre es configurador de mundo”.

tengamos en cuenta ese marco más amplio, esa ontología abierta de los cuerpos que pretende llevarnos más allá de la mirada antropocéntrica. Nancy no quiere solamente mostrar la unión entre la *psiché* y el cuerpo, él quiere reformular radicalmente lo que pueden ser esos conceptos y resolver el problema desde un materialismo radical que no sea reduccionista, sino que haga espacio en la misma materia para lo anímico. De esa manera, la idea misma de lo “humano” ligada a la *psiché* tiene que revisarse desde una nueva perspectiva.

Con el filósofo de Estrasburgo ya no basta reconocer en qué medida el cuerpo humano es un cuerpo viviente; más bien se nos está planteando el reto de pensar en el ser de ese cuerpo. En ese marco, no nos contentaremos con explorar cómo es que no podemos separar al cuerpo de sus atributos psíquicos, sino en cómo esa vida misma que recorre al cuerpo manifiesta lo que el cuerpo es, y cómo ese cuerpo no solo se limita a captar y reconocer el mundo exterior, incluso a configurar ese mundo exterior, sino que los cuerpos existen en la medida en que están delimitados por, y abiertos a, otros cuerpos; condición que no solo es privativa de la *psiché* humana. Esa apertura implica que el cuerpo no debe pensarse solo, o como un objeto o ser aislado, o como un centro, sino como una singularidad que tiene lugar entre una pluralidad de otros cuerpos. El cuerpo no puede entenderse como precediendo o configurando el mundo porque su mismo “llegar-a-ser” implica *a priori* la existencia de otros cuerpos y su puesta en relación con ellos (Nancy 2006: 34). Comprendido esto veremos cómo es que el alma que tanto hemos estado intentando pensar, no solo es donde residen esas características psíquicas, sino que es una dimensión más de la materialidad del cuerpo.

III.2. El origen del sentido: De la fenomenología a la ontología.

En estos momentos se hace necesario pensar en qué es aquello a lo que nos estamos refiriendo al hablar de cuerpo. Con Husserl hemos visto cómo aún el cuerpo en el que estamos pensando es el cuerpo viviente de la unidad psicofísica. El *Leib* está determinado como ese cuerpo capaz de los predicados de la *psiché*. Así, *cuerpo viviente* solo puede ser, en general, el cuerpo de los animales vivientes, y en particular el cuerpo del ser humano. Lo que hace que estos cuerpos tengan esta capacidad maravillosa es que ellos son capaces de dar sentido a los demás objetos del mundo. Para ellos el mundo no se

limita a existir, no se compone de meros hechos in-significantes, sino que en la medida en la que son captados se ofrecen en una dimensión que sobrepasa su mero estar ahí.

Andrea Potestà aborda de manera muy interesante este tema en su libro *El origen del sentido* (2013). En su introducción, toca de una manera muy clara la cuestión de a qué nos referimos cuando hablamos de sentido, y nos dice que se trata de la posibilidad de que el mundo como tal sea algo significativo, que cada cosa en él remita a algo más que a sí mismo. Por ejemplo, el autor piensa en Sócrates durante el trance en que está afrontando la sentencia que la ciudad le ha dado. El filósofo ateniense decide no huir, y uno podría preguntarse la razón para tal decisión. Desde una mirada biológica o evolucionista, todo organismo está inclinado a intentar preservar su existencia, y dispone de una serie de instintos y mecanismos neurobiológicos que lo disponen para tal fin. Desde una perspectiva material u orgánica es absurdo que Sócrates, o quien sea, decida quedarse a enfrentar esa sentencia teniendo la posibilidad de evitarla³⁷. Potestà nos dice que “Hay que ver más allá de esas ‘causas’ mecánicas e inmediatas si queremos entender el *origen del sentido*, o como decimos nosotros, ‘el acontecimiento de lo que acontece en mí como sentido’” (2013: 13). Las razones que llevan a Sócrates a quedarse y morir necesitan entenderse en otro plano distinto al que conocemos por la ciencia y el mecanicismo, tenemos que penetrar en el plano del sentido. El autor nos dice que, desde una perspectiva clásica, –rastreada al menos, hasta Platón– podemos ver cómo aparece la necesidad de pensar una esfera de los objetos meramente existentes y una esfera del sentido que es lo que configura las cosas y los hechos o los hace inteligibles. Potestà nos dirá que esta es el germen del pensamiento dualista, dado que se estarían pensando en dos esferas o niveles de realidad: una materialidad en la que predomina la causalidad física y una esfera del pensamiento, que los griegos llamaban *nous*. Según el autor, desde esta perspectiva clásica siempre hace falta esa inteligencia o *nous* (que se atribuye a un alma) para que sea la instancia configuradora u ordenadora para una materia que siempre se da como inerte. De esta manera, se hace evidente que el origen del sentido radica en una *psiché*, un ‘alma’ inteligente que posee inteligencia, *nous*; mientras que el cuerpo o la pura materia no sería nada más que “*hecho insignificante*”. Dicho con todas sus palabras, en esta mirada lo que aparece es el *dualismo* como un presupuesto fundamental. Entonces, no solo se presupone la existencia de una distinción entre hechos y valores, sino que hay

³⁷ Recordemos que a Sócrates se le ofrece la posibilidad de escapar a la sentencia de muerte, pero éste decide mantenerse firme y beber la cicuta por propia voluntad.

también una demarcación precisa e indiscutible entre hechos, ‘datos naturales’, mecánicos, necesarios, sin significación (llueve porque llueve, el terremoto viene sin razón, huesos y tendones mueven mi cuerpo sin saber o elegir dónde ir, etc.), y una ‘inteligencia intencional’ que implica una significación (Sócrates elige no sustraerse a la muerte) (Potestà 2013: 16-17).

El dualismo, desde esta perspectiva, no solo implica la separación de los seres humanos en un cuerpo y un alma; sino que éste supone claramente un sesgo antropocéntrico. El cuerpo es “materia”, “hecho insignificante”, lo que quiere decir que es lo mismo que animales u objetos inanimados que no se guían por una actitud inteligente sino solo por un devenir mecánico; lo que deja pendiente la necesidad de pensar “otro reino” u “otro tipo de realidad” en la que podamos explicar todo ese mundo humano que no sigue ciegamente la causalidad física. Claramente no estamos hablando de la *psiché* griega como la entiende Aristóteles –esa alma (en un sentido amplio) que distinguía lo vivo de lo no vivo, siendo la forma y principio del movimiento de los cuerpos y sus funciones básicas–. Más bien, pensamos en el alma racional de Platón, en el *nous* aristotélico, o en la *res cogitans* cartesiana: estamos pensando estrictamente en el *intelecto*, en la parte que es capaz de pensar usando el *logos*. Se trata de esa parte que habita en nosotros y que nos acerca a lo divino, a realidades que suponen mayor estabilidad y fiabilidad que el caos del mundo sensible y con las que nos es posible establecer contacto usando nuestro cuerpo. El *nous* es aquello que termina por configurar el ámbito del sentido en la medida en la que éste sólo puede identificarse con la significatividad del actuar humano, de su captar el mundo, interpretarlo y subsumirlo en conceptos y en un discurso articulado. El sentido radica en ese *nous* en la medida en la que éste expresa un *logos* capaz de articular discurso sobre el mundo, y, de esa manera, hacerlo inteligible. Así, el sentido terminaría siendo la capacidad de ese *logos* de dar cuenta, de manera adecuada, de todas las cosas que componen el mundo, de esos hechos insignificantes, incluso del cuerpo “traduciéndolas” al lenguaje de la estabilidad extrasensible³⁸. En otras palabras, se trata de hacer un “reenvío” desde el “alma” a las *cosas insignificantes* para recogerlas convertidas en *logos*.

³⁸ En el caso de Platón o Descartes se puede hablar claramente de una realidad “suprasensible”, lo mismo que en el caso del pensamiento cristiano. En el caso de pensadores como Aristóteles, ellos rechazarían el carácter “trascendente” de ese *logos*, pero igualmente se trata de una instancia que supera la propia sensibilidad, aunque sea un producto de la propia acción del intelecto.

Potestà señala claramente que no podemos quedarnos en esta visión clásica de la cuestión del sentido. No podemos simplemente agotar la cuestión del sentido al hacer este “reenvío” desde un cuerpo insignificante hacia un alma racional. La visión clásica implica, de una u otra forma, una correlación trascendente entre el mundo y la idea, entre el hecho insignificante y el *nous* (con su *logos*). En esta visión, suponemos que las ideas que pensamos con el *nous* y los objetos del mundo están correlacionadas, cómo si unas fueran una suerte de reflejo de las otras. Desde la visión dualista clásica, el origen del sentido se busca como un “lugar”, el lugar desde donde éste se fundamenta, y ese lugar es el espacio trascendente de un *logos*, al que el *nous* nos da acceso como agente privilegiado.

En contraposición a esta forma clásica de pensar el sentido, Potestà señala que éste no ha de entenderse de esa manera estática (en la que el sentido ya está dado en la correlación y que nuestro pensamiento solo lo pone de manifiesto), sino que es necesario considerarlo como un acontecimiento, algo que aparece de manera singular en un momento dado (Potestà 2013: 18), solo así podemos escapar de la trampa del dualismo trascendentalista. Para elaborar esta nueva perspectiva es necesario comprender el sentido de una manera genealógica: el origen del sentido no es la intemporal correlación entre las ideas y las cosas, sino es algo que se da en momentos y circunstancias determinadas; en el contacto, no solo del intelecto con el mundo, sino también de la sensibilidad y la afectividad. No hay “el sentido”, más bien “los sentidos” que se crean y actualizan constantemente. El pensamiento racional y objetivante solo representa una forma de dar sentido a la realidad. El mismo objeto, por ejemplo, un perro, puede producir una amplia gama de sentidos. Si lo que quiero es comprender la anatomía de los perros y de este perro en particular, esas imágenes se me harán significativas a través de los sentidos y de una serie de conceptos que previamente tengo asociados a esas imágenes. Por ejemplo, podría describir proporciones, formas, colores, texturas, aromas; comparar lo que veo con ideas prototípicas de lo que es un perro, o incluso de “razas” de perros para identificar a cuál pertenece éste. En esta mirada cada elemento de información que capto necesita ser subsumido en un conjunto de categorías generales; y la descripción de este perro en particular, su sentido, sería el conjunto de esas subsunciones, de las correlaciones entre el “hecho” con las categorías en las que encaja. Por otro lado, puedo pensarme solo acariciando a ese perro. En ese caso, creo que es razonable decir que el “sentido” que emerge en ese momento es diferente a cuando solo lo palpo para describir la textura de su pelaje. Acariciar no es lo mismo que palpar; la caricia implica también una apertura

afectiva, se detiene morosamente en un movimiento repetitivo que intenta establecer una conexión; como bien nos indica José Gaos. En la caricia, junto a la sensibilidad táctil emergen una serie de sentimientos cálidos y de afecto, y no podemos decir de éstos que sean “insignificantes”; al contrario, están cargados de profundas y variadas significaciones; están cargadas de *sentido* (Gaos, 2010: 53). Si soy un veterinario en una cirugía, el can se me aparece como un compuesto biomecánico, que conozco y manipulo desde una mirada objetivante, aunque los afectos de ansiedad ante una situación así de delicada también se hacen presentes como una maraña de sentidos que debo, como cirujano, poner en orden dentro de mí. Además, creo que tampoco iríamos demasiado lejos para comprender que desde la perspectiva del mismo perro que hechos y objetos del mundo aparecen con sentidos variados según el contexto. La emoción del perro al sentir que su dueño aparece tras un largo día de trabajo sugiere una significatividad muy diferente que cuando el que llega es un desconocido que despierta hostilidad. Una melodía es, físicamente, solo pulsos rítmicos de aire que se propagan y pueden ser captados por algunos órganos. Aun así, la misma melodía puede transmitir paz, emoción, o tristeza, o sernos completamente. Si esa melodía se asocia a un momento feliz o a un momento triste supone algo sumamente contextual. Aún recuerdo una canción muy alegre y popular que sonaba en bucle mientras viajaba a las exequias de mi abuelo, y no puedo evitar el nudo en la garganta que me provocan los mismos sonidos que a la mayoría provocan diversión o gracia. Una gran carretera que atraviesa la selva puede despertar admiración por la gran hazaña humana que representa, y preocupación por el potencial daño ambiental que entraña. Eso puede pasar en dos personas al mismo tiempo o en la misma según sus pensamientos y emociones se movilizan creando conexiones. La significatividad de los hechos, su sentido resulta más compleja si entendemos el sentido como acontecimiento, porque ella nos obliga a romper con la univocidad de la relación entre los hechos y su contraparte inteligible, y nos obliga a abordar las particularidades de los momentos en los que el sentido emerge³⁹

Cuando señalamos que el sentido no se limita a ser el ejercicio del *nous* que trae a la tierra los signos de esa correlación trascendente, tenemos que pensar el sentido como algo que tiene lugar en espacios, tiempos y contextos determinados y no en el “no-espacio” y “no-tiempo” de la trascendencia. Claramente estamos ante dos maneras muy diferentes de

³⁹ Más adelante veremos con Jean-Luc Nancy, que tendremos que llegar más allá de las particularidades, a la singularidad de los contactos, que, para este autor, sería el espacio concreto de emergencia del sentido.

entender el sentido: El primero sería el “sentido clásico” de la perspectiva trascendentalista, que en adelante llamaremos como tal. Por otro lado, tenemos al “sentido” en esta perspectiva genealógica, la que concibe al sentido como acontecimiento. Cuando pensamos al sentido como acontecimiento, no podemos reducir el sentido a una enumeración de objetos transformados en ideas conscientes y correlacionados (como en la perspectiva trascendentalista); sino que son las relaciones concretas y específicas del momento y el lugar en que se articula ese sentido las que pueden hacer que “los mismos” objetos nos abran al surgimiento de sentidos distintos. No se trata del objeto y su sentido. Como vimos en el ejemplo anterior, no hay un único “sentido” que pueda correlacionarse con un objeto, que sea “auténtico” o “verdadero”. En el sentido como acontecimiento, es una configuración singular de objetos, contextos, relaciones y puntos de vista la que hacen emerger el sentido. El sentido que emerge en un contexto determinado pueda variar al cambiar alguno de los elementos de esta relación. Ya sea que cambie la disposición de los objetos de ese contexto, o ya sea la misma intencionalidad con la que uno está dispuesto hacia estos (Como en el caso de “palpar” y “acariciar” al perro). Esta forma de entender el concepto de “sentido”, nos pone más allá del alcance de posturas que Potèsta clasifica entre las trascendentalistas como la de Platón y su teoría de las ideas⁴⁰, o la del primer Wittgenstein –en la teoría isomórfica del lenguaje planteada en el *Tractatus*⁴¹–; entre otros; y devela una dimensión más profunda del problema del origen sentido.

El sentido es, más bien, abordado como un acontecimiento desde la perspectiva de la tradición fenomenológica y sus herederos. En pensadores como Husserl, Heidegger o Derrida, el sentido no es algo dado que se descubre o identifica, más bien es algo que acontece; no solamente expresa una relación unívoca entre la “cosa” y el “ser pensante”, sino que, en cada momento dado, los contextos y situaciones dan lugar a que el sentido devenga uno u otro. Por ejemplo, no es el mismo sentido el que tiene para mí un vaso de

⁴⁰ En el caso de Platón podemos hablar de un claro trascendentalismo, porque en la misma estructura del símil de la línea se nos muestra cómo solo el conocimiento de la realidad inteligible puede considerarse *episteme*, mientras que el saber del reino sensible es mera *doxa*. El mundo sensible solo tiene “sentido” en referencia al mundo inteligible de las ideas. (Platón 1988, *La República*: 335-337, 510a- 511e)

⁴¹ En una extendida lectura del Wittgenstein del *Tractatus lógico philosophicus*, se nos habla de la teoría isomórfica del lenguaje, la que tendría su principal asidero en la idea de que los nombres, se corresponden con las cosas, los enunciados atómicos con los hechos de la realidad, los “estados de cosas”, y así los enunciados, de los más simples a los más complejos están conectados a la “forma” misma en la que el mundo es. Esta sería la razón por la que el lenguaje tiene significado y puede “hablar” del mundo con sentido. El lenguaje debería tener un “mínimo común idéntico” en el que la “forma” del lenguaje pudiera figurar la “forma de la realidad” (Cerezo S.F.: 4) (Wittgenstein 2009, *Tractatus lógico Philosophicus*: 2.15-2.151)

agua si es una tarde calurosa de verano, que, si es una tarde lluviosa de invierno, si lo veo después de una sesión de ejercicio extenuante, o después de haber bebido una copiosa cantidad de refresco. No es lo mismo si estoy sediento a que si me siento satisfecho. En cada caso hay contextos que hacen que el vaso de agua, pese a ser el mismo para sí, sea algo completamente diferente para mí; en su relación conmigo. El pensante tiene circunstancias específicas y concretas propias de su forma de percibir y de su sentir del momento, así como el objeto aparece siempre en un contexto determinado en relación con otros objetos y al mismo objeto pensante. El sentido no es algo universal y dado, es una emergencia que resulta de la puesta en relación de todo lo que se acaba de decir. Esta perspectiva del sentido también nos lo presenta como algo encarnado, porque se vuelve necesario un cuerpo que sitúe de forma concreta el acontecer del sentido, que sea el centro de coordenadas desde el cual se establecen las relaciones que necesariamente le harán lugar⁴².

En la perspectiva clásica el *nous* aparece como elemento universal, una máquina perfecta y neutral que efectúa su trabajo. Potestà señala que ese dualismo tomado sin más desde la perspectiva de la teoría de las ideas de Platón, o la del Wittgenstein del *Tractatus logico-philosophicus*, puede terminar por banalizar la cuestión del sentido y su origen ya que establecen una preexistencia o prevalencia del sentido al hecho que ha de ser significado (Potestà 2013: 18). Al poner el origen del sentido fuera del mundo, aquel parece manifestarse como algo pre-dado en sí; como contenidos o valores *a priori* en los que se basa la experiencia de todo lo demás. En esta perspectiva clásica, el problema del origen del sentido desaparece ya que el sentido está pre-dado en esa conexión trascendente que no creamos, sino que apenas reconocemos o a la que apelamos. Para Potestà esta perspectiva estática del sentido resulta en un dualismo reduccionista y empobrecedor: “Así funcionan los signos: son el cuerpo de un alma, son los hechos materiales de un valor ideal. El fundamento de esta función semántica se explica así: los

⁴² A estas dos perspectivas del concepto de sentido, en los siguientes apartados se le sumará una tercera que es la que presenta Jean-Luc Nancy. Partiendo de la idea de acontecimiento, se pondrá entre paréntesis la necesidad de un sujeto pensante para que el sentido emerja. En esta radicalización de la perspectiva de sentido, la existencia misma ya es sentido, y esta no emerge desde, o dirigida hacia “un mundo de hechos insignificantes”, la emergencia del sentido es la emergencia del ser mismo, su “venida a ser”, y en esa medida no requiere de la presencia de un sentido pensante, sino que acontece por sí misma en la relacionalidad propia de todo lo existente. No obstante, el desarrollo conceptual que nos llevará a esta tercera perspectiva será desarrollado más adelante.

signos tienen un cuerpo «sensible» y ese «cuerpo sensible» «implica», según un reenvío, un ‘valor’” (Potestà 2013: 20). Independientemente de los significantes, parece que siempre hay un valor superior al que se apela y que está fuera de las cosas, fuera de su ámbito; es como si el sentido siempre estuviera oculto tras unas “apariencias” sensibles, como si siempre nos quedaría pendiente la tarea de “descubrir” esa verdad, ese sentido; como si conocer o pensar solo fuera reconocer o reconstruir la pieza faltante del rompecabezas, aquella que completa y articula las otras piezas que vemos. Queda claro que en esta visión estática el problema del origen del sentido desaparece ya que este no tiene un origen: el sentido se me aparece porque ya existía, estaba dado de una manera que es absurdo preguntarnos por su tiempo, o su lugar.

Como se ha mencionado, Potestà señala que es necesario superar este dualismo para comprender que el sentido no es algo ya establecido, es algo que acontece en un encuentro de una manera, podemos añadir, singular. Pensar el problema del sentido de manera genealógica y relacional nos obliga a romper con ese dualismo. También nos presiona a pensar necesariamente unidas las instancias material y pensante; porque la genealogía de ese sentido no está pre-dada, sino que necesita una serie de coordenadas físicas y psíquicas para darse. Ignorar la condición de esas coordenadas, no solo nos lleva a equívocos como el de ese dualismo, sino que oculta la riqueza y complejidad de cada relación significativa que establecemos con lo otro (y también con lo propio). He ahí la importancia de pensar el sentido como un acontecimiento, y en esa línea el cuerpo aparece como el eje de coordenadas espaciotemporales en que ese sentido puede acontecer. El cuerpo, en ese contexto, no es solamente un objeto entre los objetos, sino que se trata de una condición de la relación con esos objetos. Como hemos visto en el capítulo anterior, Husserl tomará muy en serio esta perspectiva del problema del sentido.

Problematizar el citado dualismo nos abre a la cuestión: “¿de dónde viene este ‘ya dado’, de dónde se sacan las ideas y los valores?” (Potestà 2013: 19). ¿El sentido de un signo viene dado por una relación unívoca y preexistente entre éste y un significado? Eso es lo que parecerían señalar las teorías de estos pensadores representacionistas. Por el contrario, autores como Peirce, Husserl, Heidegger, el Wittgenstein tardío, Nancy, entre otros, se mostrarían en desacuerdo. Peirce nos dirá que la relación que tenemos con un signo, lejos de ser unívoca, depende del contexto y el momento en que, cada vez, me enfrento a él. Para él, no tenemos un esquema mental abstracto en el que esté representado

el mundo para mí, con todos sus rótulos. En cambio, es mi situación y mi desplazamiento a través del mundo el que teje las relaciones entre los distintos objetos que devienen significativos para mí. No es una relación abstracta entre signos y significados preexistentes lo que configura mi experiencia significativa del mundo, sino es mi transitar el mundo, y las circunstancias en las que lo hago, lo que hace que esos objetos devengan algo que puede tener sentido o puedan ser signo de algo (Potestà 2013: 22). De esta manera ya no hace falta postular ese no-lugar y no-tiempo en que el significante se hallaba correlacionado con el significado (idea); más bien, tenemos al sentido como un acontecimiento que siempre que emerge lo hace en unas coordenadas, en un momento y en un lugar. Después de lo que hemos visto en el capítulo anterior, es claro que el cuerpo es aquel elemento que sitúa y vehicula la venida a ser del sentido. La fenomenología husserliana reconoce, también, que el sentido es algo que no se da por sí mismo, sino se manifiesta en la “relación eidética”, en las maneras en que la consciencia viene a relacionarse con la cosa. Esta relación no es unívoca, sino que puede manifestarse de muchas maneras. Lo importante, para Husserl, es comprender cómo se da la “donación” de la cosa, las modalidades de ésta, más que la cosa misma, el “dato” (Potestà 2013: 25).

Resulta interesante el apunte de Potestà quien señala que este paso supone en Husserl una lectura que esquiva al dualismo puesto que se deja de lado la oposición entre una consciencia pura y un objeto, para poner el acento directamente en la relación que se da entre ellos. De esta manera es el proceso intencional donde se pone la atención, comprendiendo las cosas como dadas a una intencionalidad, y el acto captador de esas cosas también es entendido como un acto intencional. El método husserliano depende de la capacidad que tengamos de apartar la mirada de la cosa en tanto que cosa externa y prestemos atención al acto mismo de pensar, sus procesos y relaciones.

En el capítulo anterior hemos señalado la importancia que tiene el concepto de vivencia. Y es que, con Husserl, ya no podemos mantener la visión dualista que separa sujetos y objetos. Es necesario entender que el sentido emerge en el encuentro de ambos ámbitos; encuentro que se da en la vivencia experiencial (*Erlebnis*). Cuando Husserl nos habla de la necesidad de “volver a las cosas mismas” no habla de los objetos que están en y para sí, sino en las cosas *dadas* en la relación noético-noemática, es decir, en la vivencia (Potestà 2013: 30). Se trata de dejar de buscar un “sujeto puro” o un “objeto en sí mismo”, y entender la “cosa” justamente como la emergencia en la vivencia. Husserl va más lejos

al afirmar que el ser de esas cosas no existe como un ser absoluto, sino que éstas se dan como un ser intencional, dado a esa vivencia intencional. La característica que hace que algo sea real consiste en la posibilidad actual de que ese objeto sea dado a una experiencia, que sea experienciable. Además, no estamos hablando solo de la mera posibilidad lógica pensable de experimentar algo, como en una obra de ficción, sino en las condiciones actuales en las que el ser está dispuesto respecto a las condiciones de la experiencia: “La posibilidad de ser experimentada, no quiere decir nunca una vacía posibilidad lógica, sino una posibilidad *motivada* en el orden de la experiencia” (Husserl 1962: 109) Esas “motivaciones” vienen dadas por la forma en la que un objeto puede llegar a la experiencia y ser aprehendido de manera eidética. Lo real es lo que puede darse a la vivencia, independientemente de si ha sido actualmente captado o no. Husserl nos dice que: “Toda experiencia actual señala, por encima de sí misma, a posibles experiencias, que a su vez señalan a otras posibles y así *ad infinitum*” (Husserl 1962: 110). Esto no nos lleva al escenario de un idealismo solipsista, ya que “Lo que es cognoscible para un yo tiene que ser, por principio, cognoscible para todo yo” (Husserl 1962: 111) La realidad es intersubjetiva, Husserl incluso menciona la posibilidad de establecer contacto con alienígenas que experimentan su parte del universo, lo que hace posible un universo intersubjetivo compartido con ellos. Visto de esta manera, la cuestión del sentido exige que establezcamos una correlación entre los objetos de la experiencia y la manera en la que estos se dan al sujeto. La tarea de la fenomenología consiste en quitar del camino los predicados y prejuicios que tenemos respecto a estos objetos, y esclarecer la donación misma. Ese es el objetivo de la *epoché*. Estos juicios incluyen las conceptualizaciones abstractas que normalmente hacemos en automático, respecto a las cosas.

Por ejemplo, cuando veo un balón, no debo pensar en su forma o en el concepto del balón y en cómo este subsume distintos objetos, incluido este. Tampoco se trata de pensarlo como un mero objeto externo. Cuando estoy ante un balón, éste despierta sensaciones en mí, se relaciona con la sensación de patearlo, cierta emoción recordando algún partido de fútbol, el disfrute de la conducción o el regate. La presencia de ese balón en mi campo de percepciones ya implica una serie de posibilidades que se me abren con él. Estas van desde la fundamental posibilidad de mis sentidos de captar las distintas sensaciones que el balón les da, como, en segundo lugar, la interacción y posibilidades que ese objeto me abre en determinados espacios ya significados. Un balón puede ser un recuerdo, adorno o reliquia que coloco en un estante, un objeto de trabajo si me dedico a repararlo; o, en

un partido de fútbol, para mí, el balón no es un mero objeto, es la posibilidad de una jugada, de un amague, una conducción o un gol. Su aparición se da en conjunto con la del terreno de juego, los otros jugadores y la portería.

Para Husserl el ser del ente, el ser de las cosas se da en esas apariciones, como hemos visto. Resulta entonces importante señalar que, en Husserl, el ser no es algo que esté predado ni en el reino de los objetos ni en el de las ideas. Tiene que haber vivencia y es esa vivencia la que permite acontecer al sentido; es la vivencia lo que permite que el ser sea. Debemos notar que esa vivencia tiene como espacio de aparición al cuerpo mismo, es el cuerpo viviente quien es capaz de experiencia, el que es capaz de abrirse al mundo, el que le da sus coordenadas a todo encuentro, y finalmente es en sí mismo el lugar y el momento en que lo que llamamos sentido acontece⁴³. Como ya hemos visto, no existe una consciencia que no esté encarnada. Es esta consciencia encarnada la que establece las determinaciones en las que el ser puede emerger. Para Husserl el ser solo emerge en unidades de sentido. La realidad existe en virtud de un “dar sentido” y presuponen una consciencia a la que se dan.

Husserl no cae en un idealismo radical como el de Berkeley; él no reduce la realidad objetiva a una mera construcción subjetiva. Más bien, señala que la realidad solo adquiere sentido en la experiencia, que no posee significado por sí misma. No se trata de reducir la realidad en sentido absoluto a una realidad en el acontecer de la vivencia; es que ni siquiera tiene sentido pensar esa realidad absoluta. Indagar sobre el sentido de la realidad, nos lleva a repensar el ser mismo, y es que el ser solo tiene sentido como aparecer en un mundo donde soy un cuerpo que coexiste con otros cuerpos vivientes y otros objetos.

Así se invierte el sentido vulgar del término ser. El ser que para nosotros es el primero es en sí el segundo, es decir es lo que es solo en «referencia» al primero. No como si un

⁴³ Esta idea marca una de las más importantes aportaciones de Husserl a nuestra discusión y también una de sus más importantes limitaciones. Como veremos más adelante, Husserl no deja de entender el ser desde la perspectiva de ese cuerpo viviente, y la subjetividad pensante encarnada, lo que lo encierra en una mirada completamente antropocéntrica que tendremos que superar. Podemos preguntarnos por el sentido desde la perspectiva del balón, por el mundo que éste hace aparecer desde su ir y venir por la cancha al ritmo de las patadas y los cabezazos. Claramente el balón está produciendo algo al existir en ese contexto, al desplegarse en el campo de juego y entrar en relación con los cuerpos de los futbolistas. Desde “la mirada del balón” – una expresión bastante libre– los jugadores son posibilidades abiertas de que él mismo devenga en una jugada, en un gol, o en un decepcionante fallo. Así como el jugador –cuerpo viviente– toca el balón y lo abre a sentidos, así como él se siente y se sabe tocado por el balón; podremos pensar una relación tocante-tocado del balón con otros elementos de su entorno (incluidos los jugadores), relación que no tiene que ser insignificante, sino que puede estar cargada de sentido. Esa es la apertura que abordaremos con Jean-Luc Nancy en lo sucesivo.

ciego orden de leyes hubiese hecho que el *ordo et conexio rerum* tenga que dirigirse por el *ordo et conexio idearum*. La realidad en el sentido estricto, tanto la de la cosa tomada en su singularidad como la del mundo entero, carece esencialmente (en nuestro riguroso sentido) de independencia. No es en sí algo absoluto que se vincule secundariamente a algo distinto, sino que en sentido absoluto no es, literalmente, nada, no tiene, literalmente, una «esencia absoluta», tiene la esencia de algo que por principio es solo intencional, solo para la conciencia, algo representable o que aparece por o para la conciencia. (Husserl 1962: 115)

Husserl nos abre una nueva ontología, puesto que ya no es sostenible el pensamiento dualista que opone una realidad objetiva a un mundo subjetivo, donde el segundo solo se da con relación al primero. Tampoco es posible un naturalismo empiricista, porque en él, la conciencia desaparece como correlato significativo de los objetos de la realidad. En esta ontología, el ser de algo solo se manifiesta en la intencionalidad que lo pone en relación con una conciencia.

Empezamos a vislumbrar la diferencia ontológica que será desarrollada por Heidegger, cuando notamos que detrás de los “objetos-entes” está el ser como la posibilidad misma de su manifestación. En nuestra reflexión acerca de las nociones de cuerpo y alma, a través del dualismo que nos pone ante un reino del sentido y otro de los objetos brutos, hemos caído en cuenta, que la única forma de pensar ambos espacios de manera unificada pasa por repensar todo el sentido de la realidad. Para Husserl, un alma encarnada o un cuerpo animado implican pensar el ser en emergencia, como algo que, lejos de ser en sí mismo, es la manifestación propia de la relación entre las cosas y la psique.

III.3. Hacia una ontología de los cuerpos: Mas allá de los sujetos.

En *Conceptos fundamentales de la filosofía* (2007) Heidegger establece una exploración muy interesante sobre el sentido del mundo, y la aborda reflexionando desde sus tres famosas tesis:

El hombre tiene mundo. ¿Qué sucede con lo ente restante, que también es, como el hombre, un fragmento del mundo, por ejemplo, los animales, las plantas, las cosas materiales, las piedras? A diferencia del hombre, que también tiene el mundo, ¿son sólo fragmentos del mundo? ¿O también el animal tiene mundo, y cómo? ¿Del mismo modo que el hombre, o de otro modo? ¿Cómo hay que concebir esta alteridad? ¿Qué sucede con la piedra? Aquí se aprecian ya diferencias, aunque todavía tan imprecisas. Las fijamos en tres tesis: 1) *la piedra (lo material) es sin mundo*-, 2) *el animal es pobre de mundo*; 3) *el hombre configura mundo*. (Heidegger 2007: 227; cursivas nuestras)

Empecemos por decir que, para Heidegger, el mundo puede definirse como: “La manifestabilidad de lo ente en cuanto tal en su conjunto” (Heidegger 2007: 343), y en ese sentido la “configuración de mundo, tiene que entenderse como “algo así como accesibilidad de lo ente” (Heidegger 2007: 342, 343). El mundo solo puede ser la manifestabilidad de lo ente en cuanto tal en su conjunto, si a su vez existe una accesibilidad, por eso el mundo no solo es un constructo subjetivo. El *Dasein* no crea un mundo subjetivo, sino que él está abierto al mundo en cuanto tal en su manifestabilidad, tiene la capacidad de ser quien percibe, capta y manifiesta la esencia misma de los entes en su conjunto, como una totalidad de la que él mismo es parte. “Configurar mundo” es, más bien, el privilegio humano por el cual el *Dasein* es el vehículo a través del cual el mundo, el ente en tanto que ente, puede hacerse manifiesto, “en su conjunto”. Por esa razón, para Heidegger solamente el ser humano es capaz de relacionarse con las cosas del mundo en tanto que cosas, con el ente en tanto que ente; es decir, solo él es capaz de tener una relación intencional plena con lo que lo rodea y esa es la única forma en que tiene sentido pleno hablar de un “tener mundo”⁴⁴. El ser humano es el único capaz de situarse frente a la piedra en tanto piedra, frente al animal en tanto que animal o al sol en tanto que sol. En otras palabras, Heidegger afirma que el ser humano establece una relación privilegiada frente a la totalidad de las cosas gracias a la cual es capaz de penetrarlas con una profundidad inaccesible para el animal, y del todo imposible para la piedra:

Pero el hombre no sólo se considera un fragmento del mundo que sucede dentro de él y que conjuntamente lo constituye, sino que el hombre está frente al mundo. Este estar enfrente es un tener el mundo como algo en lo que el hombre se mueve, con lo que se confronta, que él domina y de lo que se sirve y a lo que al mismo tiempo está abandonado. Así resulta: el hombre es 1) un fragmento del mundo; 2) en tanto que este fragmento, es al mismo tiempo señor y siervo del mundo. (2007: 226)

Para Heidegger el ser humano es un ente en el mundo, pero además tiene capacidad configuradora, eso lo pone en la situación paradójica de ser “siervo y señor”. Él no solo está en el mundo, sino que configura, pone orden y da sentido a todos los entes que componen el mundo, y al mundo como totalidad. Esta es una cualidad de la que los seres inanimados no tienen ni la posibilidad, y que en los animales aparece como posible, pero

⁴⁴ Hernán Candiloro en su artículo “Pobreza, vida y animalidad en el pensamiento de Heidegger” (2012) presenta una interesante interpretación de las tres tesis de Heidegger y pone especial atención a la manera en la que el “ser pobre de mundo” del animal implica necesariamente un “tener mundo”, desde la perspectiva de la carencia. Esta perspectiva es especial, porque el animal no se relaciona con el ente en tanto que ente, se relaciona desde el retirarse del ente en tanto que ente, pero eso es precisamente lo que abre el camino para la aparición del ser. (2012: 273.278)

irrealizada. Lo que Heidegger está destacando es precisamente que el hombre es un productor de sentido de manera esencial. En ese estar frente al mundo, ese mundo adquiere inmediatamente el carácter de dado para un sujeto, el mundo emerge justamente como lo que se da. Es el *ser-ahí* del hombre, lo que precisamente lo pone *ahí*, en el centro de un mundo que se produce con su presencia. Este concepto implica que la existencia humana no solo produce el mundo, sino que lo representa, lo destaca y lo rodea, articulando su significado desde el *logos*. Esto se pone de manifiesto cuando Heidegger detalla a qué se refiere con “configuración de mundo”:

Que el hombre que sea configurador de mundo no significa el hombre tal como va andando por la calle, sino que el ser-ahí en el hombre es configurador de mundo. «Configuración de mundo» lo empleamos intencionadamente en una multiplicidad de significados. La existencia en el hombre configura el mundo: 1) lo produce; 2) da una imagen, una visión de él, lo representa; 3) lo destaca, es lo que lo abarca y lo rodea. (2007:344)

Naturalmente para Heidegger, solo el *Dasein* es capaz de dar forma al mundo, el mundo solo puede ser producido por el *Dasein* en su existencia; y al “producirlo” también lo “reproduce”, produce y reproduce a los entes en su conjunto, a todas las cosas que se dan; el ser solo puede manifestarse a través de la existencia del *Dasein*, desde ese ser-ahí. De esta manera, naturalmente, ese *Dasein* tiene un privilegio como espacio articulador del sentido del mundo y del mundo como sentido, y el ser solo se manifestaría en ese doble juego de producción-reproducción. Eso es lo que significa para Heidegger que el hombre tenga “acceso al ente en tanto que ente”.

En *Conceptos fundamentales de la Metafísica*, en los §§ 72 ss. Heidegger se detiene a comprender en qué sentido se refiere al ser humano como “configurador de mundo”. Heidegger, al establecer sus tesis está pensando en la definición aristotélica de ser humano como ζῷον λόγον ἔχον, como un animal con λόγος. De esa manera, según nos dice Candiloro, Heidegger reúne bajo el manto de aquellos seres en quienes es abierta la posibilidad de tener mundo a todos los seres vivientes, y es necesario que el ser humano se cuente, en primer lugar, como animal viviente, ζῷον. Es por esa razón que el animal no es igual que la piedra (2012: 266; Cfr. Heidegger 2007: 366). Si bien en todos los vivientes tenemos una apertura hacia el mundo, solo los seres humanos pueden acceder al ente en tanto que ente y esa es una facultad devenida del *logos*, en concreto de la cualidad del *logos* por la cual éste puede ser *mostrativo* (λόγος ἀποφαντικός). Para Heidegger la relación entre *logos* y *mundo* es estrecha y natural. Si bien el animal puede

estar dirigido o abierto hacia el mundo para interactuar con sus objetos y desarrollar una conducta, a este le falta la “percepción como un ente” de aquello a lo que está abierto. Heidegger no se está refiriendo a una “percepción” meramente sensible, sino a la capacidad misma de tener conciencia de los entes, de ahí que establezca que: “en tanto que el λόγος guarda relación con el νοῦς y con el νοεῖν, el percibir algo, podemos decir que del hombre forma parte *un estar abierto a... de tal tipo* que este estar abierto a... tiene el carácter de *percibir algo en tanto que algo*” (Heidegger 2007: 366). En este punto Heidegger está vinculando de una manera muy directa el *logos*, con el *nous*, con la capacidad misma de la percepción, ya sea sensible o intelectual, con el intelecto mismo, que es la raíz del concepto mismo de sujeto. Que el ser humano sea un *animal con logos*, implica que es un sujeto abierto al mundo, pero no abierto de cualquier manera, sino abierto como una conciencia capaz de relacionarse con los “entes en tanto que entes”. Aun así, podríamos pensar que el ser humano solo capta, como dijera Nietzsche, aquello que él mismo vierte, con el lenguaje, en el mundo; no obstante, Heidegger intentará mostrar que el *logos* no solo hace eso, sino que pone de manifiesto la esencia misma de realidad, la patentiza y la muestra. De ahí que el *logos* humano no solo se caracterice por ser discurso, sino por ser discurso mostrativo. Heidegger nos dice que el ser humano ya está abierto, él mismo al lenguaje, que en él está abierto el entender y el mentar, eso lo distingue del animal, ahí radica su esencia. El lenguaje humano es más que solo sonido o voz, es un sonido que potencialmente tiene capacidad simbólica. El lenguaje humano se manifiesta όταν γένηται σύμβολον, y es κατά συνθήκην. La traducción más literal de la primera expresión sería “cuando llegue a ser símbolo”, pero también podría entenderse como “cuando comience a ser símbolo”, y todo esto ocurre de forma convencional, no natural como la sola voz del animal (φωνή) que es natural. Heidegger nos explica algo necesario, y es que el término griego σύμβολον, debe ser analizado más a fondo para comprender su auténtico sentido y es que éste, antes de ser “símbolo”, refiere a un “amontonar lo uno con lo otro (...) σύμβολον es aquello que, mantenido junto, se armoniza mutuamente, y en ello se evidencia como mutuamente perteneciente” (Heidegger 2007: 368). El lenguaje humano es simbólico, no porque represente una realidad de entes que le preexista, sino porque “reúne”, “junta” la realidad, hace fardos que luego quedan impresos en el discurso κατά συνθήκην. Para Heidegger el *Dasein* es un ente que “conforme a su esencia, trasciende” (Heidegger 2007: 369). Pero no estamos hablando de la “trascendencia” platónica de quien busca una forma concreta de ente fuera de nosotros, que dé sentido a nuestros símbolos, o percepciones. Es la trascendencia del

ser que, arrojado en el mundo, se dirige hacia él configurándolo y dándole forma gracias a su *logos*. Los seres humanos están arrojados y viven en comunidad, y desde esa condición, están abiertos a lo ente que los rodea, hacen σύμβολον de ello y al hacerlo pueden o no coincidir en la configuración de un mundo compartido.

Ahora, el *logos* humano tiene por esencia ser *mostrador*. Esto quiere decir, que en el λόγος ἀποφαντικός: “έν οίς δέ καί τό ψευδός καί τό ἀληθές, σύνάεσις τις ήδη νοημάτων ώσπερ έν ὄντων” (“en los cuales [en las palabras] están tanto lo falso como lo verdadero, hay ya cierta síntesis de pensamientos, así como de los seres” (Heidegger 2007: 374)). Esta afirmación debemos analizarla con mucho detalle. “έν οίς δέ καί τό ψευδός καί τό ἀληθές”: En el contexto heideggeriano no se puede traducir simplemente τό ψευδός καί τό ἀληθές como “lo verdadero y lo falso”, sino que debemos hablar de aquello que “oculta”, y aquello que “desoculta, o descubre”. En toda alocución siempre hay un “darse como mostrando”, pero lo que se muestra puede querer “desocultar, o sacar a la luz”, o puede querer ocultar o encubrir algo, mostrándolo como si fuera otra cosa. Pero ¿qué es aquello que bien se encubre o se desoculta? Heidegger nos dice que:

...en el campo de aquello respecto de lo cual se vuelve posible tanto lo ocultador como también lo descubridor, ahí ha sucedido ya tal cosa como una composición (un reunir) de lo percibido, de tal modo que lo percibido constituye en cierta manera una unidad. El fundamento de la posibilidad del descubrimiento o del ocultar es este configurar una unidad. Donde hay descubrimiento u ocultamiento, ahí hay λόγος ἀποφαντικός; donde hay éste, ahí hay —perteneciendo a su más íntima posibilidad, subyacente a aquel descubrir y ocultar— «síntesis», composición, reunión ración de unidad), tomar un juntamiento percibiéndolo, unidad, concretamente de lo percibido. Al λόγος le subyace un percibir, νόησις, νοϋς, un percibir algo; o él es, conforme a su esencia, tal percibir algo. El λόγος se fundamenta, conforme a su posibilidad interna, en el νοϋς, en latín ratio, de donde resulta la equiparación con el λόγος, porque éste es νοϋς. (Heidegger 2007: 374-375)

El lenguaje hace síntesis, configura una unidad en el pensamiento, y es una unidad que luego puede ser mostrada a través de la palabra apofántica. La síntesis se da en la *percepción*, en el *nous*. La unidad es unidad de percepciones, es una síntesis que no se da como la reunión de unidades previas de sentido, al menos no necesariamente. En su lugar es el espacio en el que el estar abierto al mundo de *Dasein* se toca con el *logos*, sintetizando el mundo de los entes. La unidad que se crea en el *logos*, para Heidegger, no

es como para Nietzsche, una síntesis arbitraria donde se reúne lo distinto⁴⁵ bajo un rótulo con el que no tiene ninguna relación esencial. La síntesis heideggeriana es esencial porque, en ella, el ser humano pone de manifiesto su esencia como ζῶον λόγον ἔχον, y en ella el *logos* también revela su esencia en la apertura misma de lo viviente al ser que es percibido y sintetizado en el *nous*. El verdadero origen del sentido del mundo no está en esta o aquella síntesis concreta de entes, sino en la puesta en acción misma de esta estructura esencial. Heidegger nos dice que:

...para poder descubrir u ocultar mostrativamente, aquello que se trata de mostrar ya tiene que estar percibido de entrada en la unidad de sus determinaciones, desde las cuales, y en las cuales es determinable explícitamente, y concretamente con el carácter del en tanto que esto y esto. Por eso está percibido ya de entrada en tanto que esto y esto (...) La estructura de «en tanto que», el previo percibir configurando unidad algo en tanto que algo, es la condición de posibilidad de la verdad y la falsedad del λόγος. (Heidegger 2007: 375).

El *logos apofántico* –es decir, el lenguaje que afirma o niega algo sobre lo que es– presupone necesariamente una síntesis previa. Esta síntesis ya implica una relación entre el *nous* (la inteligencia o el entendimiento), y aquello que se manifiesta desde un más allá del sujeto: una realidad que se reúne como síntesis de *percepciones*. Antes de que podamos hablar del ente como algo definido, constituido como tal, hay una apertura más originaria en la que el ente se muestra en su simple posibilidad de aparecer, en su manifestabilidad. Esta manifestabilidad puede ser captada por el *nous*, siempre y cuando este se mantenga realmente abierto a lo que se da. Solo a partir de esa apertura puede darse la síntesis concreta que nos presenta al ente como ente. Así, la capacidad del lenguaje para mostrar y su vínculo con el desocultamiento del ser solo pueden entenderse si reconocemos que es desde esa manifestabilidad primera del ente, que puede emerger un ente en tanto que tal. Y esto solo es posible gracias a alguien –un *nous*, o también un *Dasein*– que pueda conectar esa apertura previa del ente con su posibilidad de ser mostrado a través del *logos*. El ser del *Dasein* no se manifiesta en el mundo concreto en que vive, sino en justamente ser un configurador de mundo, en ser quien puede dar cuenta de la unidad del mundo –y sus subunidades, la multiplicidad de entes– que son percibidas

⁴⁵ Nietzsche hace el ejercicio con las palabras “hoja” y “honradez” para mostrar que las palabras, lejos de capturar esencias, lo que hacen es crear generalizaciones “prescindiendo arbitrariamente de esas diferencias individuales” propias de cada cosa. En otras palabras, desdibujando la singularidad (Nietzsche 2011, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*: 612-613).

y mostradas; lo que se manifiesta en el *logos* detrás de lo mostrado, es justamente la manifestabilidad misma del ente.

El *Dasein* configura mundo en la medida en la que es un viviente en quien se reúne la posibilidad de estar dirigido al mundo, en tanto que mundo de entes, la posibilidad de percibir su mostrabilidad y de percibir la síntesis que luego toma forma en el *logos apofántico*. En este proceso el *Dasein* es el vehículo a través del cual el ente puede manifestarse en tanto que tal, y el mundo puede tomar forma como mundo de los entes. Mientras el hombre es un ζῷον λόγον ἔχον, el animal es ἄλογον (Heidegger 2007: 366). Es en el *logos* en donde lo ente, en tanto que mundo, puede abrirse, puede ser producido y reproducido. Aun así, los animales están abiertos al mundo, tienen un cierto nivel de percepción –de *nous*–, pero son incapaces de percibir esas síntesis, ni de expresarlas, de esa manera no pueden participar del mundo en tanto que tal. Solo se relacionan con él desde la forma de una suerte de aturdimiento en el que los entes no se manifiestan en toda su potencia, sino solo liberan determinadas conductas asociadas a la aparición de estímulos concretos. Aun así, el animal, en tanto que viviente, tiene abierta esa posibilidad de relacionarse con el ente, aunque es incapaz de hacerlo plenamente. De ahí que, a diferencia del ser humano, éste sea “pobre de mundo”.

Lo que distingue a un viviente de las piedras es justamente que en éstos hay una capacidad “perceptiva”, el *nous*, que es capaz de dirigirse hacia los entes. Los seres inanimados como las piedras no cuentan con esa posibilidad, para ellos el ente está completamente cerrado. La posibilidad de tener mundo Heidegger la vincula directamente a una instancia de subjetividad, a una instancia intelectual, por mínima que sea, y que haga posible la relación. Solo a ese nivel podemos hablar metafísicamente de una relacionalidad que vincule el mundo y su diversidad entre sí y con aquellos que lo perciben. Sin *nous* no hay síntesis, y sin ella no hay entes individuales ni relaciones. Podemos encontrar en este punto la raíz del antropocentrismo de Heidegger, en que es incapaz de pensar en una relacionalidad metafísica sin la concurrencia de una instancia de sujeto, dado que de ella dependen las relaciones metafísicas (en la síntesis) y también las físicas (que serían subordinadas).

Analicemos ahora lo que Heidegger nos dice sobre el animal. Nos dice que un animal – por ejemplo, una abeja– percibe las flores, un tallo, los pistilos; y, empero, es incapaz de relacionarse con ellos en tanto flores, tallo, pistilos, es decir en tanto entes sintetizados.

Aunque los percibe, no los percibe en tanto entes. Siguiendo las teorías de Von Uexküll, Heidegger afirma que, para la abeja, cada una de esas cosas son parte de su *Umwelt* (medio circundante) y no hacen sino activar de manera “automática” cierto tipo de respuesta adecuada, desinhibiendo estas conductas de una manera predefinida por la naturaleza de cada animal:

[...]el organismo adapta a sí en cada caso un medio circundante determinado. Sólo puede adaptarse a sí un determinado medio circundante en la medida en que de su esencia forma parte la apertura a (...), y en la medida en que, con base en la apertura a (...), que luego recorre toda la conducta, se crea un espacio de juego dentro del cual lo que sale al encuentro puede salir al encuentro de tal y cual modo, es decir, es capaz de operar sobre el animal en la función de desinhibir. (Heidegger 2007: 319)

En este pasaje podemos observar claramente la diferencia entre el animal y el *Dasein*. La abeja percibe el mundo, pero solo como un *Umwelt* determinado, con determinadas conductas prefiguradas para determinados estímulos. Está abierto al ente, pero solo en el modo y forma que su esencia le permite. La *percepción* de un ente no desata un proceso sintético y simbólico que lo configuraría en tanto que tal, sino solo desinhibe una conducta muy determinada. Ésta sería la razón por la cual la abeja no podría “pensar” en el contenido real de cada uno de esos entes: las flores, un tallo, los pistilos. Podemos decir que para el ser humano la flor es capaz de abrir o configurar una gran variedad de sentidos: algo bello que contemplar, un objeto con un delicioso aroma, un símbolo de afecto o aprecio, etc.; incluso, la flor puede inscribirse en un discurso científico y objetivante gracias al cual la flor se convierte en una pieza importante del conjunto del “mundo conocido” por ese hombre. El ser humano es capaz de hacer sucesivas síntesis de articular diferentes relaciones entre los entes, y en cierto sentido, configurar distintas manifestaciones del mundo en el marco de su omniabarcabilidad, y gracias a eso puede usar el *logos apofántico* para crear diversos registros de discurso y distintas relaciones. Esta multiplicidad de sentidos que son adscribibles al fenómeno flor revelan esa profundidad que Heidegger endosa a la condición humana, que gracias a su *logos* le permite una apertura completa ante lo ente y le permite mostrarse en toda su potencialidad, en tanto que tal. La incapacidad del animal para hacer esto señala lo que hemos llamado su “pobreza de mundo”.

Que el animal esté rodeado por la impulsividad de sus impulsos es en sí un estar abierto a lo desinhibidor. Es decir, el hacerse rodear no es un encapsulamiento, sino justamente trazar abriendo un anillo que rodea, dentro del cual puede desinhibir este o aquel elemento desinhibidor. La conducta del animal nunca se refiere —como podría parecer— a

cosas presentes y a su acumulación, sino que se rodea a sí mismo de un anillo de desinhibición, en el que está prefigurado qué es lo que su conducta puede encontrar como motivo. Porque este rodearse pertenece al animal, siempre lleva consigo su anillo de desinhibición, y lo lleva en torno de sí toda su vida. Dicho más exactamente, su vida es justamente el pugnar por este anillo que le rodea, en cuyo círculo puede surgir una multiplicidad de desinhibiciones articulada de modo determinado. (Heidegger 2007: 308-309)

El animal no es pobre de mundo porque éste y los entes le sean inaccesibles completamente. En ese sentido, es la piedra para quien todo está cerrado a cualquier forma de relación. Para el animal es posible un acceso, pero solo en la forma de los “anillos de desinhibición”. El animal no es un robot que sigue ciegamente una programación, sino que, en él, su *nous*, está abierto a la manifestabilidad del ente, pero solo en modos determinados, y a manifestaciones determinadas. Hay un acto perceptivo, solo que éste no despierta una función sintética y simbólica, sino que desencadena determinadas conductas que están prefiguradas en la esencia misma de ese animal. El cuerpo humano podría encontrarse frente al cuerpo flor, o al cuerpo pistilo, o al cuerpo sol, de la misma manera que puede estar frente a ellos el cuerpo abeja. La misma abeja tiene un tipo de relación con la flor en tanto lugar del alimento, con el sol en tanto fuente de luz y calor, lo que desata conductas y respuestas fisiológicas determinadas que no necesariamente son percibidas “en tanto que tales”. La percepción de estos estímulos se toma en relación con una limitada cantidad de entes y con miras a conductas determinadas, eso reduce el espectro de sentido que ese ente toma. No hay relación con el ente en tanto que ente, sino con el ente en el marco de ese determinado círculo de desinhibición.

En el caso del ser humano, ante esa percepción, lo que se activaría sería su *logos* y las operaciones configuradoras que acabamos de ver. Gracias a eso no solo estamos abiertos a estas específicas manifestaciones del ente, ni tenemos conductas que se desinhiban automáticamente antes ellas. Estar ante el ente en tanto que ente, es reconocerlo como ente en el contexto de la totalidad de lo ente, reconocerlo en la pluralidad de sus sentidos y relaciones actuales y posibles. Hay un sentido que emerge en un contexto concreto, pero que no niega la relación de ese ente con el mundo como totalidad. Eso es lo que significa decir que “nos relacionemos con las cosas en tanto que cosas: “el ente en tanto que ente”. Y es desde ese marco que el *logos* el que nos permite producir, imaginar y representar cada una de esas cosas. En este *logos* el sentido no se limita a esa conexión o relación prescrita, meramente instintiva o, incluso, solo emocional con las cosas; sino que cada significante se inscribe en una red de sentidos que configuran las múltiples maneras en

las que el mundo puede aparecer para el *Dasein* como el resultado de múltiples síntesis concretas. Otro tipo de relación con las cosas que no esté mediada por ese *logos* podríamos llamarla una “pobreza de mundo” o directamente un “no tener mundo”.

“Pobreza de mundo: pobreza distinguida frente a riqueza; pobreza: el menos frente al más. El animal es pobre de mundo. Tiene menos. ¿De qué? De aquello que le es accesible, de aquello con lo que puede tratar en tanto que animal, por lo que puede ser afectado en cuanto animal, con lo cual guarda una relación en tanto que viviente”. (Heidegger, 2007: 243)

El animal se encuentra lejos de configurar mundo. Para él, el mundo se les revela en la inmediatez de su *Umwelt*. Para él hay un coexistir, un contacto que no es propiamente significativo, pero que no por eso deberíamos señalar como absolutamente carente de sentido, como una inaccesibilidad al mundo. Para Heidegger, la diferencia es al mismo tiempo breve y abismal.

Si esto es lo que Heidegger nos dice sobre el animal, resulta revelador preguntarnos por cuál puede ser su apreciación respecto a la piedra. “Pobreza de mundo [del animal] es un carecer de mundo. Falta de mundo es una constitución tal de la piedra que la piedra ni siquiera puede carecer de tal cosa como el mundo”. (Heidegger 2007: 247) La piedra ni siquiera puede carecer de mundo en tanto esta es, aparentemente, incapaz de establecer una relación con él. Su esencia parece limitarse a estar en el mundo, sin ningún acceso a su ser. Nuevamente vemos como se revela ese sesgo antropocéntrico en Heidegger ya que establece, de entrada, que la única relación significativa que puede tener un ser con el mundo es una relación que muestra intencionalidad, el estar dirigido hacia el mundo, la perceptividad del *nous* de los vivientes. Por eso mismo el animal puede, por lo menos, carecer de mundo, porque, aunque no puede acceder al ente en tanto que ente, sí exhibe cierta intencionalidad al poder estar “dirigido a” las cosas, aunque solo sea desde la perspectiva de su *Umwelt*. La piedra solo yace, está apoyada, simplemente está. Ella es sorda y muda a lo que la rodea, no toca, no recibe estímulo y no devuelve estímulo. A lo mucho es ella un estímulo que está ahí para que otro ser con intencionalidad, sea humano o animal, lo pueda captar.

En el siguiente fragmento Heidegger nos permite visualizar de una manera muy clara el “no tener mundo” de la piedra:

La piedra es sin mundo. La piedra yace, por ejemplo, en el camino. Decimos: la piedra ejerce una presión sobre el suelo de la tierra. Con ello «toca» a la tierra. Pero lo que ahí llamamos «tocar» no es un palpar. No es la relación que tiene un lagarto con la piedra cuando yace sobre ella al sol. Este tocarse de la piedra y el suelo de la tierra es menos aún el tocar que experimentamos cuando nuestra mano toca la cabeza de otro hombre. El colocar sobre (...), el tocar, es fundamentalmente distinto en los tres casos. Volviendo a la piedra, yaciendo sobre la tierra no la toca. La tierra no está para la piedra como sustento, como sosteniéndola a ella, a la piedra, por no decir ya como dada en tanto que tierra, ni en el estar colocada puede la piedra rastrear esta tierra en cuanto tal. La piedra yace en el camino. Si la arrojamos al prado, se queda allí yaciendo. La echamos a un hoyo excavado lleno de agua. Se hunde y queda yaciendo en el fondo. Según las circunstancias aparece aquí y allá, en medio de y entre otras cosas, y concretamente de modo que aquello en medio de lo cual está presente esencialmente no le es accesible. Porque la piedra, en su ser piedra, no tiene absolutamente ningún acceso a otras cosas en medio de las cuales aparezca para alcanzar y poseer estas otras cosas en cuanto tales, por eso tampoco puede carecer en absoluto. La piedra es, es decir, es esto y aquello, y en cuanto tal está aquí y allá, o bien no está presente. Es, pero de su ser forma parte la esencial falta de acceso a lo ente en medio de lo cual está a su modo (presencia fáctica). La piedra es sin mundo. Falta de mundo de un ente significa ahora: la falta de acceso, que forma parte del modo de ser del ente respectivo y que caracteriza justamente en cada caso a este modo de ser, a lo ente (en cuanto ente) en medio de lo cual aquel ente respectivo tiene tal modo de ser. No procede hacer pasar esta falta de acceso de la piedra como una carencia. Pues esta falta de acceso posibilita precisamente el ser específico, es decir, el plexo de ser de la naturaleza material física y su legalidad. [...] Cuando decimos que el lagarto yace sobre la superficie rocosa, tendríamos que tachar las palabras «superficie rocosa» para indicar que aquello sobre lo que yace, aunque le está dado de alguna manera, no le es conocido sin embargo en cuanto superficie rocosa. Ese tachar no significa sólo: tomando otra cosa y en cuanto que otra cosa, sino: no accesible en absoluto en cuanto ente. (Heidegger 2007: 247-249)

El lagarto del ejemplo tiene cierto nivel de relación con el sol o la roca, aunque no en tanto tales porque no están mediadas por el *logos*, sino que solo son parte de su *umwelt*. La piedra, por su parte, solo yace. En principio la piedra es indiferente a todo y todo es indiferente a la piedra, incluso si rueda o cae esa indiferencia no cede. Resulta especialmente reveladora la parte en la que Heidegger nos dice que “la piedra ejerce una presión sobre el suelo de la tierra. Con ello ‘toca’ a la tierra. Pero lo que ahí llamamos ‘tocar’ no es un palpar”. Ese “tocar” se está usando en un sentido estrictamente mecánico –y nosotros estamos usando “mecánico” en un sentido estrictamente mecanicista–, es decir en el sentido referente a los “objetos insignificantes”. Un “palpar” sería una relación más que mecánica, perceptiva, que requiere apertura, de algún tipo, ante el ente. En ese sentido, el “palpar” establece una relación intencional, que espera de lo “palpado” una manifestación de su entidad. Claramente con Heidegger está exhibiendo una postura dualista, ya que divide los entes entre aquellos que simplemente son sin mundo y aquellos vivientes que tienen ese acceso intencional. Ese “tocar” no es un “palpar” simplemente porque en él no existe un acto perceptivo noético: “El lagarto no se limita a aparecer sobre

la piedra calentada al sol. Se ha buscado la piedra, suele buscársela” (Heidegger 2007: 248). El lagarto percibe sus alrededores, “busca” la piedra caliente, la “ausencia” de ésta desencadena la conducta de buscarla, y aunque no puede relacionarse con ella “en tanto piedra caliente”, no puede plantear preguntas astrofísicas ni mineralógicas, tiene un tipo de “relación propia” con la piedra caliente, el sol que la calienta y otras cosas, aunque no pueda relacionarse con ellas en tanto tales (Heidegger 2007: 248-249). Toda la diferencia respecto a la piedra está en el acto perceptivo, en la capacidad del animal de relacionarse con el mundo a través de ese *nous*, aunque luego no tenga el *logos*, que lo abra al ente, en tanto que tal. Si es necesaria alguna forma de espaciamento o de “distancia” para que el sentido emerja, esta tendría que darse a través de alguna instancia que no existe acá: la piedra está sola y encerrada en su ser piedra, ese “tacto” no se da ni para la piedra ni para el camino, porque ninguno de ellos puede concebirlo de alguna forma. Es más, hablar de “tocar” es a lo sumo solo un “modo de hablar” del ser humano que piensa esa relación a través de su *logos*, y su forma de relacionarse con lo ente. En ese “tacto” no hay ni siquiera inmediatez porque ni siquiera es posible pensar un desdoblamiento de lo que significa que la piedra “toque” a la tierra, no se puede pensar una mediación que luego vaya a suprimirse, o que no está presente: la piedra solo yace indiferente al camino, al agua, o a la hierba del campo.

El antropocentrismo de Heidegger se hace patente en la manera en la que se pone al *logos* humano como condición *sine qua non* para que el mundo llegue a ser, es decir, para que pueda darse “la manifestabilidad de lo ente en cuanto tal en su conjunto” (Heidegger 2007: 343) Sin el *logos* humano, lo ente queda inaccesible y mudo para lo inanimado, o queda en una apertura estrecha y muy limitada, como en el animal. En Heidegger el dualismo aparece desde que establece al *nous* como el requisito indispensable para toda apertura al ente, para todo inicio de una manifestación del mundo, sin embargo su antropocentrismo se sella cuando explica que además del *nous*, es necesario el *logos*, que realice las funciones sintéticas y simbólicas a través de las cuales lo ente puede mostrarse como unidades en medio de una *totalidad*, y puedan abrirse el conjunto de relaciones actuales y posibles de esas unidades siempre en el marco de la totalidad del mundo que se manifiesta. El sentido que se abre así es el sentido mismo de los entes en tanto que entes, es la forma en la que el *logos*, no los inventa, sino que revela su esencia y la pone ante nosotros. La medida de la piedra o de los animales también se establece como una gradación lineal que va desde la piedra al hombre pasando por el animal, y estableciendo

saltos imposibles entre lo inanimado, los animales y los seres humanos. Si bien no piensa el mundo de manera unívoca, sí establece al *Dasein* como quien tiene el privilegio de ser “configurador de mundo”.

Antes de pasar al siguiente tema quisiera hablar de una lectura muy interesante que, sobre el tema de la “pobreza de mundo del animal”, hace Hernán Candiloro en su artículo: “Pobreza, vida y animalidad en el pensamiento de Heidegger” (2012). En este texto el primero sigue los planteamientos hechos por Heidegger en *Ser y Tiempo* y en *Conceptos fundamentales de la metafísica*, pero se guarda una reinterpretación a la luz de unos escritos del filósofo que aparecen después de la derrota alemana en la Segunda Guerra Mundial. Según ella, cuando hablamos de la “pobreza de mundo” del animal hay que entender que hay dos modos de ser “pobre”. Una es aquella que ya hemos visto, es esa apertura del animal al mundo que es incapaz de salir del estar absorto propio de su existencia en el *Umwelt*. Pero habría otra que, desde 1945, Heidegger estaría atribuyendo al mismo ser humano

ser pobre es un ‘encontrarse pobre’, un ‘*tipo de encontrarse*’ por el cual “el hombre” se mantiene en un “excepcional tener como si no tuviera”. La pobreza es, entonces, un modo en el cual, no ya el animal, sino ahora también “el hombre” puede “encontrarse”, posicionándose y “adapta[ndo] una actitud” frente a la existencia, encontrándose “pobre”, ‘*armmütig*’ [temple de ánimo] (Candiloro 2012: 274-275)

Si bien para el animal la “pobreza de mundo” le es esencial, el ser humano también necesita detener su esencial “ser configurador de mundo” en ocasiones. Los temples de ánimo de la angustia y el aburrimiento tienen por objeto, despojar al ser humano de su tener acceso “ente en tanto que ente”, “reducen el mundo particular a su insignificatividad, haciendo patente la pura potencia de ser mundo, la pura potencia de aparecer de los entes intramundanos” (Candiloro 2012: 275). En estos temples de ánimo se suspende la presencia de los entes intramundanos en tanto que tales, se reduce a la insignificatividad su construcción histórica de sentido, las redes de sentido actuales que lo sostienen. Las síntesis concretas que se han producido, el determinado *logos* sedimentado con el que nos abrimos a los entes. Recordemos que el mundo es la “manifestabilidad del ente en tanto tal en su conjunto”, y no debemos confundir “manifestabilidad” con “manifestación”. La angustia y el aburrimiento ponen en jaque las manifestaciones y las redes concretas en las que esa manifestación se da de una específica manera. Claramente, al suspender tales redes de sentido, el carácter configurador del mundo del hombre se paraliza y éste queda

absorto ante la potencia del ente al que no puede configurar (Candiloro 2012: 276). Esa sería una “pobreza de mundo”, pero lo sería en un sentido relativo, porque esa “pobreza” es necesaria para abrimos al mundo como potencia, para poder vislumbrar al Ser, justamente como el movimiento mismo que pone a los entes en su manifestabilidad. Candiloro nos dice que “el mundo en cuanto tal –no en tanto este o este otro ‘mundo’– es potencia. Potencia por la cual los entes vienen a la presencia ya articulados en una red de sentido, movimiento de venir a la presencia los entes, que puede ser equiparado con el ser” (2012: 276). Los animales son pobres de mundo porque no son capaces de acceder al ente en tanto que ente, pero ¿pueden acceder al ser? Candiloro nos dirá que los vivientes tienen una forma elemental de “intuición”, que capta “lo que se muestra inmediata y regularmente”, y que no tiene una forma definida, pero que nos abre la posibilidad de acceder a lo ente. Podemos identificar esta “intuición” ubicándola en el nivel más básico de esa “percepción originaria”, ese *nous*, que tenemos todos los vivientes solo en tanto existimos en el mundo abriéndonos la posibilidad de ser en él. El animal, se encuentra absorto o “aturdido” en esa intuición básica del mundo como potencialidad y en la incapacidad de darle un sentido intramundano, en otras palabras, de abrirse al ente en tanto que ente, y por lo tanto solo está abierto a la potencialidad misma del mundo sin configuración (Candiloro 2012: 276). El ser humano, por su parte, puede, estar en el mundo, abierto a los entes en tanto que entes, o también puede, inmerso en los templos de ánimo, quedar también absorto suspendiendo su actividad configuradora de mundo.

En efecto, tanto la angustia, como el aburrimiento profundo abren el mundo en su brotar originario y al mismo tiempo impiden el acceso pleno a él. Pese a que el ente intramundano se haya vuelto insignificativo, los templos de ánimo persisten aún en el imperar del mundo y refieren a una forma de subjetividad angustiada o aburrada que resiste dicho imperar. En este sentido, la perfecta mundanidad del mundo equivaldría a una “angustia sin angustia” o a un “aburrimiento sin aburrimiento”, es decir, a una apertura del mundo en la que este aparece como lo primero y no ya como una instancia “derivada” del templo de un sujeto. (Candiloro 2012: 278)

En cierto sentido, en esos templos del ánimo el sujeto se encuentra en una pugna entre la necesidad de configurar mundo y la imposibilidad de hacerlo. El ente intramundano se ha vuelto insignificativo y eso nos descoloca de nuestro lugar, porque solo encontramos nuestro lugar en el acto configurador. Los templos de ánimo de la angustia y el aburrimiento profundo tienen ese carácter emocionalmente negativo por esa razón, necesitan dislocar o descolocar al sujeto para ponerlo ante ese brotar originario del mundo. La “angustia sin angustia”, o el “aburrimiento sin aburrimiento”, sería esa perfecta

mundanidad, esa apertura del mundo que es propia del animal, y que en el ser humano requiere de una gran disciplina (como en la meditación Zen) o de un quiebre total del sentido del mundo para ese individuo.

Precisamente, Heidegger revalora esa apertura plena e incondicional al mundo en su “brotar originario” luego de que Alemania ha perdido la guerra, de que muchos de los marcos de sentido se han agotado y se han desmoronado, y que hace falta pensar en un porvenir con nuevos ojos. En ese sentido, la “pobreza de mundo” del animal aparece como un espacio de paz y riqueza. En un sentido muy importante, el hombre también ha estado “aturdido” entre *su mundo*, de entes, mundo que cuando se derrumbó, lo dejó en una orfandad. También uno puede enmarañarse y empobrecerse en medio de la configuración de mundo. Este último Heidegger pensará que es necesario volver a la “pobreza de mundo”, al derrumbe de los sentidos históricos, para con nuevos ojos reemprender la tarea de levantar el mundo. “El hombre tiene que volverse pobre para ser rico espiritualmente y así encontrar su auténtico ser en el mundo” (Candiloro 2012: 282) Es desde ahí que el *Dasein* puede comprender su situación como un ser arrojado y desde ahí reemprender su relación con los entes y su función como “configurador de mundo”. Reconectar al *Dasein* con su pobreza es reconectarlo con el animal, es reconciliar la radical separación y revincularlo con el total de los vivientes. En este punto Candiloro añade un comentario a la “Carta sobre el humanismo” en el que Heidegger reivindica la corporalidad del *Dasein*, reafirmando que somos principalmente cuerpo, del que es indesligable todas nuestras otras características esenciales –como el *logos*–, y que ese cuerpo es el viviente que está en el mundo relacionándose con él, habitando en él (Candiloro 2012: 286). La riqueza espiritual que Heidegger mencionó no es algo que pueda alcanzarse al ahondar en la escisión metafísica entre el sujeto y el cuerpo, entre el *nous* o el *logos*, y el cuerpo, sino, al reconocer la unidad profunda, de sujeto, *nous*, *logos*, con el cuerpo; su encarnación.

III.4. Más allá del dualismo y el antropocentrismo

Desde las últimas secciones de este capítulo se ha visto cómo es necesario pensar más allá de las coordenadas propias del dualismo y el antropocentrismo. Incluso cuando hemos desarrollado una comprensión del ser humano como una unidad psicofísica abierta

al mundo, poseedora de *nous* y *logos*, y dadora de sentido, podemos seguir preguntando si detrás de esa forma de ver el mundo quedan resabios del dualismo, y claramente así es. ¿Si el mundo y el sentido dependen de la subjetividad humana, realmente estamos penetrando en la naturaleza del cuerpo? ¿Si solo podemos abordarlo desde alguna forma de subjetividad intencional o *nous* heideggeriano, podemos comprender el cuerpo en toda su dimensión y potencialidad? En lo sucesivo debemos abordar la tarea de pensar el cuerpo desde lo más concreto de su ser material, desde su concreitud, y sin tomar como indispensable ninguna instancia psíquica o subjetiva. El reto al que nos enfrentamos es al de pensar los cuerpos en su consistencia propia, en la manera misma en la que ellos existen, son parte de este mundo, y, a su manera, lo configuran. Eso implica considerar un nuevo significado para este “configurar”.

¿Por qué deberíamos ponernos semejante tarea? El ser humano ha sido absolutamente el paradigma de toda reflexión sobre el cuerpo. La reflexión sobre el cuerpo siempre ha pensado al objeto de su estudio como un cuerpo humano (Ferrando 2021: 39). De ello se desprende que el problema del cuerpo ha solido tener la impronta dualista. El auténtico problema del cuerpo rara vez ha sido el problema de la materia, de los cuerpos, del mundo, sino ha sido el problema de las interacciones entre el cuerpo biomecánico, y una instancia “espiritual” –psíquica o subjetiva–. Eso se hace claro cuando, notamos el sutil, pero revelador, cambio de nombre que sufrió el tradicional problema mente-cuerpo en nuestra época: Ahora es el problema mente-cerebro⁴⁶. Se asume que el cerebro es el centro de mando de toda la maquinaria corporal, y que en él ocurren procesos que explican, tanto las funciones corporales, como todo aquello que denominamos “estados mentales” (García Norro 1996: 6), de tal manera que los mecanismos causales entre el cerebro y el cuerpo no son problemáticos. Así solo queda pendiente la relación entre aquello que las personas “reportan que sienten”, y estados físicos cerebrales que son observables mediante modernas técnicas de resonancia magnética funcional, electroencefalogramas, entre otras. Así, el problema mente-cerebro se limita a preguntar: “¿Es idéntica cada propiedad o estado mental a una propiedad o conjunto de propiedades físicas? [o] ¿depende cada propiedad o estado mental de una propiedad o de un conjunto de propiedades físicas?” (García Norro 1996: 6). Al intentar responder este problema –que no deja de ser muy interesante– de una manera científica, el marco teórico del problema

⁴⁶ Ver: García Norro (1996) “El problema mente-cerebro: Esbozo de un estado de la cuestión.

queda limitado por las condiciones onto-epistemológicas previamente determinadas para la ciencia. Es muy difícil pensar un lenguaje científico que pueda dar cuenta de la vivencia fenomenológica, de la experiencia en primera persona que tenemos del mundo y de las cosas. Eso es lo que David Chalmers denominaba el “problema difícil” de la consciencia (1999: 16). Aun así, podemos darnos cuenta de que los abordajes de ambos problemas, el problema mente-cerebro –que para Chalmers intentaría abordar el “problema fácil” de la consciencia (1999: 15-16)– y el “problema difícil”, tienen por finalidad encontrar una forma de establecer relaciones causales entre lo *psíquico –principalmente humano–* y lo físico, pero sin problematizar en sí lo que es un cuerpo, la sensibilidad misma o sus posibilidades. Mucho menos si hay formas en las que la corporalidad se manifiesta o tiene sentido que no obedezcan a las formas de dualismo que hemos analizado previamente.

Cuando autores, como Francesca Ferrando señalan, de manera muy acertada, que es común que cuando pensamos en el cuerpo, automáticamente pensamos en el cuerpo humano (Ferrando 2021: 39), nos vemos obligados a pensar en todos aquellos otros cuerpos que, muchas veces, ni siquiera pensamos como cuerpos. Normalmente, solo es de manera secundaria que vienen a nuestra mente imágenes de cuerpos animales, de plantas, o entes inorgánicos. Más aún, podemos reconocer que cuando no pensamos en cuerpos humanos, lo más común es que pensemos en el concepto de “cuerpo” de las ciencias físicas. Un cuerpo es un ente que ocupa un lugar en el espacio, es impenetrable –nada puede ocupar su lugar en el mismo sentido y al mismo tiempo– y está sometido a las leyes físicas de manera determinista. Los cuerpos inorgánicos solo los podemos pensar bajo este último concepto de cuerpo. Los cuerpos animales ocupan espacios intermedios e indeterminados entre el cuerpo humano y el cuerpo inerte (como hemos observado en Heidegger). Un cuerpo humano también puede concebirse, desde las posturas monista-fisicalistas, como una compleja máquina biomecánica. Bajo esta mirada, el problema del cuerpo se reduce a la correlación entre estados mentales y estados físicos, o incluso a la eliminación de la relevancia de los primeros. De este modo, el problema mente-cerebro se resuelve suprimiendo uno de sus polos y agotando toda la explicación del cuerpo en el marco del discurso físico (García Norro 1996: 24-28).

Por otro lado, el cuerpo también puede ser pensado, como el sustrato material que sostiene –o del que se desprenden– los estados mentales o el alma –como sería sostenido por posturas epifenomenalistas (García Norro 1996: 21-22), o dualistas (García Norro 1996:

18-20)–. Claramente el abordaje fenomenológico es mucho más rico, comprendiendo al cuerpo como un sujeto encarnado y situado en la totalidad de un mundo, la unidad psicofísica. Sin embargo, a pesar de su riqueza, no podemos dejar de notar que en estos casos el paradigma sigue siendo el cuerpo humano. La unidad psicofísica –y más aún los dualismos– no pueden comprenderse sin una *psique*. De esta manera estos marcos de pensamiento estarían asumiendo un abismo entre los cuerpos humanos y los cuerpos no humanos. Mientras, por un lado, contamos con el marco fenomenológico para comprender los cuerpos humanos, y el marco físico para las “piedras”, no es tan fácil para nosotros encontrar cuál es el lugar de los animales o las plantas. ¿Y qué hay de las bacterias o de los virus?, ¿y de nuestras computadoras, cada vez más inteligentes? El pensamiento dualista de nuestra época se manifiesta de dos maneras claras. Por un lado, está el dualismo clásico, de raigambre moderna y cartesiana, que nos lleva a pensar completamente separados el espacio de la *res cogitans* de aquel de la *res extensa*, el de los cuerpos (o cerebros) y de la mente. Pero también tenemos otro dualismo, que ya no es un dualismo de substancias y que es mucho más sutil. En él se estaría dividiendo el universo de los cuerpos y objetos, entre aquellos entes capaces de configurar mundo, los cuerpos psicofísicos, cuerpos pensantes y sintientes; y los meros objetos, que son captados y configurados como parte del mundo por los primeros. ¿Podría ser que, hasta este punto, la fenomenología no haya resuelto el problema del dualismo, sino solo lo haya desplazado? Ya no son dos substancias, o dos instancias de realidad, pero sí una categoría de cuerpos con el privilegio de ser articuladores de sentido, configuradores de mundo, y otra categoría de cuerpos que solo pueden ser objeto de los primeros. No obstante, al final del capítulo anterior, vimos como el propio Heidegger abrió la puerta a considerar que en la “pobreza de mundo” hubiera formas de apertura al Ser, que resultan valiosas y que deberían ser exploradas con honestidad.

Estas consideraciones toman una relevancia especial en nuestra época, cuando vivimos tiempos en los que las líneas que separan lo humano y lo no humano serpentean y se desdibujan con significativa frecuencia. En estos tiempos, el límite entre lo que es un cuerpo humano y lo que no lo es, puede resultar problemático. Debemos preguntarnos si los marcos ontológicos que históricamente nos han servido para abordar estos problemas, siguen siendo adecuados hoy en día, cuando casi todas nuestras relaciones con el mundo son mediatizadas; y cuando animales y máquinas exhiben, cada vez más, comportamientos “inteligentes”. La humanidad emplea cada vez más objetos que

cumplen funciones prostéticas. Por ejemplo, una persona miope aprender a relacionarse visualmente con los objetos con la mediación de unas gafas. Desde prótesis para suplir, o corregir, algún defecto de nuestros órganos o para reemplazar miembros amputados; hasta herramientas, computadoras, y software que empleamos para extender nuestras capacidades de interrelación con el mundo; todos esos son objetos que mediatizan nuestro acceso al mundo. Y se trata de una mediatización, que no solo suple funciones perdidas, sino que expande capacidades y nos abre nuevas posibilidades de modos en los que el mundo nos puede ser dado.

Si en algún momento, la principal, mediación que nuestra subjetividad tenía respecto a la dación de los objetos del mundo, era la de los órganos sensoriales del cuerpo, vale la pena que nos preguntemos, en qué medida estas “prótesis” contemporáneas, son o no son parte de nosotros mismos. La respuesta a esa pregunta se vuelve menos clara si consideramos un órgano trasplantado; o los tejidos animales que son usados en la reparación de nuestros cuerpos, como reemplazos de válvulas cardíacas por tejidos extraídos de bovinos o porcinos; o dispositivos como un marcapasos o una bomba de insulina. También son prótesis, cuya presencia condiciona el darse del mundo para el sujeto que los porta. Por otro lado, episodios como la pandemia o la crisis ecológica nos colocan en la necesidad de considerar nuestros cuerpos como parte de organismos mucho más grandes y complejos⁴⁷, de los que dependemos para existir, pero a los que también afectamos en cada uno de nuestros actos.

Ni el dualismo cartesiano, ni este dualismo que separa entre cuerpos dadores de sentido, configuradores de mundo, (los *Dasein*), y cuerpos “insignificantes” que forman parte de los hechos (“insignificantes”), pueden dar cuenta de manera satisfactoria de esta complejidad que cada vez es más presente para nosotros. En este nuevo contexto deberíamos preguntarnos si las tesis heideggerianas “La piedra es sin mundo, el animal es pobre de mundo, el ser humano configura mundo” no implican un punto ciego acerca de algo del “mundo de las piedras” o del “mundo de los animales”. Es necesario que encaremos ese pensamiento hoy, que las piedras se integran a nuestro alrededor –y en nuestro interior– en la forma de dispositivos tecnológicos, chips de silicio; cuando esas “piedras” empiezan a respondernos o interactuar con nosotros de una manera

⁴⁷ Como la sociedad, la ciudad, los sistemas económicos, políticos, etc. Todos ellos condicionan nuestra existencia material, pero también pueden modificar ideológica y culturalmente (además de físicamente) nuestra relación con el mundo y lo que lo compone.

“inteligente”; o cuando ese animal se comporta de formas “humanizadas”, y hace cosas que nos sorprenden, o cuando la presencia o ausencia de organismos altera delicados equilibrios ecológicos. Pensadores como Jussi Parikka, en su libro *Una geología de los medios* (2021), establece un estudio interesante y detallado de cómo el espacio humano y sus significantes, están atravesados, no solo por sus cuerpos biológicos, sino por una serie de relaciones profundas que vinculan toda la realidad material: desde la consciencia más sofisticada hasta la tierra, sus rocas y sus estratos. Para él, es indesligable la existencia de nuestro mundo psíquico y medial de su base biológica (Parikka 2021: 37ss., 128ss.), y de la base material, geológica en la que está sustentado. Pensar desde esa perspectiva implica pensar nuevas dimensiones de tiempo (Parikka 2021: 31ss.), espacio y relacionalidad (Parikka 2021: 129ss.). Pensemos por ejemplo que las escalas de tiempo humanas son incomparables con las eras geológicas y sus miles de millones de años. Pero sin esa temporalidad la tierra jamás habría podido procesar la materia orgánica para convertirla en el petróleo que fue usado para crear los plásticos de la computadora con la que se conecta al mundo, o la resina de los lentes, gracias a los cuales puede ver las cosas con claridad. Tal vez estamos aún demasiado absortos en nuestras redes de sentido y sea necesario reconectarnos con la “pobreza” de la que hablaba Heidegger, para reconocer si no estamos sustrayendo también a algunos animales de su propia pobreza, o si de alguna manera las piedras pueden tener una cierta forma de “apertura” al mundo.

Los acelerados avances que, en los tiempos recientes, hace la inteligencia artificial, o los descubrimientos que hemos tenido sobre la física de los campos cuánticos, nos obligan a poner en cuestión la preeminencia que le hemos dado históricamente al *nous* y al *logos* humano, al pensamiento, y al papel exclusivo del hombre como “configurador de mundo”, o por lo menos nos obligan a plantear si los marcos con los que damos forma a nuestra relación con “la inteligencia” o “la realidad” pueden ser demasiado pretensiosos o demasiado estrechos. Por otra parte, estos nuevos desarrollos nos cuestionan la visión paradigmática del cuerpo humano como “cuerpo”, y la necesidad de pensar ese cuerpo de una manera que incorpore esos otros cuerpos con los que está en relación. El cuerpo humano debe ser pensado más allá de sus propios límites psicofísicos, y es necesario incorporar en ese pensamiento a otros cuerpos –humanos, animales, inanimados– no solo como objetos de percepción, sino como “cuerpos vivientes”, como polos de experiencia capaces de dar sentido, de manifestar al ser.

El mismo cuerpo humano es una federación de órganos, sistemas, y células, cada una de las cuales es incapaz de “configurar mundo”. Nuestro cuerpo es un sistema complejo de relaciones, y lo pensamos como un cuerpo unificado. También una colonia de hormigas funciona como una gran unidad organizada y es un sistema complejo de relaciones, ¿por qué no sería un cuerpo?, ¿y por qué no lo sería el complejo flujo de electrones en un microprocesador de silicio y sus miles de millones de transistores? ¿Por qué es más fácil decir que una prótesis de cadera instalada quirúrgicamente ahora es parte de un cuerpo, que asumir que unas gafas bien puestas lo son? Ante estas preguntas nuestro lenguaje parece ser un tanto caprichoso, y privilegiar siempre el punto de vista del cuerpo hablante humano, sus relaciones y sus escalas. Basta con ampliar un poco la mirada sobre los cuerpos para que empiecen a proliferar preguntas y cuestionamientos y para que las áreas grises en la delimitación de nuestros conceptos se multipliquen. Ahora que las aplicaciones técnicas no solo nos ponen en un contacto superficial con esos otros cuerpos, sino que estos cuerpos nos penetran, se nos incorporan y nos transforman, abordar de esta manera el problema del ser y de los cuerpos implica salir de los límites impuestos por el pensamiento humanista occidental. Esto implica superar la ontología dualista, pero también la ontología fisicalista y el antropocentrismo que persiste en la mirada fenomenológica.

Es necesario radicalizar nuestro pensamiento para permitir que el animal y la piedra revelen sus modos de hacer sentido. Jean Luc Nancy nos dará la pista para abordar esa tarea. Debemos desprendernos de polos monolíticos de identidad o sentido –como pueden ser el cuerpo, la psique, el sujeto–, para abrirnos a considerar lo que significa que cada espacio de emergencia de sentido esté poblado de alteridad, de irreductibles otredades listas para desviar o mover cualquier sentido que emerge⁴⁸ hacia lugares insospechados. En lugar de identidades hay que pensar en relaciones, en lugar de entidades, hay que centrarnos en procesos. De este modo, una reflexión filosófica sobre los cuerpos en nuestra época debe reconocer el carácter dinámico y relacional de éstos, y entender los flujos, transformaciones y relaciones que se establecen entre los cuerpos y al interior de ellos; debe de abordar no solo sus propiedades sino también sus alteridades y diferencias

⁴⁸ Podemos pensar esto desde una interpretación de la teoría epicúrea del *clinamen*, según la cual el determinismo materialista siempre se rompe por impredecibles y casi imperceptibles desviaciones espontáneas de los átomos desde sus trayectorias esperadas. Solo que ahora ya no estaríamos hablando de átomos, sino de sentidos y la imprevisibilidad de la emergencia que siempre está mediada por la diferencia misma.

internas. Para encarar esta tarea necesitamos una nueva ontología, una ontología de los cuerpos que reconozca en ella su naturaleza fluida y el carácter diferencial que la caracteriza. Por esta razón, el pensamiento de Jean-Luc Nancy nos servirá como un marco teórico fundamental para pensar el cuerpo en el S. XXI.

Si revisamos las secciones precedentes, podemos observar que el enfoque del problema siempre ha partido y se ha concentrado en el cuerpo propio y su mundo subjetivo. Siempre ha habido un “yo”, una consciencia, en un cuerpo que se pregunta por su propia naturaleza y la naturaleza de ese cuerpo. Tanto los conceptos de *logos*, *nous*, como de sujeto (*hypokeimenon*) han situado en esa consciencia humana, en su capacidad de percibir, pensar, de usar palabras, o articular pensamientos, el fundamento de toda experiencia. Esa subjetividad se ha vuelto paradigma del pensamiento –un modelo que también se ha usado para pensar las instancias cósmicas (Dios como νόησις νοήσεως, en Aristóteles y la escolástica, El Dios de Descartes, el absoluto de Hegel, entre otros)–. Pensadores como Spinoza, Schopenhauer, o Nietzsche, fueron de los pocos que trataron de relativizar el modo de pensar humano, de tratar de considerar que puede haber perspectivas enormemente ricas y con un valor muy propio en la forma de vivir el mundo desde una perspectiva no humana. En ese sentido resulta especialmente sugerente la introducción de Nietzsche a *Sobre verdad y mentira en un sentido extramoral*.

...hubo eternidades en las que no existió [el intelecto humano] y cuando de nuevo desaparezca, no habrá sucedido nada. Pues ese intelecto no tiene misión alguna fuera de la vida humana. Es algo humano y sólo su poseedor y progenitor lo toma tan patéticamente como si en él girasen los goznes del mundo. *Pero si pudiéramos comunicarnos con un mosquito descubriríamos que él también navega por el aire poseído de ese pathos, sintiéndose el centro volante de este mundo.* (Nietzsche 2011, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*: 609. Cursivas nuestras)

¿Por qué sólo deberíamos pensar el cuerpo humano? Es natural que hayamos empezado por ahí; después de todo, nosotros somos estos cuerpos humanos, sus procesos, y pensamientos. No obstante, la insuficiencia de este marco es cada vez más evidente. El mosquito es el centro volante de su mundo, configura mundo a su manera, y es discutible cuánto podemos llamar a eso una “pobreza de mundo”. No obstante, para poder darle ciudadanía metafísica al “mundo del mosquito”, no basta con hacer analogías o imaginarnos estar en su lugar, es necesario reformular el concepto mismo de “sentido”, y comprender el sentido del “mundo del mosquito”.

Nietzsche también es un precursor importante al señalar como falaz la idea de que el “yo” es una unidad clara y distintamente cognoscible. Esa idea cartesiana ha sido el origen de la subjetividad moderna, de la constitución de la instancia del pensamiento consciente como el substrato de toda forma de manifestación del mundo y de las cosas. Nietzsche ataca el argumento de la certeza cartesiana diciendo:

...un pensamiento viene cuando «él» quiere y no cuando «yo» quiero; siendo así que es un falseamiento de los hechos decir: el sujeto «yo» es la condición del predicado «pienso». Ello piensa: pero que ese «ello» sea precisamente aquel viejo y conocido «yo», eso es, por decirlo con suavidad, tan solo una suposición, una afirmación, y sobre todo no es una «certeza inmediata». De hecho, con este «ello piensa» ya se ha dicho demasiado: este «ello» contiene ya una interpretación del proceso y no pertenece al proceso mismo. Aquí se infiere según la costumbre gramatical que dice «pensar es una actividad, a cada actividad le corresponde alguien que actúe, en consecuencia». *Más o menos de acuerdo con este mismo esquema el atomismo antiguo había buscado, además de la «fuerza» actuante, aquel gramo de materia en el que se albergaba dicha fuerza y por medio del cual esta lograba actuar, el átomo.* (Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, 2016: 307-308. cursivas nuestras)

En occidente, especialmente desde Descartes, se ha pensado la consciencia y la subjetividad como algo monolítico, como si esa consciencia fuera un estable soporte de pensamientos, representaciones y voluntades. Sin embargo, ya Nietzsche señalaba que podía haber una multiplicidad detrás de esas consciencias, multiplicidades que no eran producto de algún trastorno, sino que eran una parte integrante de esa subjetividad. Fuerzas, impulsos, voluntades, sin lugar fijo que se ponían en un marco agonal, donde el yo consciente emerge como la capa superficial de un iceberg. Más aún, la consciencia no es solo el resultado puntual de esa pugna, sino es la sucesión incesante de esa batalla interior que se produce sin cesar. Para Nietzsche, la consciencia no es producto, o substancia, es una creación constante que supone una pluralidad interior. A eso le tenemos que añadir los seres humanos conscientes están abiertos a otros seres o cuerpos que los interpelan, que les dan en qué pensar, en qué sentir; que motivan o inhiben acciones. Debemos considerar que los cuerpos no son solo multiplicidades cerradas, sino que son multiplicidades abiertas al influjo de otros cuerpos, otras fuerzas, etc. El sujeto es un concepto que necesita revisarse: hay que revisar, principalmente, si debemos seguirlo considerando, fundamentalmente, un concepto metafísico; o si es más bien, una metáfora⁴⁹ que expresa formas concretas de entidades prácticas y políticas.

⁴⁹ En el sentido nietzscheano. Cfr. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*.

En su libro *Lo abierto* (2006), Giorgio Agamben señala que en la cultura occidental el ser humano siempre ha sido pensado como la conjunción de dos elementos legados por el dualismo: Un alma racional, viviente y con logos (algo social y divino); y un cuerpo (un elemento natural, de naturaleza similar a las otras entidades no humanas). El ser humano ha sido una incógnita metafísica, un “centauro ontológico”⁵⁰, precisamente por lo misterioso y paradójico de la unión de esos dos elementos antagónicos⁵¹. En esa línea, Agamben señala que:

Tenemos que aprender, en cambio, a pensar el hombre como lo que resulta de la desconexión de estos dos elementos y no investigar el misterio metafísico de la conjunción, sino el misterio práctico y político de la separación. ¿Qué es el hombre, si siempre es el lugar –y, al mismo tiempo, el resultado– de divisiones y cesuras incesantes? (Agamben 2006: 35)

El sujeto, lo humano mismo, se nos ha presentado como un sustrato fundamental y misterioso y ha animado una gran parte de la historia de la filosofía. Aun así, podemos notar cómo estos conceptos no son puntos arquimédicos como pretendía Descartes, sino son ellos mismos el resultado de procesos y relaciones, como ya lo señalaba Nietzsche. Podríamos tener la tentación de buscar detrás del sujeto o de lo humano instancias aún más fundamentales; sin embargo, debemos abrirnos a la posibilidad de que lo “más fundamental”, no sea alguna forma de entidad o propiedad, sino procesos y relaciones. Hay que considerar que el ser mismo sea relación. En términos de la última cita de Nietzsche: concentrarnos en las fuerzas sin buscar esos grumos de materia.

Como se ha argumentado en secciones anteriores, ya desde Husserl el campo se está abriendo en esa dirección. Comprender al ser como el darse de la cosa, nos estaría indicando que no hay ser sino en la relación. El ser se manifiesta y aparece no como una presencia clara y definida, sino en las circunstancias del aparecer mismo.

En Husserl y en Heidegger el elemento fundamental de esa relación siempre es una conciencia pensante: un flujo de vivencias (Husserl 1962: 90 ss.) o un *Dasein*. Este

⁵⁰ Ortega y Gasset en *Meditación sobre la técnica*, nos dice que “Por lo visto el ser del hombre tiene la extraña condición de que en parte resulta afín con la naturaleza, pero en otra parte no, que es a un tiempo natural y extranatural –una especie de *centauro ontológico*– que media porción de él está inmersa, desde luego, en la naturaleza, pero la otra parte trasciende de ella. (1968: 46)

⁵¹ Hablamos de elementos y no de sustancias, porque incluso en pensadores monistas como Heidegger, los dos elementos aparecen claramente distinguibles, cosa que se hace más patente cuando nos ponemos a hablar del animal o la piedra. Lo mismo podríamos decir, con mucha más claridad de Aristóteles, para quien alma y cuerpo no eran sustancias distintas, sino los componentes básicos de la sustancia humana.

movimiento ha sido importante porque ha permitido criticar el dualismo clásico dándonos un marco más fructífero. Aun así, en estos autores se sigue tomando el elemento de la consciencia humana como fundamental, y estableciendo, con ello, un dualismo mucho más sutil. Para dar un paso más en el pensamiento del cuerpo necesitamos abordar una ontología de las relaciones mismas, una ontología descentralizada en la que el ser y el sentido puedan entenderse sin una apelación necesaria a la consciencia humana, porque solo de esa manera seremos capaces de comprender el ser de las cosas más allá del sesgo antropocéntrico. Necesitamos una ontología que critique desde su raíz la idea del sujeto y que nos ponga en disposición de una nueva pluralidad forma de pensar a éste desde las relaciones propias de su corporalidad.



Capítulo IV – Jean-Luc Nancy: Hacia un materialismo diferencial



IV.1. Jean-Luc Nancy, el sentido más allá del ser pensante

Como había sido señalado: Jean-Luc Nancy propone una ontología del ser singular-plural. Este concepto es una invitación a revisar nuestra noción del ser y el sujeto desde la perspectiva de una relacionalidad absoluta. No hay ente ni ser, que no sea en sí mismo una aparición única, singular, de una pluralidad. Al escuchar la palabra “pluralidad” no debemos pensar meramente en una multiplicidad de “elementos” fundamentales, ya que no hay entidad que no sea a su vez singular-plural. La pluralidad hace referencia plena al hecho de que no hay ser que no sea fundamentalmente relación; y la relación siempre remite a la excedencia de la unidad. Conceptos como ser, verdad o sentido deben entenderse en este marco.

Es en esa dirección que tenemos que repensar también la noción fenomenológica de mundo, y lo que significa que estemos en él. Bajo esta óptica hay que reconsiderar lo que es el sujeto, ya que para Nancy la noción de sujeto es una *suposición*. Es la suposición de aquel elemento individualizado y claramente conformado que puede ser tomado, sujetado, por el lenguaje y el pensamiento –por el *logos*–. Aunque no ha habido una sola forma de pensar a ese sujeto a través de la historia, éste siempre ha aparecido como el “algo”, o especialmente el “alguien”, al que nos referimos o del que predicamos (Nancy 2014: 19). En su seminario *¿Un sujeto?* (2014), Nancy nos dice que:

(...) eso a lo que estamos constreñidos a llamar "sujeto", a falta a veces de otro término para designar a un existente singular expuesto al mundo, no "es" nada que pueda tratarse como el sujeto de atribuciones posibles (X es grande, moreno, erudito, orgulloso ...) sino que "es" solamente en el movimiento que lo expone al mundo, es decir, a las posibilidades de sentido. (...) Dicho de otro modo, lo que adviene es que el existente se deshace de toda pertenencia, asignación y propiedad para enviarse, dirigirse, dedicarse a... nada distinto al hecho mismo de existir, de estar expuesto a rencuentros, a sacudidas, a encadenamientos de sentido. (Nancy 2014: 9)

Frente a la suposición tradicional del sujeto como un ente que “es”, Nancy propone su ontología radicalmente relacional, y es que el sujeto no “es” nada en sí o para sí. El sujeto es un incesante advenimiento y producción de sí:

Cada vez es un "advenir", un "producirse" y un "jugarse" en el que seguramente puede reconocerse un "sí mismo" pero solo reconociendo al mismo tiempo que ese "sí mismo" (ese sujeto) se encuentra infinitamente alejado, arrojado detrás y delante, por el choque mismo del "advenir". (Nancy 2014: 9)

Incluso el uso del “jugarse” por parte del autor indica justamente el carácter profundamente contingente de ese sujeto que no cesa de “llegar a ser”, razón por la cual nunca puede establecerse como un “algo” definido.

Husserl y, especialmente, Heidegger ya habían empezado a “poner en movimiento” el concepto de sujeto al presentar una visión del sentido en el cual ese sujeto necesita estar dirigido intencionalmente hacia las cosas para hacer que estas emerjan como mundo significativo, pero también para que el mismo sujeto delimite su propio ser. A través de ese movimiento, en *Ideas II*, Husserl nos mostró cómo ese sujeto no puede reconocerse sino como sujeto encarnado, como un sujeto corporal que es parte del mundo a la vez que puede conocerlo. Heidegger, por su parte, designa a ese sujeto como un *Dasein*, un *ser-ahí*, arrojado en el mundo donde el mismo hace de su existencia un acontecimiento en el que el mundo adviene y con él, nuestro *Dasein* se constituye. Ese *Dasein*, que, desde su *nous*, es capaz de relacionarse con “el ente en tanto que ente”, se abre al mundo, y al hacerlo lo configura, y al configurarlo también se configura a sí mismo. Aun así, el *Dasein* es un ser *sui generis* ya que es su presencia en el *logos* lo que le permite dirigirse a los entes y estar abierto a ellos. Una vez más estaríamos poniendo una instancia de sentido – el *logos*, el lenguaje significativo– como condición del sentido mismo del mundo.

El pensamiento de Nancy, por su parte, prescinde de la postulación de ese ser *sui generis*, y disuelve toda posibilidad de pensar una subjetividad bien constituida en el flujo de ese “advenir” o “jugarse”. En cada movimiento de ese “juego” todo sujeto advenido se vuelve incapaz de cualquier movimiento que lo (re)apropie; por el contrario, al constatar que su ser mismo es “ser en el juego” o “estar llegando a ser” introduce en su misma esencia las nociones de espaciamiento, diferencia y pluralidad. El sujeto, y especialmente el sujeto con *logos*, como lo hemos visto, ha sido necesario para abordar el problema del sentido y su origen. Hemos notado que es la misma forma en la que concebimos lo que es el sentido lo que ha definido cómo entendemos el sujeto y el ser. Es por eso que debemos redefinir la cuestión del sentido, lo que sea o pueda ser, para encontrar una nueva forma de pensar el ser, el sujeto y los cuerpos.

Esa tarea es abordada por Nancy en *El sentido del mundo* (2003b). En este libro Nancy emprende una deconstrucción profunda del concepto de “sentido” y hace el trabajo de redefinirlo desde la ontología que está planteando. Este nuevo concepto de sentido busca superar las limitaciones que hemos criticado en autores anteriores, estableciendo que el

sentido es siempre algo concreto y relacional. Cuando buscamos la fuente del sentido en el sujeto o en el mundo, ya estamos estableciéndolos como significantes cargados de determinaciones, y a partir de ellos queremos fundamentar el sentido. Pero ese es precisamente el movimiento en el que el sentido se escapa. La crisis de sentido de nuestra época, el sentimiento constante que tenemos de que “se ha perdido el sentido”, hace referencia al agotamiento propio de la búsqueda de una razón que articule al sujeto o al mundo, que sea capaz de satisfacer esa necesidad íntima que tenemos de que “las cosas tengan sentido”. Esta crisis es producto de una necesidad que sentimos de que el mundo “tenga sentido”, de nuestra necesidad de crear significaciones, imágenes, valores o directrices que permitan sentirnos *ya en el mundo*, sustraídos del caos (Nancy 2003b: 15). Como ya lo veíamos en el texto de Potestà, en la tradición dualista, el sentido se interpreta como algo que viene desde un “más allá del mundo” (mundo de las ideas, razón, subjetividad, etc.) y a eso podemos llamarlo un “trascendentalismo” el sentido se muestra como trascendente al mundo con el que estamos en contacto directo (Potestà 2013: 16 ss.). Para Nancy toda apelación al sentido como un “algo” que nos remita a un cierto “orden”, “más allá del mundo”, que “dé sentido”, justamente hace que esas expresiones “pierdan el sentido” (Nancy 2003b: 20). De acuerdo con lo visto en el capítulo anterior, ese “sentido” que se pierde, que siempre es buscado, es el sentido como lo pensó Platón. Es un sentido que siempre remitía a una trascendencia, y que sería la génesis del dualismo. Nancy nos diría que este esquema del sentido lo echa a perder por una “sobresaturación” de significantes, en un “engancharse con las palabras” (Nancy 2003b: 18). En nuestra época, la crisis del sentido se interpreta como “fin del mundo”. Nancy suscribe esta lectura, pero no la entiende en su literalidad, sino que lo que ha perdido sentido, lo que está llegando a su fin es la palabra “mundo”, cuando, por saturación, ya no hay más significación que le sea asignable (Nancy 2003b: 18)

En línea con el concepto trascendentalista de “sentido”, en su *Tractatus lógico-philosophicus*, Wittgenstein señalaba que, si hubiera un sentido del mundo, éste estaría fuera del mundo: “El sentido del mundo debe encontrarse fuera del mundo. En el mundo todas las cosas son como son y todo sucede como sucede: *en él no hay valor*” (2009, *Tractatus*: 6.41). Es claro cómo se establece una división entre un plano del sentido y otro de los “hechos insignificantes”; y Wittgenstein indica que el primero debe estar por fuera del segundo. Respecto al fragmento de Wittgenstein que acabamos de citar, Nancy escribe que “Si se entiende el ‘mundo’ como una ‘totalidad de significancia’, sin duda ninguna

filosofía ha pensado un afuera del mundo” (2003b: 90). Sin embargo, Nancy nos señala de que cosas como el sentido o la verdad tienen que ser pensados “dentro del mundo”, y no son cosas que pueden venir de afuera, desde ninguna forma de trascendencia. El problema es que, si la palabra “sentido” aún significa algo, se debe abordar la aparente contradicción entre querer remitir ese sentido a un “afuera del mundo”, y al mismo tiempo reconocer y aceptar el hecho de la imposibilidad de pensar ese afuera. Es necesario que se rompa con la mirada trascendentalista. Nuestra filosofía debe abordar el tema del sentido desde inmanencia misma del mundo, en las cosas, en los cuerpos que lo habitan –y eso implicará también una redefinición de “inmanencia”–. Sobre esto Nancy nos dice que:

el fuera-de-lugar del sentido se abre en el mundo –en tanto que todavía tenga sentido hablar de un 'adentro'–, este 'fuera-de-lugar' pertenece a su estructura, vacía lo que habrá que saber llamar, mejor que la 'trascendencia' de su 'inmanencia', su transinmanencia, o más simplemente y con más fuerza, su existencia y su exposición. El fuera-de-lugar del sentido se determina así no en cuanto una propiedad referida al mundo desde otra parte, no en cuanto un predicado suplementario (y problemático o hipotético), y tampoco en cuanto un carácter evanescente, 'flotando en alguna parte', sino en cuanto la constitución de 'significancia' del mundo mismo. Tanto como decir: en cuanto la constitución de sentido de este hecho de que hay mundo. (Nancy 2003b: 91. Cursivas nuestras)

Nancy está rompiendo con la tradición dualista denunciada por Potestà y está invitando a abordar el pensamiento del sentido del mundo, desde la materialidad del mundo mismo. Para comprender la paradoja de la “transinmanencia” es necesario que ya estemos fuera de la trampa del trascendentalismo, que es la trampa del dualismo. Es claro que esos “afuera” (*off-side*) y “adentro” solo tienen sentido cuando pensamos en unidades más o menos cerradas en sí mismas; en identidades o partículas fijas y definidas. En ese caso, “afuera” y “adentro” aparecen espontáneamente al darse una definición. La única manera de no caer en esta trampa es comprender al mundo fuera del juego de lo definido y cerrado en general, planteando el ser más allá del ejercicio de las definiciones. Si pensamos al mundo, a los cuerpos, desde una idea de indeterminación fundamental, podríamos pensar el sentido como un aparecer, como una “definición provisional”, o una “cristalización transitoria” que puede ser abordada desde una infinidad de perspectivas, tanto espaciales como temporales.

Un cuerpo no es solo un objeto en el mundo producido por efecto de las captaciones sensibles y las matizaciones. Ese mismo cuerpo puede ser pensado y dividido en una sucesión casi infinita de pequeños objetos: órganos, enzimas, moléculas, átomos,

partículas, etc. Cada una de esas divisiones puede ser considerada, también, como un objeto en el mundo. Aun así, adicionalmente hay una dimensión profunda y relevante de las relaciones y funcionalidades entre esos objetos— y al interior de los mismos— átomos en relación y dando lugar a moléculas, éstas interactuando complejamente para formar proteínas, y las proteínas haciendo células, tejidos, órganos etc. Además, funciones y relaciones interactúan entre sí. El mal funcionamiento de un órgano impacta en el funcionamiento de otro. ¿Hay acaso un límite en las divisiones, o en las interacciones? ¿No es evidente que las interacciones, vistas en nuevas escalas, pueden verse como *intra-acciones*⁵²? No existe, con claridad, un afuera, que no sea adentro, y viceversa. Una trascendencia que no sea inmanencia, y una inmanencia que no sea trascendencia. La propuesta de Nancy para abordar la cuestión del cuerpo desde el concepto de “transinmanencia” es una invitación a esta perspectiva multidimensional. ¿Cuál es el adentro y el afuera de un páncreas? Éste nos es dado de una manera como una parte fundamental del funcionamiento del cuerpo humano, pero también lo podemos comprender como una pequeña máquina bioquímica en sí misma, importante en la constitución del “cuerpo diabético”, y del “sujeto diabético”. Para este último, el páncreas-máquina deviene también páncreas-símbolo-de-todo-lo-que-puede-o-no-puede-hacer, configurando el sentido de su nueva condición. Todo esto es un acontecimiento que emerge en un momento dado, con la aparición misma del cuerpo (nacimiento), con sus mutaciones (por ejemplo, su mutación en cuerpo diabético) y apariciones en el tiempo (todas otras capas de relaciones físico-simbólicas), y finalmente la muerte⁵³. Además, ese cuerpo es una parte, un componente de múltiples cuerpos sociales, de un cuerpo ecológico, geológico, universal.

El afuera o el adentro solo podrán abordarse de manera relativa. Así como tampoco tenemos un único centro o polo de significancia, como podría haberlo sido el sujeto o el

⁵² Karen Barad desarrolla el concepto de intra-acción que define de la siguiente manera: “El neologismo ‘intra-acción’ [*intra-action*] significa la constitución mutua de agencias entrelazadas. Esto es, en contraste con la usual ‘interacción’, que asume que hay agencias individuales separadas que preceden su interacción, la noción de intra-acción reconoce que distintas agencias no preceden, más bien emergen a través de su intra-acción. Es importante notar que las ‘distintas’ agencias solo son distintas en un sentido relacional, no absoluto. Esto es, las agencias son solo distintas en relación con su mutuo entrelazamiento; ellas no existen como elementos individuales” (Barad 2007: 33; Traducción nuestra). Esta explicación ilustra muy bien el marco de la ontología relacional que Nancy está proponiendo.

⁵³ Y tampoco hay que perder de vista que ese “nacimiento” o “muerte” son solo relativas a la cristalización de un ser hecho de multiplicidades y partes que lo precedieron y lo sobrevivirán. Señalar ese cuerpo o la vida puede ser algo caprichoso o arbitrario, aunque nuestras formas dadas de percepción privilegien esa mirada y enfoque.

Dasein. Si es imposible designar el afuera o el adentro de ese cuerpo, si no es posible señalar una esencia o identidad estables, lo que queda es su propia *existencia*. El sentido es *existencia* y esta debe entenderse en la contingencia concreta de los entrecruzamientos y relaciones propias de su multiplicidad.

En la fenomenología la posibilidad de sentido era interpretada como “apertura”. Se trataba de un estar abierto al mundo, o un estar en “lo abierto”, dispuesto para que lo ente se dé. No obstante, Nancy opta por otro vocabulario introduciendo dos términos diferentes: “existencia” y “exposición⁵⁴”.

Ahora, la idea de apertura parece sugerir solo una disposición, y la posibilidad de que esa disposición esté activada o no (abierta o cerrada) desde la perspectiva de un ser privilegiado en quien se da o no esa apertura, pero Nancy sostiene que el ser mismo, en su dimensión material, no solo está dado para un sujeto, sino que está “ex-puesto”, es decir, dado a las infinitas interrelaciones y posibilidades. Está expuesto a ser activado, tocado, vivificado desde cualquier dirección, por cualquier otro cuerpo. Para Nancy, existir consiste, justamente en esta ex-posición, en el estar expuesto a una multiplicidad concreta y virtual de contactos, relaciones y significancias. Se resalta el “ex”, porque remarca el carácter de “afuera”, de “otredad” que siempre se hace presente. El “ex” es un resto que es inherente a todo cuerpo y que vuelve imposible cualquier intento por cerrarlo sobre sí mismo, en una esencia o identidad estables.

Es habitual que cuando abordamos el problema del sentido del mundo, éste sea considerado desde una perspectiva idealista (como Platón y su Idea del Bien, *Agathon*), no obstante, es necesario que sea pensado, también, desde su materialidad. En particular, si intentamos entender el sentido desde el pensamiento de la transinmanencia, todo idealismo queda automáticamente desterrado, dado que se elimina todo “más allá”. Este pensamiento nos obliga a confrontarnos con un materialismo. Pero no se va a tratar del materialismo científico o mecanicista. En su lugar es necesario repensar lo que significa la “materia” y así podremos ver cómo su redefinición impacta en el concepto que tenemos de “sentido”.

⁵⁴ Que se convertirá en *expeausition*, o *expielsición*.

Siguiendo el espíritu de los antiguos pensadores atomistas (Epicuro, Leucipo, Demócrito), Nancy escribe: “La 'materia' no es en primer lugar el espesor inmanente absolutamente cerrado sobre sí mismo, antes que nada, y, por el contrario, es la diferencia misma por la cual alguna cosa es posible, en tanto cosa y en tanto alguna” (Nancy 2003b: 94-95). Nancy está redefiniendo la materia, para que ésta no sea más lo cerrado, el “hecho insignificante” que necesita de alguien que la “reenvíe como sentido”. Se trata de pensar un dinamismo propio de la materia, un movimiento o actividad esencial por la cual ésta pueda configurarse a sí misma, sin la necesidad de un “configurador de mundo”. Ese dinamismo es dado por la *diferencia*. La diferencia, es justo lo que hace que la materia no sea cerrada, ni estática, sino que esté en la disposición misma de hacer que algunas cosas sean posibles, “en tanto cosas y en tanto algunas”. Si en el idealismo trascendentalista las “cosas” se pensaban desde su “identidad”, desde su vínculo con aquello que hacía que fueran lo que eran –su razón de ser y su sentido–, para Nancy, La materia es justamente diferencia, es el *off-side* de las identidades.

Si se me permite hacer una analogía con el fútbol, quisiera señalar que el *off-side*, suele traducirse como “fuera de juego”; y es el término para referirse a una posición adelantada, una situación del juego que invalida una jugada de ataque, y que pretendería “borrarla” de su legalidad, aunque sus imágenes no puedan ser borradas de las memorias y de las emociones de los participantes del juego. Quedar fuera de la “legalidad” del juego es un “hacerse diferente”, “dejar de pertenecer”. Si la “legalidad” del juego son las identidades entendidas en términos idealistas, esa imagen o emociones que quedan flotando en el juego, son la vitalidad misma de la materia todo aquello que hace parte del juego pero que no es registrado en su “legalidad”, es la materia excediendo todo intento de atarla a idealidades. Con el término “*Off side*” literalmente me refiero a lo que queda “fuera-de-lugar”, como el resto que queda “fuera” ahí donde el pensamiento de las identidades pretende “cerrar”. A partir de un *off-side* declarado, todo lo que sigue es como “si nunca hubiera existido” y se anula. Sin embargo, el impacto psicológico de la jugada es imborrable y puede definir el resto del devenir del juego. Así, la materia, en ese sentido diferencial, no se limita a lo “cerrado” en la “legalidad de las identidades”, sino que también es ese “resto” que, aunque “fuera de lugar”, no cesa de actuar en el devenir mismo de lo visible. En Nancy debemos entender la materia siempre con este matiz diferencial.

Si regresamos al ejemplo de nuestro páncreas vemos que éste es material en la medida en la que manifiesta incontables multiplicidades cada vez que queremos aprehenderlo o significarlo. Ya sea como conjunto de células y funciones, de moléculas, átomos y campos subatómicos, o ya sea como integrante de un sistema, organismo, o corporalidad. Es imposible mirar, captar o pensar una instancia en la que ese cuerpo no manifieste la multiplicidad y se configure a través de ella. En toda definición, más o menos extensa del órgano, siempre habrá interacciones, divisiones, funciones que queden en *off-side*, pero que se hacen presentes, de una u otra manera en su materialidad. Lejos de ser lo que lo encierra en la posibilidad de una definición definitiva, la materialidad de nuestro páncreas, concreto y singular, es lo que lo hace exceder siempre todo intento de apropiación identitaria, porque su ser se manifiesta en su infinito diferir.

Desde nuestro punto de vista como sujetos pensantes, es como si en cada mirada, en cada intento de aprehensión, se inaugurara un espacio que señalara diferencia y multiplicidad, alrededor y al interior de cada cosa. El conocer, el mirar, el pensar –y todo tipo de relación entre sujetos/cuerpos– crea un espacio –“entre”– que es condición necesaria para la emergencia de ese sujeto/cuerpo en ese momento singular, pero que también hace imposible toda apropiación de ese ser que conjure la multiplicidad y diferencia de la que ha emergido. Esa multiplicidad/diferencia no se produce solo por el intento de aprehensión cognitiva del sujeto, sino que es latente en la materia misma, es la única esencia posible de su materialidad. El ser mismo es singular-plural, y esa naturaleza es la que debemos ser capaces de articular filosóficamente. Pensar el cuerpo, desde nuestra época es tocar esta multiplicidad, abrazarla. En esta forma de pensar, de lo que se trata es de prestar atención al “resto”. La verdad del sentido no habita en aquello que ha sido determinado como “materia” o como “cuerpo”. Se trata de prestar atención a cómo se ha formado esa “materia” o “cuerpo”, atender al proceso y notar lo que no se cierra. Es ahí donde se nos da la pista más importante, la que nos *revela* la verdad sobre el *ser* de ese “cuerpo”. Lejos de pensar en lo que ya está configurado y cristalizado, lo que aparece como algo propio para sí mismo, debemos atender al proceso de su cristalización, a su “llegar-a-ser” y es ahí en donde nos encontraremos con que el “sentido/ser” de esa “materia” o de ese “cuerpo” no es fundamento sino un producto que nunca termina de estar cerrado o perfeccionado.

Tradicionalmente es la esfera del “sentido” –como opuesta a la materia– lo que ha vivificado a los cuerpos, lo que ha convertido en “sujetos” de una u otra manera, y se ha visto como la esfera principal. El alma es el correlato significativo, del cuerpo como “hecho insignificante”, es decir como materia. Por su parte Nancy quiere pensar el cuerpo como lo que es primordial a la formación de ese sentido, el cuerpo es lo fundamental y es ese cuerpo el que siempre “deja resto”; o, mejor dicho, es él siempre un resto hecho de restos. En esa dirección Ramírez Cobián sostiene:

Nancy intenta algo que parece un imposible: pensar el cuerpo no como el cuerpo de un individuo, un sujeto o una consciencia; (...) ‘no hay otra evidencia que la del cuerpo’ declara de forma contundente Nancy. Desde ese punto de vista “cuerpo” (...) es, desde el principio, pura exterioridad, espacialidad, espaciamento, ‘existencia’ (que es siempre, para Nancy, co-existencia). ‘El cuerpo da lugar a la existencia’ dice. No es una totalidad, un organismo, una unidad bien formada: remite a lo abierto, a lo desorganizado, a la fragmentariedad, a la dispersión; acota Nancy (Ramírez Cobián 2014: 230-231)

El cuerpo es previo a toda esfera de significancias. Sujeto, identidad, individuo, o significantes similares no son cuerpo ni son primordiales. Es el cuerpo como (co)existencia, caótica y fragmentaria, lo que “da lugar a la existencia”, lo que incluye a los significantes. En este marco, la misma idea de “ente” es problemática dado que, en tanto cuerpo, un ente nunca se cierra sobre sí mismo, no se solidifica del todo, sino que siempre se encuentra en un estado metaestable, listo para deshacerse y saltar a una nueva metaestabilidad. De ahí que más que hablar del cuerpo como un ente, haya que entender el cuerpo como el ser de la existencia.

... la existencia tenga [tiene] por esencia no tener esencia. Por eso es por lo que la ontología del cuerpo es la ontología misma: ahí el ser no es nada previo o subyacente al fenómeno. El cuerpo es el ser de la existencia. (Nancy 2003a: 15)

Los cuerpos son el existir, el acto mismo de la ex-sistencia, el ser. (Nancy 2003a: 18)

Nancy nos está proponiendo dejar de pensar al cuerpo desde el “sentido”, como ya configurado por éste⁵⁵. Para Nancy hay que pensar primero el cuerpo, en cómo llega a ser, en las condiciones en las que emerge, y es desde ahí que podemos empezar la pregunta por el sentido. Al hacerlo de esa manera notaremos que el cuerpo no es algo cerrado e

⁵⁵ Podemos pensar en Aristóteles cuando decía que el alma es la forma del cuerpo, su esencia, idea que perdurará en el pensamiento cristiano y occidental posterior. La *res extensa*, y *res cogitans* de Descartes clasificaban y daban sentido a los cuerpos, y configuraban un problemático “sujeto incorporeal”. Por su parte la fenomenología también pensaba un sujeto encarnado, un cuerpo con la capacidad especial de estar dispuesto hacia los otros cuerpos

identificado en el sentido, sino que es algo abierto que se está dando desde ese “*off-side*”, y de esa manera, todo sentido de ese cuerpo será también abierto, ex-puesto, singular-plural. El sentido no configura a los cuerpos, sino que deviene con ellos y en ellos. “El cuerpo es el sentido” solo si atendemos al devenir diferencial de los cuerpos y entendemos que el mismo sentido es ese devenir diferencial. No hay sentido del ser que no sea también de los cuerpos. No hay ser fuera de los cuerpos, y en ese sentido la ontología de los cuerpos es la ontología en sí.

IV.2. Sentido, materia y diferencia

Pasemos ahora a comprender mejor las nociones de sentido y mundo en el pensamiento de Jean-Luc Nancy. En su libro *El sentido del mundo* (2003b), Nancy aborda de manera más rigurosa y compleja el problema del sentido y su relación con el mundo. A partir de los planteamientos que desarrolla en este libro, veremos que el concepto de “sentido” que propone es aún más radical que el “sentido como acontecimiento” que analizamos en la interpretación, desde Potestà, sobre Husserl y Heidegger. Ya no se trata solo de que el sentido ocurra en el encuentro entre un pensante y una cosa, sino de que el mundo mismo –la cosa misma– es relación, y no necesariamente una relación con un sujeto. El sentido es el ser mismo, en la medida en que se define como relación. Pero para entender esto, debemos asumir una concepción de la relacionalidad en la que no hay *entes* previamente dados que se vinculan, sino en la que la *entidad* misma se constituye como relación. Desde esta perspectiva podremos abordar el concepto de mundo en Nancy, y con ello, la cuestión de *El sentido del mundo*.

Entremos ahora a comprender la nueva perspectiva del “mundo” que nos plantea Nancy desde su propuesta ontológica, el viraje que ésta imprime en la noción de sentido. En párrafos anteriores revisamos las tesis heideggerianas: “El hombre configura mundo, el animal es pobre de mundo, la piedra no tiene mundo”. Sobre estas tesis, Jean-Luc Nancy escribe:

'la piedra es sin mundo', 'el animal es pobre en mundo', 'el hombre es configurador de mundo'. Estos enunciados no hacen justicia, al menos, a la constatación de que el mundo fuera del hombre bestias, plantas y piedras, océanos, atmósferas, espacios y cuerpos siderales- es mucho más que el correlato fenomenal de un poner a disposición, de un tomar en cuenta o bajo cuidado por parte del hombre: el mundo fuera del hombre es la exterioridad efectiva sin la cual la disposición misma del sentido, o en el sentido, no

tendría... sentido. Se podría decir que él -el mundo fuera del hombre- es la exterioridad efectiva del hombre mismo, si la fórmula debiera ser comprendida sin restituir, desde el hombre al mundo, una relación de sujeto a objeto. Pues de esto es de lo que se trata: de comprender el mundo no en cuanto el objeto o en tanto el campo de acción del hombre, sino como la totalidad de espacio de sentido de la existencia, totalidad ella misma existente, incluso si no es bajo la modalidad del *Dasein*. (Nancy 2003b: 92)

El filósofo francés nos dice que la perspectiva heideggeriana no hace justicia a la inmensidad del universo, y que el mundo debe ser pensado como algo más que el correlato fenomenal en que el mundo es dado al hombre. Todo lo que no es este hombre, se manifiesta, no como una disposición hacia él (al menos no solamente de esa forma), sino como exterioridad, como ese espaciamiento propio de la materialidad. Y es que antes de pensar en el darse de cualquier cosa en la apertura del *Lichtung*⁵⁶, que nos permite vislumbrar el *ser* –como pensaría Heidegger. Nancy subraya algo mucho más primitivo: el mundo se me aparece como lo exterior, lo extraño, lo otro o lo diferente; como aquello que está espaciado de mí. Para nuestro filósofo, el espaciamiento es la condición misma de todo sentido. Todo acceso del ser humano (o de todo cuerpo) al mundo parte por un toque– por el simple hecho del cuerpo dirigido hacia otro cuerpo rozándolo en un contacto que abre sin penetrar y que percibe sin comprender⁵⁷–. Además, no es posible tocar ningún ente del mundo sin generar espaciamiento: toda relación que podamos establecer con los demás presupone un espacio y una diferencia, lo que es especialmente claro en los actos perceptivos como en el mismo tacto o la vista. Para poder tocar o ver es necesario un espacio en el que se de ese toque y que remarque una diferencia que evita cualquier identificación entre el tocante y el tocado, o el vidente y lo visto. Por esto, todo acto de configuración, de producción o reproducción del mundo es inaccesible en inmediatez y propiedad (para el *Dasein* quien “configura mundo”), y solo se hace posible en la diferencia y el espaciamiento. En lugar de la “inmediatez de la presencia” el primer requisito de la aparición del mundo es una diferencia, un espacio que se abre separando.

⁵⁶Heidegger, en “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, nos explica el concepto de *Lichtung*, y nos dice que puede entenderse como “la apertura”, o como “el claro”, en el sentido del claro de un bosque espeso en donde los árboles pueden abrir un espacio en el que puede penetrar la luz en medio de la espesura. (Heidegger 2000: 7-8). En ese sentido el *Lichtung* no es la verdad misma, sino es su condición previa. “Hemos de pensar la *Aletheia*, el no-ocultamiento, como la *Lichtung* que permite al Ser y al pensar el estar presente el uno para el otro. El tranquilo corazón de la *Lichtung* es el lugar del silencio, en el que se da la posibilidad del acuerdo entre Ser y pensar, es decir, la presencia y su recepción”. (Heidegger 2000: 9)

⁵⁷ Ya sea en un sentido cognitivo, como en el sentido de un abarcar al objeto completamente de alguna manera.

Todo lo que se pone de manifiesto como sentido no es la aparición de un mundo en su *mismidad*, en su “ser en tanto que ente”, sino como diferencia, como escape, como resto.

De hecho, Nancy utiliza, en *El sentido del mundo* el neologismo derridiano *différance*, que José Manuel Casas traduce como *diferancia* (Nancy 2003b: 61ss.), para abordar su pensamiento sobre el ser y la existencia. *Différance* es un concepto acuñado por Derrida y presentado en su conferencia “La *Différance*” de 1972. En lugar de pensar la diferencia –*différance*– como el hecho estático en el que dos identidades, perfectamente concebidas en sí mismas, se comparen e identifiquen sus elementos desemejantes, es algo más que lo distinto. Derrida introduce una “a” que hace que la palabra suene igual en francés, aunque difiera de la “original” en su escritura. *Différance* no es una distinción dada, es hablar del diferir que se da al interior de toda identidad –como en la identidad de un significado en el lenguaje en referencia a una *presencia* originaria–. Ese diferir, que implica espaciamiento y temporización, es interminable e inevitable. Es “originario”, pero de una manera paradójica: todo significado solo puede darse a través de él, en la *différance* se establece la posibilidad de toda diferencia, y es la diferencia –y no ninguna presencia– la condición de posibilidad de todo sistema de signos (Derrida 1994: 45; 47). Pero, no es un “origen” simple o accesible, lo que ya la haría un concepto o idea (Derrida 1994: 50), sino que. Así, no hay presencia, ni sentido (o significado) en un sentido trascendente, sino que el significado mismo emerge de ese diferir. De ese modo Derrida intenta desmarcarse de lo que denomina “metafísica de la presencia”, o “logocentrismo” (Derrida 1994: 45).

Por un lado, el pensamiento del ser heideggeriano remite a una cierta presencia a la que tendríamos que abrirnos: la manifestabilidad del ente; esa presencia sigue remitiéndose a algo oculto que debe ser revelado, clarificado o *desocultado*⁵⁸. De este modo, con el pensador alemán, aparece ante nosotros el esquema de la trascendencia en el que los entes del mundo solo son comprendidos en tanto tales en virtud de un dirigirnos a una presencia que anida en sus profundidades; es decir, que trasciende (o le es inmanente) a ese ente y a nuestra relación espontánea con él. Por el otro lado, para Nancy, el ser solo es accesible como *ex-sistencia*; pero ella misma solo lo es como *ex-posición*, como *partes-extra-partes*, como *ser singular-plural*. El ser no es aprehensible porque esté oculto o porque haya que abrirse a su presencia, está oculto porque el ser mismo solo se da en la *différance*,

⁵⁸ El mismo concepto de *Aletheia*, que nos dice que la verdad es la verdad del ser mismo que solo nos es accesible como un des-ocultamiento (Heidegger 2000: 9).

como *différance*: solo se da como una aparición *entre* los cuerpos que se tocan, que se espacian, que se difieren, que se rozan. Este pensamiento se vuelve más complejo si pensamos que esos cuerpos que se tocan son, a su vez, emergencias de otros toques. La *différance* es un concepto crucial porque con él Derrida rompe con la estructura dualista del sentido. En lugar de una materialidad aparente y significante y un significado oculto, es el infinito diferimiento del hecho de significar lo que constituye el “significado”. En otras palabras, no existe un “significado” o “sentido” como tal, sino el juego infinitamente recursivo del diferir entre los significantes (Potestà 2013: 186). Desde el lenguaje de Nancy, más que de significantes hablamos de cuerpos que se tocan, dado que en el contacto la diferencia es un requisito básico. La *différance* aparece siempre como un intervalo, como una separación que impide que lo extraño y novedoso del signo que aparece ante nosotros, se reabsorba como una presencia plena y única que conjure todo misterio y secreto de lo “aparente”, que lo haga transparente y pleno desocultando su “verdad”; sublimándolo en la idealidad. En su lugar, toda presencia está separada en su interior mismo, se concibe desde una relacionalidad en la que el signo solo aparece como tal desde su diferir con otros. Siempre hay un *entre*, una diferencia latiendo incesantemente al interior de toda presencia. bien

La diferencia [*différance*] es lo que hace que el movimiento de la significación no sea posible más que si cada elemento llamado «presente», que aparece en la escena de la presencia, se relaciona con otra cosa, guardando en sí la marca del elemento pasado y dejándose ya hundir por la marca de su relación con el elemento futuro, no relacionándose la marca menos con lo que se llama el futuro que con lo que se llama el pasado, y constituyendo lo que se llama el presente por esta misma relación con lo que no es él: no es absolutamente, es decir, ni siquiera un pasado o un futuro como presentes modificados. Es preciso que le separe un intervalo de lo que no es él para que sea él mismo, pero este intervalo que lo constituye en presente debe también a la vez decidir el presente en sí mismo, compartiendo así, con el presente, todo lo que se puede pensar a partir de él, es decir, todo existente, en nuestra lengua metafísica, singularmente la sustancia o el sujeto. Constituyéndose este intervalo, decidiéndose dinámicamente, es lo que podemos llamar espaciamiento, devenir-espacio del tiempo o devenir tiempo del espacio (temporalización). (Derrida 1994: 48)

Podemos ver la cercanía entre Derrida y Nancy en este punto. Toda “presencia” solo se da en la virtualidad de sus elementos diferidos en el espacio (actuales) y en el tiempo. No hay presencia que emane de un solo punto o que se descubra detrás de los diferimientos. La presencia es el diferir mismo, y por ello nunca se cierra en sí misma como presencia. Si vemos que esa “presencia” es la enigmática presencia de un cuerpo ante otro, podemos comprender que el sentido de ese cuerpo no se define como una existencia dada y completamente patente (aunque aún haya que descubrirla). Se define más bien como el

juego infinito de los toques y de los contactos, actuales, pasados y posibles en el futuro, y solo desde ese diferir el mundo puede emerger; ya no solo como sentido, sino como presencia misma, como existencia. La presencia entendida como la verdad del ser, solo existe desde la *différance*.

Las instancias de diferimiento son potencialmente infinitas, esa es la razón por la que no hay un ente o una presencia que sea sustento de otras, es el diferir mismo lo que constituye la esencia de todo lo que llega a hacerse presente. Valentina Buló, en su artículo “Desde el cuerpo a la materialidad. Contribuciones de Jean-Luc Nancy” señala que:

Es Heidegger quien propone pensar al Ser a partir de la diferencia ontológica, que sería aquella diferencia desde la cual son diagramadas las demás, cada diferencia óptica estaría prebosquejada en la figura histórica de la diferencia ontológica. La figura histórica del Ser se corresponde al modo del despliegue de la diferencia ontológica y será condición de posibilidad para que los entes se diferencien entre sí; la diferencia está aquí anclada en la *mismidad* del Ser. (...) Nancy afirma que “la *Différance* de Derrida es la articulación de la nulidad de la diferencia ontológica: ella trata de pensar que el ‘ser’ no es otra cosa que el ‘ex’ del existir. Esta articulación es pensada como aquella de una presencia-a-sí que se difiere” (...) (Buló 2019: 31)

El ser no se manifiesta desde la diferencia ontológica, no se da una diferencia entre el ser y el ente. Para Heidegger, el acto configurador de mundo implica poder tener acceso al ente en tanto que ente. Pero ese ente existente, necesita remitirse a un ser que está oculto y que el ser humano, *Dasein*, puede *des-ocultar*. Jean-Luc Nancy, en el mismo camino que Derrida, deshace la diferencia ontológica, la disuelve. Cuando sentimos que detrás de cada ente hay un “sentido oculto” –algo que se encuentra detrás de lo existente: su sentido, su verdad–, en realidad estamos cayendo en una ilusión. En realidad, estaríamos lanzados en la búsqueda de una presencia verdadera o substancial que no es tal. Hemos tenido la tendencia a buscar una “presencia verdadera”, porque ciertamente en el presentarse de los cuerpos hay una fuerza que siempre tira de nosotros hacia un “afuera”. Hemos interpretado eso como si en ese “afuera” del aparecer hubiera una verdad. Pero esa fuerza es la de la misma *différance*, es el *ex*, de la *ex-sistencia*. Intuimos, sentimos y buscamos una presencia que se desvanece cada vez que nos acercamos; es como si solo pudiera manifestarse tímidamente cuando la vemos de reojo. Eso, lejos de hablarnos de un huidizo *Ser*, lo que se está poniendo en juego es la *différance*: se trata del mismo hecho de que no hay Ser, al menos no como una unidad presente en sí misma. Lo que tenemos es diferimiento, lo que tenemos es multiplicidad, pluralidad. Esta es la razón por la que el

Ser solo podría ser un *ser-con*, es una emergencia en el contexto de la pluralidad; y en ese mismo sentido, el ser es siempre singular, único, apenas señalable y no significable.

Para Nancy, esa ontología de la *différance*, no nos remite solo al ámbito del lenguaje y el signo, sino que concreta en la manifestación y articulación misma de los cuerpos y la materialidad, como acabamos de ver.

En Nancy hay, como en Derrida, un desplazamiento de la diferencia ontológica y una cierta “articulación de su nulidad”, solo que este desplazamiento se efectuará en dirección a los cuerpos y la diferencia en los cuerpos es injerarquizable y plural, más que no haber origen como *différance* hay “infinita pluralidad de orígenes, cada vez en cada punto, de cada roce de cada cuerpo. Se trata de cuerpos diferenciales hacedores de mundo. La diferencia es aquí lo que Nancy llama el ‘con’, expresa el estar juntos de nuestras irreductibles diferencias”. (Bulo 2019: 31)

En este contexto, la materia ya no es solo el mudo acompañante de las ideas o el pensamiento (del reino del sentido), algo insignificante que necesita que le sea dado un sentido; sino que es la condición misma de aparición del sentido, es la condición misma de toda aparición desde su con sustancial pluralidad, es la *ex-sistencia* misma en cuyo seno el *Ser* se manifiesta como *différance*.

En la perspectiva nancyana los cuerpos son fundamentalmente materiales, y se trata de una materialidad dominada por su extensión –su espacialidad– y fecundidad. Los cuerpos son fundamentalmente plurales, como hemos visto, e injerarquizables. El mundo (y su sentido) no emerge necesariamente de un acto configurador guiado por un *Dasein* en posesión de *logos* –guiado por algún nivel de cognición consciente–; el mundo es –antes que nada– la manifestación espontánea de los cuerpos que se resisten a ser encasillados en un sentido cerrado en sí mismo, y que, más bien, ponen de manifiesto incesantemente su mundanidad, su materialidad y su pluralidad siempre abierta. Los cuerpos hacen mundo no con un acto del pensamiento, sino con sus roces y contactos; con su estar unos *con* otros. Sobre esto, Valentina Bulo nos dice que:

[El pensamiento de Nancy] Se trata de un pensar táctil, que no intenta pensar a los cuerpos para elevarlos a un plano espiritual, desprendiéndolos de su materialidad, y por ello no busca sublimarlos, ni siquiera absorberlos, pues un pensamiento que toca es también un cuerpo que se expone y toca por fuera a otro, como la piel. El tacto es el sentido de la diferencia, tocar es tocar por fuera, tocar el límite y tocarse “con” otros, es exactamente tocar la diferencia sin remitirla a ningún otro principio que no esté ahí, entre los cuerpos con que nos tocamos (2019: 32)

La corporalidad y la materialidad de la que estamos hablando, claramente, no es mera *res extensa* cartesiana, pero tampoco se piensa a través de la elevación a otro plano (como el de la *res cogitans*), o como un espacio de encuentro entre ellas, como en la fenomenología clásica. Este pensamiento pone a la misma materia en el centro de un potencial de creación. El mundo se hace en estos toques, llega-a-ser. Los cuerpos son lo *ex-puesto*, lo que está *dis-puesto* a los *con-tactos*. La sola posibilidad del roce presupone la existencia de una pluralidad de cuerpos, presupone un espaciamento diferenciado e irreductible.

Por otro lado, también, encontramos presupuesta una paradójica impenetrabilidad de esos mismos cuerpos. La *différance* se manifiesta *entre* los cuerpos, justo como esta irreductibilidad a cualquier sentido fundamental que los organice para subsumirlos en una identidad o esencia fija. De hecho, en este marco es imposible establecer como fundamental al cuerpo mismo, a la pluralidad, al acontecimiento singular del toque, al espaciamento, etc. Es imposible establecer una jerarquía o preeminencia, todos esos elementos son interdependientes y necesarios en la manifestación del mundo, para el acontecimiento del sentido. Esta ontología de los cuerpos disemina al “*ser en sí*”, lo descentraliza, lo disuelve y con eso lo nulifica en tanto tal, en favor de un *ser* que es la manifestación de la *ex-sistencia* misma, que no la precede, sino que comparece (*comparece*) con ella. El mundo es material, pero también es material el sentido, y también es material el *ser*. Podemos llamar a esta forma de pensar como “*materialismo diferencial*”. Se trata de una propuesta para repensar la materia, los cuerpos, por fuera de los límites cartesianos, e incluso fenomenológicos. La materia, desde su diferir se convierte en terreno fértil de apariciones, de agenciamientos y de emergencias.

IV.3. Materia y sujeto como *Ser singular-plural*

El sentido no es un añadido o una emergencia de la materia, es su aparición misma, es el ser. Nancy nos dice en *Ser singular-plural* (2006) que “el ser mismo nos es dado como sentido. El ser no tiene sentido, pero el ser mismo *es* el sentido, que a su vez es su propia circulación – y nosotros somos esa circulación” (Nancy 2006: 18). En esa fórmula se hace patente el carácter diferencial del sentido, que hemos venido comentando; y también se indica el carácter dinámico del ser y el sentido, ya que decir que el sentido es su propia circulación implica que el ser mismo nunca termina de estar configurado, sino que solo

es en tanto se hace presente en el mundo de los cuerpos y circula entre ellos. El sentido nunca está cerrado, de la misma forma en que los cuerpos nunca están cerrados, eso elimina toda posibilidad de una interpretación trascendentalista del sentido. Empero, tampoco se establece una correlación entre el mundo y el sentido porque el sentido mismo es el mundo, el mundo emerge como sentido. La imposibilidad misma del cierre, la necesidad de que el sentido emerja solo desde el espaciamiento y el diferir configura esta nueva perspectiva del ser como sentido.

Debemos comprender lo que significa que el sentido solo se da en tanto hay movimiento, circulación, relaciones e intercambios. El sentido presupone el espacio y la extensión, porque solo es en tanto *circula*, es decir, en tanto está *expuesto* a incontables contactos.

No hay sentido si el sentido no se comparte, y esto no porque haya una significación, primera o última, que todos los seres tengan en común, sino porque el sentido mismo es la participación del ser. El sentido comienza allí donde la presencia no es pura presencia, sino que se divide para ser ella misma en cuanto tal. Este «en cuanto» supone distancia, espaciamiento y partición de la presencia (...) *La pura presencia no compartida, presencia ante nada, de nada, para nada, no está presente ni ausente: simple implosión sin huella de un ser que nunca habría sido.* (Nancy 2006: 18)

Sin circulación, sin extensión, sin espacio no hay ser ni sentido. La materia es la condición de estos envíos y reenvíos justamente porque la materia es siempre plural. Para desarrollar más esta idea, vale la pena señalar una diferencia entre el pensamiento cartesiano de la *res extensa* y el de la extensión en Nancy: Para Descartes la extensión configuraba una única substancia en la que ninguna entidad se diferenciaba de otra. No había múltiples substancias con múltiples identidades y esencias que diferenciaban muchas cosas extensas, porque todo lo que pertenecía a la extensión era básicamente lo mismo: coordenadas en un espacio tiempo matemático. Solo ese espacio (que abarcaba todo el mundo físico) sería substancia, mientras que cada cosa extensa sería un mero modo o accidente. La extensión cartesiana solo conoce una pluralidad numérica-formal subsumida en la *uni-versalidad* de la razón humana, de la *res cogitans*, y su *mathesis universalis*⁵⁹. Por otro lado, el espacio nancyano lo debemos pensar desde la noción de localidad: cada acontecimiento, cada cosa, tiene lugar, valga la redundancia, en un lugar. Podemos pensar en la localidad de un cuerpo u objeto determinado por cercanías y lejanías relativas a otros cuerpos; la localidad de cada sensación que tenemos relativas a la extensión de la piel, la localidad que percibimos en cada ubiestesia y cinestesia; nos estamos refiriendo a la intuición

⁵⁹ Cfr. Nathan 1978: 81.

fundamental de que todo lo que existe en este mundo existe en un lugar, que ese lugar es único, pero que coexiste con otros lugares.

Ese pensamiento intuitivo del espacio no nos lleva naturalmente a pensar el espacio infinito y matematizado de Descartes, sino, es el que nos permite pensar nuestro lugar en relación con otros cuerpos; el lugar de esos otros, el de otras cosas, y también a pensar lugares como “el reino de los cielos”, “mundos imaginarios” o “el lugar de un ser querido en el corazón”. Dentro de este nuevo sentido de “extensión”, “espacio” y “lugar” la pluralidad es la base, porque no hay lugar que no presuponga otros lugares. Esa pluralidad es la condición de todo reenvío y se presupone que nada puede *ser* en un sentido propio y cerrado; todo ser es siempre *ser-con*, todo lo que existe *existe-con*, todo lo que *es*, lo es en un “lugar”, lo que está presuponiendo otros lugares adyacentes y al interior de aquel. Esa es la afirmación central en el pensamiento nancyano, y ese es el sentido profundo que encierra el concepto de “*ser singular-plural*”. Cada existente que es posible pensar o reconocer es un singular, es inclasificable e imposible de ser igualado a algún otro; y, aun así, ese singular solo puede configurarse *en con-tacto*⁶⁰ con otros a quienes presupone, diferenciados por su lugar. El ser, el ser como sentido, la *ex-sistencia* se dan en la diferencia del *con-tacto*, como la emergencia incalculada e incalculable del encuentro entre los cuerpos.

Desde este marco, se entiende por qué para Nancy no es gratuito hablar de tacto; ya que este término presupone materialidad y extensión, pero también supone una dimensión de exterioridad en tanto hay exteriores que se tocan. El *con-tacto* nunca es universal ni puede ser formalizable; al contrario, es siempre singular, irrepetible, y ocurre en un lugar y momento determinado. Nancy nos dice que “De un singular a otro, hay contigüidad, pero sin continuidad” (Nancy 2006: 21). Los cuerpos se tocan, co-existen, pero no se funden; al menos no de una manera que anule su diferencia original. Que el existente sea singular implica que se establece una separación y distancia respecto a lo que no es, a lo otro; pero

⁶⁰ La expresión “contacto” provendría del latín *cum-tangere*, de donde también derivan palabras como “contingencia” o “contagio”. En todo caso resulta interesante cómo hablar de “con-tacto” ya está implicando instancias que desestabilizan la imagen estática de los entes perfectamente configurados como sistemas más o menos cerrados y estables, y aparece la noción de la intrusión de lo impredecible, lo caótico y potencialmente desestabilizador (como en el contagio de un virus que puede transformar o hasta destruir un cuerpo).

solo en esa contigüidad y contacto con ese otro, el singular puede aparecer. He ahí el carácter diferencial del contacto.

Todo ser toca a cualquier otro, pero la ley del tacto es la separación, más aún: es la heterogeneidad de las superficies que se tocan. El contacto existe a través de lo pleno y del vacío, a través de lo vinculado y lo desvinculado (Nancy 2006: 21)

Los cuerpos son fundamentalmente impenetrables, e intraspasables. Esta condición –que siempre se ha considerado una de las características fundamentales de la materia– alcanza, esta vez, una dimensión metafísica al establecerse que es precisamente esa impenetrabilidad la condición misma de la existencia. Es una impenetrabilidad permeable. Lo único que se toca son pieles, superficies, límites, y aunque esos límites jamás se traspasan es ahí donde se dan los espaciamientos y la emergencia de los cuerpos. Debemos decir que el ser y la aparición de lo existente no es un fenómeno profundo u oculto, no hay nada que des-ocultar. Es un fenómeno de superficies en el que los tactos, presuponiendo esa pluralidad que se espacia, dan lugar a la singularidad. La singularidad y la pluralidad se co-pertenecen. Ninguno es primero u originario, más bien ambas se suponen. Esa imposibilidad de rastrear un origen nos remite a ese ser diferencial del que hablamos más arriba.

Hace falta reflexionar sobre lo que significa el ser singular-plural del que habla Nancy, sus implicaciones y las posibilidades que nos abre. Podemos comenzar por señalar que el pensamiento occidental ha abordado la discusión del ser y del ente desde el paradigma representacional/trascendentalista del sentido. En él predominan las nociones de “general y particular”. Esto implica, por un lado, nuestra capacidad de pensar en una abstracción ideal que se nos manifiesta como “idea” o “ideal”, y por otro lado nuestra capacidad de “reconocer” o “subsumir” objetos o casos a ese ideal. Nuestro pensamiento funciona construyendo esas ideas generales y subsumiendo en ellas a los casos particulares. Esta tradición ha sido la dominante, al menos, desde Sócrates y Platón⁶¹, y ya se manifestaba como la vía de la verdad en Parménides quien establecía que ser y pensar debían ser una misma cosa (Parménides 1981: B3, 477). Lo singular, por su parte, es inaprensible e inaccesible al *logos*. El *logos*, es incapaz de capturar esa singularidad sin atarla a palabras

⁶¹ En el tercer tomo de su monumental *Historia de la Filosofía Griega* (1994) W. K. C. Guthrie señala que el gran aporte de Sócrates al pensamiento es la búsqueda de la “comprensión de la esencia a través de la definición” (1994: 405). Con Sócrates, y luego con Platón el establecimiento de definiciones precisas que subsumieran muchas singularidades se convirtió en uno de los fundamentos metodológicos de la filosofía occidental, así como la asunción metafísica de que esas definiciones, de alguna forma, capturaban o nos conectaban con la esencia misma de la cosa.

(conceptos) que se expresan en la dimensión particular-general. Lo singular solo puede ser señalado con mudez y asombro, el *logos* sólo puede indicarlo, sin jamás apropiárselo o subsumirlo. El propio Nietzsche, en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (2011), nos dice que el lenguaje, para constituirse como tal, comienza por ignorar deliberadamente las características singulares de los entes y concentrarse en características que sean generalizables. Así funciona la razón (*logos*), “*la facultad de las mentiras*” (Nietzsche 2011: 612-613). La singularidad se manifiesta como la cosa misma en su aparecer: lo único e inconmensurable de lo que aparece en un instante dado. Esa singularidad que no se puede decir, esa mudez, pareciera indicar la cerrazón del ente en sí mismo; como si lo singular no fuera capaz, fundamentalmente, de ponerse en relación con lo demás, con otros singulares y menos de “abrirse” para el *Dasein*.

Pero Nancy plantea justamente lo contrario. Daniel Álvaro, en su texto “Comunidad de los cuerpos” distingue adecuadamente la diferencia entre pensar el cuerpo como *un singular*, y no como singularidad:

Pensar "el" cuerpo en singular y no justamente como una singularidad equivale casi siempre a detener el pensamiento en una certeza complaciente. Aquella que identifica el cuerpo con un organismo cerrado, saturado de sentido o perfectamente acabado, puntual, fundado en sí y para sí mismo, esto es, sin relación con el afuera. (Álvaro 2009: 96).

Lejos de ser alguna forma de señalamiento o identificabilidad cómoda, la singularidad es relacionalidad originaria, es pluralidad y circulación (Álvaro, 2009: 96). Para Nancy, la singularidad es co-originaria con la pluralidad. Lo singular es incómodo porque se resiste al *logos*, pero no porque sea lo cerrado, sino porque está en constante circulación. Lo que el *logos* intenta aprehender, en una palabra, para capturar solo sombra o rastro estático. Singularidad es la pluralidad y las fuerzas que la atraviesan; fuerzas que son insubsumibles, que se manifiestan siempre como excedencia. La imposibilidad de esta aprehensión es justamente la condición misma del sentido al ser co-extensiva a la pluralidad. El concepto identifica, organiza y jerarquiza, pero siempre es excedido por las relaciones, actuales y potenciales, que son constitutivas de lo que se quiere denominar. La singularidad es la *différance* que aparece en cada intento de significación para perderse dejando “escritura” como resto.

Para Nancy, esa singularidad no expresa lo cerrado del ente sino lo infinitamente abierto, la inconmensurabilidad misma de la apertura. Lo singular no puede cerrarse sobre sí

mismo porque está esencialmente en medio de la pluralidad, es la emergencia de ese “medio”, de ese “entre”, de ese “con”. Además, no sólo está en medio de la pluralidad, sino que la pluralidad está en su propio interior, constituye su propio ser. La singularidad es fundamentalmente encuentro, contacto, aparición, y en ella la pluralidad está presupuesta. Lo singular emerge de la pluralidad, pero la pluralidad es a su vez una pluralidad de singularidades.

No se trata de agregar a una postulación de individualidad o de autonomía un cierto número de relaciones e interdependencias, aunque éstas sean todo lo importante que se quiera. El ‘alguno’ no entra en una relación con otros ‘algunos’ y tampoco hay más ‘comunidad’ que preceda a los unos y a los otros: el singular no es el particular, no es parte de un conjunto (especie, género, clase, orden). La relación es contemporánea de singularidades. El uno quiere decir: los unos y los otros, los unos con los otros. (Nancy 2003b: 116)

Visto esto, no tiene caso preguntarse cuál es originaria, porque ninguna lo es. Ambas están en un juego de recursividad infinita, una infinitud en la que solo es constante el carácter diferencial de la materia que hemos venido trabajando. Aparece una circularidad, pero esa circularidad es reveladora del carácter excedente de lo singular-plural. Esto también nos muestra cómo esta noción de sentido trasciende a aquella que necesariamente adscribe el sentido al *logos*: Se trata de un sentido inconmensurable por el *logos*, pero que no deja de ser sentido. Se trata de la latencia misma de la materia y sus relaciones inmanentes inaugurando sentidos que el *logos*, no puede más que indicar o rodear:

Ser singular-plural: estas tres palabras fijas, sin sintaxis determinada - «ser» es verbo o nombre, «singular» y «plural» son nombres o adjetivos, todo se puede combinar-, señalan a la vez una equivalencia absoluta y su articulación abierta, imposible de volver a cerrar sobre una identidad. El ser es singular y plural, a la vez, indistinta y distintamente. Es singularmente plural y pluralmente singular. (Nancy 2006: 44)

Todo lo singular se entiende como la manifestación instantánea de una pluralidad constitutiva. Al interior de cada singularidad puede ser pensada una nueva pluralidad de singularidades que podrían proliferar al infinito –como en el dilema de la costa– una proliferación fractal que nunca se cierra, sino que se abre a cada instante. De esta manera es imposible pensar lo singular cerrado, porque toda singularidad está constituida por una pluralidad de singularidades que, a su vez, es constituyente de otras singularidades. En síntesis, es importante no pensar que la singularidad tiene algún tipo de primacía sobre la pluralidad. No es que primero tengamos el ser del ente singular, y luego los entes, unos con otros, para que entonces se constituyan en pluralidad.

Desde este marco, Nancy retoma la pregunta por el ser, e impone una tarea a la filosofía y es la de “rehacer la ontología fundamental”. Se trata de rehacer la ontología desde la perspectiva del singular-plural de los orígenes, que el autor asimila al concepto de *ser-con* (Nancy 2006: 42; Cfr. Álvaro 2019: 41-42). Pensando en la condición plural del ser como *ser-con* podremos aclarar la ontología que estamos presentando. Claramente el ser ya no es un algo, una identidad o totalidad desde la que se separa e identifica la singularidad. la singularidad en tanto tal conserva su unicidad y excedencia. El ser singular-plural es el mismo y todo el ser. Para Nancy todo ente, primera y fundamentalmente se determina por su *ser-uno-con-otros*. Dado que la singularidad es indisociable de la pluralidad, la unicidad de lo singular implica ya su diferenciación de otras singularidades. El singular no puede definirse por una absoluta autorreferencia (como el sujeto cartesiano o cualquier forma de *ser-en-sí*), sino por la muda diferencia que establece respecto a los otros singulares. La pluralidad es co-extensiva a la singularidad.

(...) en principio no el ser del ente, luego el ente mismo siendo uno-con-otro, sino el ente -y todo ente- determinado en su ser como siendo uno-con-otro. Singular-plural: de suerte que la singularidad de cada uno resulte indisociable de su ser-con-varios, y porque, de hecho, y en general, una singularidad es indisociable de una pluralidad. (Nancy 2006: 48)

La aclaración que Nancy hace en este pasaje es crucial ya que el *ser-con*, el “ser siendo uno-con-otros”, no puede ser reabsorbido en la unidad originaria de ningún ente, ni tampoco en algún tipo de generalidad que luego se particulariza. El espacio y las interacciones en las que emerge el ser-singular-plural son siempre locales, insubsumibles en cualquier forma de universalidad. Para poder entrar en este *materialismo diferencial*, se nos exige abrazar las aparentes paradojas del *ser singular-plural*. En este pensamiento nuestra mente debe abandonar todo anclaje o necesidad de un origen claro. El sentido y el ser emergen de la latencia misma de una multiplicidad sin elementos definidos y de la indefinición propia de esos “elementos” que tampoco conforman propiamente una unidad en lo múltiple. Nuestro autor prosigue diciendo que:

El concepto de lo singular implica su singularización y por ende su distinción de otras singularidades (a diferencia, por ejemplo, de los conceptos del individuo -ya que una totalidad inmanente y sin otro sería un individuo perfecto-, o de lo particular, ya que este último supone el conjunto del que es parte, y puede con otros particulares no presentar más diferencia que la numérica). (Nancy 2006: 48).

El singular nancyano, debe implicar el proceso de su singularización, en donde irremediamente se manifiesta la pluralidad y la diferencia, a diferencia del concepto de individuo moderno.

Resulta contrastante con el pensamiento que estamos proponiendo el comprender la noción moderna de “individuo”. Este concepto revela cómo su constitución ha surgido necesariamente del paradigma analítico cartesiano. Para el filósofo moderno, todo debe ser analizado y descompuesto en sus partes, cada vez más simples, proceso en el cual vamos desconectando y silenciando poco a poco las esenciales relaciones del individuo con lo demás. El sujeto moderno, al igual que el individuo político moderno, es producto de un proceso analítico en el que la atención a la particularidad del individuo termina poniéndolo en el centro y convertirlo en la totalidad de un universo cerrado. Desde esta perspectiva, el solipsismo ha sido siempre la sombra que acompaña al pensamiento de Descartes.

Por otra parte, como hemos señalado, entre las categorías fundamentales del pensamiento occidental tenemos a la dualidad de lo general y lo particular, las cuales son cruciales para el uso de nuestro lenguaje y la razón. En el juego entre estos polos –general-particular–, lo particular sólo se entiende como parte específica que se extrae de una generalidad en la que se encuentra subsumido; en otras palabras, siempre aparece presupuesta la referencia a una generalidad en la que se pueden ubicar los particulares, dónde encuentran sus características definitorias, su esencia y su lugar en relación con otros particulares. Lo particular es una parte, o instanciación que se diferencia de otras solo según la organización misma de ese conjunto general. La identidad de un particular *qua* particular se define por el establecimiento de diferenciaciones solo numéricas. El particular no es único, solo es un caso específico incluido en la generalidad, y solo es admitido en ella en virtud de contener una serie de características y requisitos que le permiten ocupar el lugar que ocupa o cumplir la función que cumple en el marco amplio de la generalidad. Los particulares idénticos numéricamente son indiscernibles⁶², y es lo general lo que establece los únicos parámetros por los cuales ese particular será relevante; dejando en un silencioso

⁶² Como ya se veía en el problema de los indiscernibles derivado de la ley de Leibniz. Las leyes de los indiscernibles se cumplen perfectamente en el plano formal, pero suponen un reto en el ámbito empírico, donde la intuición de la singularidad se confronta con la indiscernibilidad. Por eso, en el plano empírico, las cosas sí se pueden discernir, pero solo a partir de diferencias numéricas.

olvido todo lo que no resulta relevante⁶³. Pensemos en un trabajador: El trabajador se entiende como trabajador solo con relación a la organización o empresa para la que trabaja, y a las organizaciones en las que se agrupan. El trabajador particular solo es un trabajador particular en la medida en que cumple requisitos para pertenecer a la categoría de trabajador, categoría que es definida por las normas empresariales, sindicales, sociológicas, etc. En tal sentido, todos los trabajadores son “idénticos” entre sí, cada uno solo es un caso particular de la generalidad y es reemplazable en su lugar por cualquier otro que cumpla con los requisitos. En tanto trabajador, desaparecen todas sus singularidades, sus únicas preocupaciones vitales o huellas de su única historia personal. No es diferente a pensar que una particular molécula de agua es exactamente igual e indistinguible de cualquier otra. Si hay una diferencia entre las moléculas de agua es que cada una se encuentra en coordenadas espaciotemporales diferentes, así como los trabajadores solo se diferencian por el área en la que trabajan en un momento dado, sus horarios, o su "productividad": diferencias meramente numéricas. En todos los campos de nuestro pensamiento moderno y científico el proceso de pensamiento es similar: un eritrocito es un particular que supone la universalidad de los eritrocitos o del cuerpo humano en su conjunto, y es igual a cualquier otro, mientras una “anomalía” no nos obligue a prestarle más atención⁶⁴. El particular es equiparable a cualquier otro y reemplazable sin pérdida.

Este paradigma es sumamente útil en la tarea de hacer el mundo comprensible a nuestras mentes dado que simplifica enormemente la realidad hasta niveles de detalle manejables por nuestros intelectos. No obstante, en él se pierde de vista que las capas y texturas de un cuerpo, siempre que queramos atenderlas, revelan más y más complejidad, tendiendo al infinito. Debemos remarcar que, en el marco del pensador de Estrasburgo, el ser mismo, no procede de órdenes o planos universales pre-dados, sino que emerge desde el fondo de la materialidad misma. Y no se trata de una emergencia, que es un suceso dado de una vez y para siempre, sino de algo análogo a la emergencia continua de un manantial, o las

⁶³ Recordemos a Nietzsche y su ejemplo de la hoja en *Sobre verdad y mentira en un sentido extramoral* sobre los conceptos de “hoja” y “honestidad”. (2011: 612-613)

⁶⁴ Podemos pensar acá con Deleuze, y la idea de la anomalía o el anomal, aquello que escapa de la norma. La norma es la regla general que define particulares. Por eso, la anomalía o el anomal expresa los momentos en los cuales la materia reclama su singularidad, la exige. En el pensamiento de Thomas Kuhn, la anomalía, o su acumulación, inician la crisis de los sistemas teóricos, exigen el pensamiento creativo y la necesidad de salir de esa crisis reinventando la norma, podemos decir que recreándola. (Deleuze y Guattari 2002: 249-251).

apariciones en una pantalla digital, que, aunque parezcan inmóviles, están constantemente re-produciéndose, re-emergiendo. Desde esa materialidad los cuerpos son lo que se da en esas emergencias y relaciones localizadas y anónimas. Su ser es *ex-sistencia*, porque el proceso mismo de su producción es *per-sistente*. Aquellas son tan anónimas, que no son nombrables ni señalables sino hasta que emergen como posibilidad de sentido. El *ser singular-plural* de Nancy señala ese *ser-con* que es originariamente anterior a cualquier plan o identidad.

Lo singular es de golpe cada uno, y por tanto también cada con y entre todos los otros. Lo singular es un plural. Sin duda, ofrece también la propiedad individual de la indivisibilidad: pero no es indivisible como una sustancia, sino que es indivisible poco a poco, en el acontecimiento de su singularización. Es indivisible como el instante, es decir, tan infinitamente divisible, o *puntualmente* indivisible. (...) Una singularidad no se recorta sobre el fondo del ser, es, cuando es, el ser mismo o su origen. (Nancy 2006: 48)

La figura del golpe también es importante, porque no remite a proceso o plan alguno, es un agenciamiento espontáneo en el cual de la pluralidad emerge lo singular. Lo singular nace de lo singular que es así mismo plural. Lo singular se asemeja a lo individual en su indivisibilidad, pero no debemos ver esto como la indivisibilidad de lo absolutamente simple. Mientras el individuo es indivisible en tanto es atómico, lo singular es indivisible en su unicidad e instantaneidad, así como en su infinita divisibilidad, pues es imposible llegar a sus “átomos”. Eso es lo que significa que sea “puntualmente indivisible. En el vocabulario nancyano, “individuación” no implica, por tanto, la creación de una unidad identificable y duradera, sino que ésta se da como “golpe”, como instante que da forma a ese singular –cuya sola aparición también implica nuevas relaciones con los otros singulares de los que está rodeado, de ahí que lo singular también sea plural–. Un cuerpo singular que aparece es una totalidad por sí mismo, es un agenciamiento en el que, además de formarse el cuerpo mismo, reconfigura otros cuerpos a “golpes”; en cada “golpe” se pone en juego la singularidad y la pluralidad.

Estamos ante una ontología del devenir, sí, pero también una de la instantaneidad y la contingencia. En cada uno de esos instantes la emergencia es única, violenta e irrepetible; y como cada uno de esos golpes se da *con* y *entre* otros singulares, en cada golpe emerge un mundo nuevo, mundo que puede ser tomado desde ese cuerpo singular –*pars pro toto*– sin que eso implique la formación de una totalidad universal. Un cruce de miradas o palabras con una bella persona puede remover de golpe mi ser. Unos cuantos fotones impactando en mi retina han alterado mi equilibrio biológico, y más aún, el psíquico. De

un momento a otro he emergido como un cuerpo nuevo, tocado por esa presencia fantasmal, y ese ser nuevo no puede entenderse sin ese toque instantáneo. A partir de ahí vendrán muchos más contactos, impredecibles devenires con inopinables efectos a causa de ese instante o golpe. Y el impacto no solo es en una o dos personas: la nota manuscrita que le escribo a esa persona es el destino transitorio de la madera de un árbol vuelta papel, un regalo, una palabra o un instante que moviliza transformaciones en cuerpos humanos, inanimados, y animales. La parte por el todo, pero un todo local, y una localidad que llega hasta donde nos animamos a tocarla con la mirada. Igualmente, el “toque” que el meteorito de Chicxulub le dio a la tierra transformó la geografía, el clima y la biología de nuestro planeta al provocar la extinción masiva del Cretácico-Terciario. Ese toque transformó el cuerpo-tierra, acabó con los cuerpos-dinosaurios, y permitió que pequeños cuerpos-mamíferos se desarrollaran hasta la aparición de cuerpos-humanos. Cada uno de nosotros, nuestra vida, nuestro mundo interior, nuestros amores y desencuentros son los despliegues ese ese antiguo toque. ¿Y cuántos más hay en la tierra y el universo de los cuales no hay seres con *logos* que cuenten su historia, pero que han sido tan o más profundos y reales? La singularidad es instantánea y violenta, y al mismo tiempo prolifera y deviene imperceptiblemente.

Nancy nos dice que "En lo restante, *singuli* no se dice en latín más que en plural, porque designa el «uno» del «uno por uno». Lo singular es de golpe cada uno, y por tanto también cada con y entre todos los otros. Lo singular es un plural" (Nancy 2006: 48). A diferencia de lo particular lo singular no recoge las identidades dadas en el plano de lo general, sino que cristaliza la permanente distinción de cada ser respecto a los demás. La singularización no ocurre al interior del ser, pero tampoco meramente al exterior, es el mismo *llegar-a-ser* del ser, como un espaciamiento, como una *dis-posición* que abre espacio a un acontecimiento, a una emergencia única e irrepetible. La singularización se manifiesta como ese “espaciamiento”, como la creación del espacio, aún por poblar, que no es formal ni real (en su sentido más clásico) sino a-real⁶⁵. Lo singular abre su propio espacio, inaugura y origina un ser que es único, insustituible, inconmensurable.

Para el pensador francés, lo singular es indivisible, pero no en virtud de una substancialidad o identidad determinada que lo vuelva atómico, sino que en el mismo momento de su emergencia el cuerpo se configura instantánea y efímeramente en algo

⁶⁵ Volveremos ampliamente sobre este concepto al final de esta sección.

irrepetible, en un instante que no tiene extensión temporal, y por eso es “infinitamente divisible o puntualmente indivisible” (Nancy 2006: 48) En el pensamiento de lo general-particular –que hemos identificado con el dualismo, o con el pensamiento trascendentalista–, hay una esencia, un sentido, una verdad, que es la fuente de la existencia concreta de algo. Ese algo ya aparece determinado en un marco general de la existencia. En ese pensamiento la esencia precede a la existencia, la origina. En nuestro pensamiento diferencial, el singular irrumpe en la existencia, llega-a ser, se abre el espacio a su existencia, y en tanto existencia solo es lo que es en ese instante, en las relaciones que es en ese momento. La indivisibilidad de lo singular se da en la justa dimensión de su singularidad, no porque una singularidad no pueda albergar otras –claro que puede– pero solo es singular en tanto se manifiesta como el instante en el que el ser aparece, es acontecimiento, instante, relampagueo, golpe. Las singularidades se pueden abrir espacio donde sea, también al interior de las singularidades. Eso ya implica nuevas formas de *ser-con*, y por lo tanto movimiento, devenir, y por ende la desaparición de la singularidad que permite el emerger de otras. De ahí que la singularidad sea instantánea.

El lenguaje que usa Nancy es el de un pensamiento del devenir, pero al prestar atención al singular ponemos el acento en la intensidad misma de la existencia, en el ser mismo que, aunque sea por un instante, se manifiesta como totalidad. Mi sensibilidad, experiencias, excitaciones, etc. son singulares y las puedo experimentar como el centro y totalidad del universo, y así cada uno de nosotros; y podemos pensar así también cada animal, planta, piedra, átomo. No hay un centro, un tronco general, pero sí existencias en continua resonancia haciendo de cada instante, contacto, o relación algo nuevo, único e irrepetible; una totalidad abierta y efímera.

«Ser» siempre es, cada vez, un golpe de ser (impresión, ataque, choque, palpito, topetazo, encuentro, acceso). Y siempre también, en consecuencia, un poco, un golpe de «con»: singulares singularmente juntos, y cuyo conjunto no es ni la suma, ni lo englobado, ni la «sociedad», ni la «comunidad» (estas palabras no son más que enunciados de problemas). El conjunto de los singulares es la singularidad «misma». Ella los «reúne» en tanto que los espacia, están «ligados» en tanto que no están unificados (Nancy 2006: 49).

La esencia del ser siempre es un "golpe de ser", el ser no puede ser pensado desde algún tipo de identidad o permanencia, sino desde esa impresión, tope, palpito, o relampagueo. No hay totalidad o generalidad, sino solo la singularidad misma y sus “con”, sus relaciones, momentos y alianzas. Por eso no es posible que remitamos este pensamiento a estructuras o colectividades fijas. En tanto golpe, la aparición del ser no se da en un

espacio preestablecido, sino que es una irrupción. El ser siempre es intruso que llega y se abre el espacio “entre” los otros. Parte de la singularidad es que jamás puede reapropiar completamente su otredad, su carácter diferencial. Al estar habitado por una pluralidad anónima no hay nombre ni plan que conjure la diferencia, y más aún, esa diferencia es su condición de posibilidad.

Ser singular plural: de un solo trazo, sin puntuación, sin huella de equivalencia, de implicación o de consecución. Un solo trazo continuo discontinuo, trazando el conjunto del dominio ontológico, el ser-consigo-mismo designado como el «con» del ser, de lo singular y de lo plural, e imponiendo de golpe a la ontología no sólo otra significación, sino otra sintaxis. El «sentido del ser» no sólo como «sentido del con», sino incluso, y, sobre todo, como el «con» del sentido. (Nancy 2006: 53)

Para Nancy, debemos entender el *Ser* desde el "con" o el "co-". Ser es *ser-con*, consiste fundamentalmente en co-pertenencia, en co-esencia, co-existencia, en, co-ser. Aun así, podemos tener la tentación de identificar este ser como una mera federación de entidades, como la unión o yuxtaposición de algunas unidades que cuenten con algún nivel de originariedad. No obstante, no hay ser o ente en el fundamento de este ser singular-plural, de este *ser-con*. De lo que se trata es de romper la necesidad de remitirnos a algún nivel "fundamental". Nancy juega con los sentidos habituales de la palabra "ser", y la palabra "plural", para señalar que lo más importante es la condición misma de la pluralidad; que lejos de intentar pensar en los elementos que componen la pluralidad, debemos entender la relación misma, ese "con". En ese sentido su ontología es relacional. Ese "con" tan paradójico, que reúne a la vez que ahonda la diferencia, que unifica en el mismo momento en que inaugura e incrementa la distancia: en ese darse o ponerse, que al mismo tiempo es un *dis-poner*.

Es ese juego la omnipresencia de la paradoja en el seno del *Ser*. En cada fragmento o espacio del ser, el *con-*, el *singular-plural*, se manifiesta como el dinamismo mismo del espaciamiento que *dis-pone* el ser a su aparecer. No hay un fundamento que pueda ser señalado, o capturado, ese dinamismo del ser es interminable. La unidad del ser está en la tensión de esa paradoja, en que la pluralidad no es secundaria a la reunión de los elementos sino en que siempre que queramos identificar un ente o elemento, la pluralidad, el espaciamiento, la *dis-posición* se manifestará y proliferará. En ese sentido, el *ser singular-plural*:

no se trata de una unidad originaria y de su división, como tampoco de una multiplicidad originaria y su correlación (ni lo Uno dividiéndose a sí mismo, archi-dialécticamente, ni

los átomos y el clinamen). En uno y otro caso, hay que pensar una anterioridad del origen sobre cualquier acontecimiento que le sobrevenga (incluso si de ahí proviene). Hay por tanto que pensar la unidad originariamente plural: y ahí pensar lo plural como tal. (Nancy 2006: 55)

De esta manera es como Nancy nos está indicando la manera de pensar ese ser paradójico y diferencial. Es necesario resistir la tentación a volver a nuestras categorías habituales, a nuestros pensamientos sobre el devenir a partir de la identidad, o de la *mismidad*. En lugar de identidad, de una lógica de la identidad y una metafísica de la identidad es necesaria una lógica y metafísica de la diferencia (*différance*). El pensamiento de la *mismidad* debe de hacer espacio a la diferencia necesaria que se abre en la pluralidad originaria, y entenderse como una aparición singular, un agenciamiento instantáneo. En tal sentido el concepto de sujeto también se disuelve en la medida en la que quiera designar un ser continuo e idéntico a sí mismo. Eso vale tanto para el sujeto gramatical al que se refería Aristóteles al designar a las *ousía* como *hypo-keimenon* (1994: 1029a), como para el sujeto consciente y pensante definido por su capacidad intelectual, su *nous*. Ese sujeto que ha sido siempre supuesto ahora se ve obligado a pensarse desde la diferencia, desde lo que no es ya que solo puede entenderse y definirse desde ese diferir de otros.

Un sujeto único ni siquiera podría designarse ni referirse a sí como sujeto. Un sujeto, en el sentido más clásico del término, no sólo supone su propia distinción con respecto al objeto de su representación o de su dominio: supone por lo menos tanto su propia distinción con respecto a otros sujetos de los que se puede distinguir la *ipseidad* (incluso, si se quiere decir así, la asiedad) con respecto a su propio centro de representación o de dominio. El *con* es entonces la suposición del «sí» en general. Pero no es ya precisamente una suposición sub-yacente, a la manera de la auto-presuposición infinita de la sub-stancia sub-jetiva. Como lo indica su función sintáctica, «con» es la pre-posición de la posición en general, y forma así su disposición. (Nancy 2006: 56)

En esta cita Nancy prosigue la tradición Nietzscheana de criticar el concepto de sujeto como algo bien identificado, claro y autoevidente. Nietzsche criticaba fundamentalmente al sujeto cartesiano (Nietzsche 2016, *Más allá del bien y del mal*: 307-308; Ricoeur 2006: xxvii); pero Nancy va más allá, apuntando que el sujeto, siempre está en relación y se entiende desde su relación. El sujeto se supone siempre como un elemento que centraliza las relaciones con los objetos de la representación, o con aquellos a los cuales dirige su intencionalidad. La *ipseidad* es la marca de la identidad de la primera persona consigo

misma en su continuidad de pensamiento⁶⁶. El sujeto al pensar está constantemente distinguiendo los objetos –cuya identidad solo puede captar como *mismidad*– de un *sí mismo*, identificado como *ipseidad*. Cuando el sujeto se supone como el centro de las relaciones intencionales, está expresando la necesidad de la relacionalidad del pensamiento, del *sí*, con esos objetos que solo pueden entenderse como *a sí*. Lejos de pensar a ese sujeto como el centro fundamental en donde se centralizan las relaciones de objetos, Nancy nos indica que el sujeto mismo es una emergencia de relaciones plurales con esos otros cuerpos. La relacionalidad es previa a la emergencia del sujeto, no es su consecuencia. Por lo tanto, en el corazón de todo (con-t)acto cognitivo se da la emergencia singular-plural del sujeto y sus objetos, sin que ninguna de estas sea originaria respecto a la otra. Si hay originariedad, ésta se encuentra en el *con*, en la *différance* latente, en la distancia entre los cuerpos que hace posible su contacto.

Durante más de dos milenios, nos ha resultado común pensar ese "sujeto" en el sentido clásico. El *hypo-keimenon*, el *sub-iectum* y la *sub-stancia* se piensan como la denominación mínima de lo que un ser es. Se trataría de su ser más propio, la presencia a-sí de ese ser, su *mismidad* e *ipseidad* (cuando nos referimos al sujeto pensante). Con este esquema, eso que "permanece debajo" se convierte en base, en fundamento de todo nuestro pensar. El sujeto, es la presencia que permanece y que aparece como el qué de todas las relaciones. Esta unidad necesaria y fundamental del pensamiento en la modernidad giró para identificarse con la psique humana y volverse el centro sustancial de toda aparición del mundo (aunque luego se haya querido borrar). En cierta forma, todo el mundo pasó a entenderse desde su posibilidad de ser representado en esa psique, de ser pensado en ella. En la modernidad apareció, como un pensamiento fácilmente derivable de la definición del sujeto, el "*Esse est percipi*", en el caos de contenidos y representaciones, lo único cierto y continuo era ese sujeto, la consciencia que soportaba todas las representaciones.

No obstante, el pensamiento de Nancy implica que es imposible pensar al sujeto desde esa *mismidad* o *ipseidad*. El sujeto no puede ser una "permanencia" única o fundamental. El mismo sujeto, se establece a partir del *con*. No sólo se distingue de aquello que se

⁶⁶ Paul Ricoeur en su *Sí mismo como otro*, va a distinguir entre una noción de la identidad como *idem*, y otra como *ipse*. Con la primera se refiere a la continuidad de la cosa que es la misma en varios contextos, pero la identidad *ipse*, se refiere a la identidad de la primera persona, a la continuidad de las vivencias que tiene el ser humano y las vive como flujo de su consciencia. (2006: i-xl)

representa, sino que también de esos otros que están frente a él, y que son constituyentes de su identidad, su *ipseidad*. En contraste con las representaciones que ese “sujeto” pueda manifestar, esos “otros” están siempre mudos, no están en el centro, como substancia, ni como contenido; empero, desde los márgenes y a la distancia, permiten a ese sujeto ser, abren el espacio para su existencia. La identidad sólo puede pensarse desde la diferencia con los otros. Sin embargo, el propio sujeto también es íntimamente una multiplicidad; y no sólo en el sentido que señaló Nietzsche en su crítica a la certeza inmediata del "yo pienso" cartesiano y esa multiplicidad de fuerzas que configuraban ese "ello piensa". Nancy nos dice que:

El «sí» del «sí» en general tiene lugar con anterioridad a tener lugar en sí mismo y/o en el otro. Esta «asídad» del sí es anterior al mismo y al otro, anterior también por tanto a la distinción de una conciencia y de su mundo. Antes de la intencionalidad fenomenológica y antes de la constitución egológica, pero también antes de la consistencia de la cosa como tal, está la co-originariedad según el con. (Nancy 2006: 56)

Con el término “asídad” Nancy refiere a la condición del sujeto pensante que está dado “a sí (*à soi*)”. El sujeto no es originariamente un “sí”, sino que desde siempre aparece como un *à soi*, es decir como un “para sí”, como la apertura de una relación posible. El sujeto ya nace *dis-puesto* hacia la pluralidad, con una disposición que no es fenomenológica sino ontológica. No hay primero un sujeto, un *sí*, que luego se dispone intencionalmente hacia los objetos. Más bien, el sujeto emerge desde la pluralidad originaria, y *dis-puesto* hacia ella; y solo desde esa condición puede establecer relaciones más determinadas como la intencionalidad fenomenológica –dirigida hacia los objetos–, o la propia constitución egológica –cuando se constituye a sí mismo como un sujeto con *ipseidad*. De ese modo, no tenemos un ego que se constituye a partir de la diferenciación de los otros. Antes de que capturemos los cuerpos ajenos, y que éstos nos den idea de la naturaleza anímica de los otros sujetos, y por lo tanto de mi propia subjetividad, antes de que pueda constituir idea o rasgo alguno de unidad de los objetos y sus distinciones con otros, se está poniendo en juego esa co-originariedad, que nos dice que no hay unidad que no obtenga su origen de ese ser singular-plural. La subjetividad fenomenológica y la intencionalidad deben sostenerse en la *ex-sistencia* de los cuerpos, es su materia establecida en la singularidad-plural originaria, la que hace posible todo lo demás. Antes de pensar en esa constitución egológica es necesario penetrar la constitución material de los cuerpos en el marco de este materialismo diferencial, en el que ningún elemento es anterior a la misma diferencia.

IV.4. El sentido de la materia: Espacio y tiempo

Estamos revisando los conceptos de “materia” y “cuerpo” y su relación con el concepto de “sentido”, y ha llegado el momento de abordar de manera más específica el sentido y el ser de esa materia, con el fin de comprender el sentido del cuerpo y sus procesos. Y es que el significado habitual del término “sentido”, que nos ha sido dado desde el marco dualista –representacionista, trascendentalista, es un hechizo del que no es fácil desprenderse. Aún los materialismos filosóficos tradicionales han sido partícipes de este embrujo. La separación entre hechos insignificantes y un reino del sentido ha sido pocas veces problematizada hasta la aparición del pensamiento fenomenológico. Desde los materialismos o fisicalismos –desde Demócrito hasta Dawkins, pasando por la psicología conductista de Watson y Skinner– el pensamiento materialista (y naturalista) ha tendido a negar la esfera del sentido para reducir el mundo a un mecanicismo fisicalista e *insignificante*. Por ejemplo, el físico francés Pierre-Simon Laplace sostenía un mecanicismo determinista radical. Siguiendo las posturas de Newton creía que todo el cosmos estaba compuesto de partículas que interactuaban siguiendo leyes deterministas. Así, él sostenía que, si existiera un intelecto ilimitado en su alcance, aunque similar al nuestro en su modo de procesamiento, que pudiera saber en un momento dado las posiciones y velocidades de cada partícula del cosmos, le sería posible calcular todo el devenir del universo, hacia el futuro y hacia el pasado. Solo sería cuestión de refinar nuestras ecuaciones conocidas y tener acceso a la totalidad de la información del universo.

Podemos mirar el estado presente del universo como el efecto del pasado y la causa de su futuro. Se podría concebir un intelecto que en cualquier momento dado conociera todas las fuerzas que animan la naturaleza y las posiciones de los seres que la componen; si este intelecto fuera lo suficientemente vasto como para someter los datos a análisis, podría condensar en una simple fórmula el movimiento de los grandes cuerpos del universo y del átomo más ligero; para tal intelecto nada podría ser incierto y el futuro, así como el pasado, estaría ante a sus ojos. (Laplace 1989: 25)

Todo cuanto existe sería partícipe de un devenir ciego de la materia insignificante que solo podría ser interpretado desde la perspectiva de ese demonio imaginario. Incluso el sujeto humano, su “alma y pensamientos” solo serían una ilusión provocada por los movimientos de dichas partículas en su cuerpo. Pensamientos y acciones ya estarían predeterminados. El conocimiento de las leyes de la física parecía, en ese momento, que podría otorgarnos un poder ilimitado de predecir y manipular los objetos, pero si nos fijamos bien:

... si todo el mundo es igualmente dominado, nosotros, al pertenecer también a ese mundo, quedaríamos integrados en esa malla, convertidos en máquinas, pensados asimismo como meros objetos, a modo de cazadores cazados que caen en sus propias redes, y no tendríamos nada que hacer. Lo que se había planteado en cuanto medio de liberación, al ser totalizado acaba por borrar la capacidad de fines que es la libertad (Rivera de Rosales 2017: 1023)

Todos los sentidos posibles de las cosas, de los pensamientos, de los cuerpos, de la libertad, todos esos sentidos se terminarían evaporando, dejando un único sentido, el sentido de las interacciones físico-mecánicas. Un sentido que el fisicalista no reconoce como tal, porque para él el problema del sentido ha sido eliminado al eliminar toda instancia independiente de la subjetividad. En ese contexto no hay problema del sentido porque este ya estaría resuelto en el frío y ciego cumplimiento de las leyes físicas. Si bien no se elimina el sentido en general, sí se pretende eliminar el sentido como problema, porque toda instancia de sentido se remite únicamente a la materia inerte e *insignificante*, y a las leyes de la física que gobiernan absolutamente todos los movimientos. En este contexto, el dualismo sigue haciéndose presente. El materialismo cientificista o naturalista, lejos de eliminar el dualismo, ha incrementado el abismo⁶⁷. Desde esa pretensión de eliminar el problema del sentido, éste se convierte en algo mucho más radical. Estaríamos cayendo en la contradicción de intentar negar el sentido mediante un acto de sentido (pensar, argumentar), negando también que la existencia de la materia misma o de las leyes de la física encierren alguna forma de sentido. Nancy, en esta línea, nos dice que este mundo fisicalista, el del espacio cartesiano y la *res extensa* es “cartografía natural de los espacios infinitos y de su amo, el ingeniero conquistador, lugarteniente de los dioses desaparecidos” (Nancy 2003a: 33). Curiosamente, en esta mirada, el “ingeniero” se quiere borrar a sí mismo, se quiere volver un funcionario, un trámite y no un creador de sentido o algo que desde su subjetividad añada algo a esa *res extensa*. Ese “ingeniero” solo recopila información, y, a lo sumo, administra la naturaleza física, pero renuncia a su capacidad creativa y a la aparición de nuevos sentidos. Y si un nuevo sentido aparece ante él, lo toma siempre como “descubrimiento” y no como “creación”. Para Nancy, el dualismo persiste en esta mirada. Es el discurso cristiano de la transubstanciación, pero vaciado de substancia y de cristianismo (Nancy 2003a: 33).

⁶⁷ Para ver con más detalle estos problemas, es interesante revisar el artículo de Juan José García Norro: “El problema mente-cerebro: esbozo del estado de la cuestión” (1996) en el que justamente aborda las respuestas históricas al abismo mente-cuerpo inaugurado por Descartes, y muestra cómo de una forma u otra, el rebautizado problema “mente-cerebro” solo se aborda desde el dualismo, o desde alguna forma de reduccionismo de lo mental a lo físico. Solo desde el pensamiento fenomenológico se buscaría una vía diferente.

Es el intento de pensar el mundo extenso, sus objetos sus hechos, de acuerdo con un esquema trascendental matemático y científico, elevado a corpus de verdades fundamentales, pero habiendo borrado los procesos de génesis de sentido que hicieron posible ese esquema, en primer lugar. El mundo de las apariencias de Platón o la *res extensa* cartesiana se convierten sin cambios en “todo lo que hay”, dejando “fuera de la realidad” aquello que no tenga sentido dentro de su marco. Sin embargo, ese reduccionismo se siente insatisfactorio. Al eliminar el problema del sentido, el reduccionismo fisicalista y sus sucedáneos dejan huérfanos a otros problemas derivados, como el problema de la libertad, la ética, la estética, entre otros. Hemos visto cómo Husserl criticaba estas posturas en su *Crisis de las ciencias europeas*: “¿Qué tiene que decir la ciencia acerca de la razón y la sin-razón, qué tiene para decir sobre nosotros, los seres humanos como sujetos de esa libertad? La mera ciencia de los cuerpos no tiene, manifiestamente, nada que decir; ella se abstrae de todo lo subjetivo” (Husserl 2008: 50). En otras palabras, la ciencia moderna materialista y matematizada hace sentido, pero no nos puede decir nada sobre el sentido, ni siquiera para negarlo. Husserl y Heidegger ponen al sujeto humano, al *Dasein* justo como la instancia donde el sentido es dado, donde se configura el mundo. Aun así, ese sentido solo se piensa según la medida de lo humano y su *logos*. ¿Es posible pensar una materia que encierre en sí misma su vitalidad, una materia que desde su materialidad misma sea capaz de hacer sentido sin que necesariamente deba constituirse sujeto? Según lo que hemos visto en este capítulo, la respuesta sería afirmativa y en lo siguiente ahondaremos en ella.

Nuestro objetivo final en esta revisión del pensamiento nancyano es comprender la naturaleza del cuerpo, de ese cuerpo que nos ha conjurado desde esas primeras reflexiones en los albores del pensamiento griego y su inclinación al dualismo. Con Nancy estamos aprendiendo que el cuerpo es materia, pero esa materia no es la materia definida por la ciencia cartesiana, no es la materia del materialismo científicista; sino una materia que encierra en sí misma su vitalidad, su capacidad de hacer(se) sentido. Tras haber ahondado en la naturaleza singular-plural del ser, es necesario que comprendamos de una manera más precisa el sentido de la materialidad de ese ser.

Para Nancy, el ser es siempre *ser-con*; ese *con* es la expresión misma de su naturaleza plural. Empero, Nancy también pone a ese *con* en la órbita de dos conceptos que son vitales para comprender la raigambre material del ser: *espacio* y *tiempo*. El *ser-con* solo

puede co-existir con otros en un momento y un lugar determinados, esas son las determinaciones de su singularidad.

«Con» es la participación del espacio-tiempo, es lo al-mismo-tiempo-en-el-mismo-lugar en tanto que él mismo, en sí mismo, distanciado. Es el principio de identidad instantáneamente desmultiplicado: el ser está al mismo tiempo en el mismo lugar bajo el espaciamiento de una pluralidad indefinida de singularidades. El ser está con el ser, no se cubre a sí mismo, pero está ante sí, junto a sí, en sí mismo, tocándose, en la paradoja de la proximidad en que el alejamiento y la extrañeza se revelan. (Nancy 2006: 51)

La singularidad-plural del ser lo sitúa necesariamente en un marco espacio-temporal. Nos hemos estado refiriendo a eso como “localidad”. La pluralidad misma inaugura en todo momento el espacio, abre lugar a ese ser. Su característica singularidad también lo sitúa en un lugar recién abierto, y en el marco de un devenir que es también temporal. Esta perspectiva rompe con la idea de una substancia o ente eterno, y universal, o que de alguna manera se puede pensar analíticamente aislado de su situación concreta. Se cuestiona también la idea misma de permanencia o duración, así como la del espacio como algo homogéneo, como un marco que se puede describir con las fórmulas de la mecánica clásica o de la relatividad general. No estamos hablando del espacio matemático de la física, sino de un espacio ontológico y vivencial, el espacio que es condición de la existencia misma. En un sentido mucho más directo, vemos que todo cuerpo, y toda vivencia de esos cuerpos ocurre en un momento y un lugar determinados. Pero Nancy va incluso más lejos, al decir que, al darse, el ser, inaugura su espacio y su tiempo, los “desmultiplica”. Este concepto nancyano refiere a que, en la aparente unidad del espacio o del tiempo, se hace presente la pluralidad, se abren “lugares nuevos” que introducen multiplicidad sin borrar la unidad. El ser singular-plural también prolifera como espacio y como tiempo. El espacio y el tiempo se abren ante la emergencia del ser. La aparición de un singular se da en el lugar singular abierto en el espacio y en el tiempo.

Tradicionalmente conceptos como “cuerpo” o “materia” han sido asociados al concepto de “espacio”. Para Descartes, la *res extensa* era definida como todo aquello que podía ser expresado matemáticamente en un plano de coordenadas. Para Locke, era muy importante la idea de “solidez” para la formación de la idea de “cuerpo”, porque el cuerpo se entendía por la imposibilidad de que otro cuerpo ocupe su posición en el espacio al mismo momento. Además, en ambos pensadores se establecía que la identidad en el tiempo de los cuerpos dependía de que existiera una continuidad temporal. En la segunda meditación metafísica Descartes establecía que la identidad del trozo de cera íntegro de un momento,

y la cera derretida al siguiente, se establecía mediante una continuidad temporal de su extensión captada por el entendimiento (Descartes 2011, *Meditaciones metafísicas*: 175). Esa es la base de la mirada matematizada que persiste hasta hoy del concepto de espacio, de tiempo, y de cuerpo.

En contraste con esa imagen podríamos pensar una vivencia del espacio y del tiempo más intuitiva, aquella de nuestras vivencias más cotidianas. Podría ser la experiencia del espacio cuando quiero algo que está lejos, o cuando quiero ir a un lugar, cómo esa experiencia se transforma y el espacio se puebla y expande conforme me desplazo y vivo, cada paso, cada momento. O como el espacio mismo del teclado se desmultiplica y amplía cuando dejo de escribir y me concentro en apreciar los detalles de cada tecla, o de la separación entre ellas. El espacio se abre y prolifera hasta donde soy capaz de tocar. Algo similar pasa con el tiempo, que según la intensidad de los con-tactos que establezco puede vivirse como una unidad insípida –como en una tarea repetitiva y tediosa, o una totalmente absorbente–, o como una secuencia rica y variada –como cuando aprendemos algo o conocemos algo concentrándonos en sus detalles, estableciendo ritmos, fluyendo por momentos y deteniéndonos en otros–. Estas imágenes nos permiten comprender la tremenda diferencia que hay entre el espacio y tiempo objetivos de raigambre cartesiana, y el espacio y tiempo dinámicos que pueden ser pensados con Nancy. No se trata, simplemente, de dos formas de pensar o percibir lo mismo. La densidad y riqueza del espacio o el tiempo que se desmultiplican no refiere solo a la percepción humana, sino que es la manifestación misma de la emergencia de las singularidades, de la emergencia del ser como singular plural.

Desde la mirada nancyana podemos notar el espacio y el tiempo como condiciones de la multiplicidad. En ellos se puede percibir las cosas diferenciadas, emergiendo como diferencias y modulaciones en los movimientos que nos resultan necesarios para alcanzarlos, para rodearlos, etc., podemos sentir o anticipar las distintas posiciones de nuestro cuerpo en el espacio, podemos desplazar nuestros dedos y percibir distintos matices y texturas. Desde esa vivencia aparecen nuestras ideas de pleno (lleno) o vacío, de abierto o cerrado, adentro o afuera, adelantes o atrás, etc. Y es que, aunque el espacio sea una condición elemental –fenomenológica y ontológicamente– de todo acceso a las cosas, históricamente hemos tendido a subestimarlos como un mero contenedor –universal,

abstracto⁶⁸ – en el que lo realmente importante es el contenido: los entes que hay en él. En el paradigma moderno-occidental, la metafísica de la presencia ha sido aquella que se ha dedicado, sobre todo, a pensar el ente, el contenido, aquello que llena el espacio o la idea de plenitud misma. Como si solo fuera posible el pensamiento binario: presencia-no presencia, lleno-vacío, ser-no ser, 1-0. Por el otro lado, pensadores contemporáneos como Nancy o Derrida, –así como pensadores orientales como Nagarjuna, Dôgen⁶⁹ o Hisamatsu Shin'ichi⁷⁰– han puesto énfasis en el concepto de “vacío”, en el espacio sin contenido ni coordenadas, la mera posibilidad de la llegada-a-ser de algo. La “nada oriental” como la denomina Hisamatsu Shin'ichi, no es presencia ni no presencia, ser o no-ser. Está por fuera del pensamiento binario y enfatiza la potencialidad. No es la mera negación del ser, es la negación de la substancialidad de los entes. Éstos, liberados de las cadenas representacionales, se manifiestan como potencialidad plena. No es un “espacio vacío”, sino la apertura que es posibilidad de disolución de las formas, pero también de surgimiento (*Cf.* Shin'ichi 2011: 221ss.).

Si bien Nancy no hace referencias a esa tradición, él aborda el pensamiento del cuerpo desde el lugar de la negatividad –ya hemos hablado de su ontología diferencial–; y define el concepto de cuerpo desde un lugar distinto al de la entidad o la presencia. El cuerpo no está definido por lo que en él se hace presente, tanto como en aquello que lo ha hecho posible, que ha abierto los espacios para su emergencia. Porque el cuerpo, como venimos viendo, no es un algo, sino es una emergencia, es una aparición. Nancy nos dice que los cuerpos son “lugares de existencia”:

Los cuerpos no son de lo «pleno», del espacio lleno (el espacio está por doquier lleno): son el espacio abierto, es decir, el espacio en un sentido propiamente espacioso más que espacial, o lo que se puede todavía llamar el lugar. Los cuerpos son lugares de existencia, y no hay existencia sin lugar, sin ahí, sin un «aquí», «he aquí», para el éste. (Nancy 2003a: 15)

⁶⁸ Los conceptos cartesianos o modernos del espacio y el tiempo lo han visto así. Esa es la mirada newtoniana que dominó la física hasta entrado el S. XX: Un espacio cartesiano tridimensional en el que los cuerpos ocupan lugares y trazan trayectorias, y un tiempo absoluto que transcurre objetivamente como condición de todo movimiento. Einstein supone un cambio, en tanto el espacio-tiempo afecta a los cuerpos masivos y es afectado por ellos –la materia/energía le dice al espacio-tiempo como curvarse, y el espacio-tiempo le dice a la materia/energía cómo moverse (*Cf.* Galindo 2007: 157)–. Empero, la mirada einsteniana sigue siendo una mirada matematizada, gobernada, deterministamente por las fórmulas de la relatividad general y especial. No obstante, la representación que hace del espacio-tiempo es tan contraintuitiva, que permite reactivar el contraste entre el espacio-tiempo físico, y la experiencia fenomenológica que tenemos de los mismos.

⁶⁹ *Cfr.* Dôgen 2011: 141-162.

⁷⁰ Shin'ichi 2011: 221-226.

Ser “espacio abierto” implica su esencial indefinibilidad, y es que no hay cuerpo cerrado sobre sí mismo, sino que el cuerpo lo es en tanto puede entrar en relación con lo plural, en esa circunstancia se manifiesta. El cuerpo se define por las relaciones que lo han hecho posible, pero también por aquellas que virtualmente se harán posibles a partir de él. “El cuerpo-lugar no es ni lleno, ni vacío, no tiene ni fuera, ni dentro, como tampoco tiene partes, totalidad, funciones, o finalidad.” (Nancy 2003a: 15) El cuerpo es latencia, es virtualidad, es posibilidad. Cuerpo no es una persona, un objeto o un átomo completamente definidos e identificados –ni substancial, ni numéricamente–. Estos emergen como cuerpos en cuanto entran en relación. Por ejemplo, un cuerpo humano puede separarse de sus cabellos, de las puntas de las uñas, e incluso de una pierna. ¿En qué momento éstos dejan de ser parte de un cuerpo y se vuelven parte de otro, o directamente otro? Esa pierna puede seguir separándose, dando lugar a un muslo, una pantorrilla un pie, un fémur, una tibia, un miocito, un osteocito, una mitocondria, una proteína, una molécula orgánica, un átomo de carbono, un protón, un electrón, un quark, y quién sabe si aún hay más. Estamos hechos de infinitud. Finalmente, ese cabello se vuelve otro cuerpo cuando “hace algo” en relación con otros cuerpos; cuando lo encuentro en mi almohada, cuando lo barro del piso. Incluso, si ninguna consciencia lo percibe o piensa, ese cabello se manifiesta como cuerpo, cuando atora una cañería. La pierna cortada es un cuerpo cuando se vuelve hogar de larvas, insectos y hongos; cuando su química afecta el suelo en que es enterrada, cuando el calcio de sus huesos y el hierro de su sangre y mioglobina alimenta otros organismos. Así mismo, también hará falta comprender cómo el tiempo mismo es también espaciamiento, como los instantes también son parte de los contactos que “abren lugares”.

Nancy llega tan lejos como para decir que:

(...) estamos destinados al lugar. Y, sin embargo, tampoco podemos ignorar que la historia que viene, en tanto que viene desbarata, desafía los destinos y los fines. En tanto que viene, espacia también. Tendremos que pensar el espaciamiento del tiempo, es decir el tiempo como cuerpo (...) (Nancy 2003a: 35).

El pensamiento del espacio-tiempo del *cuerpo viviente* nos sirve de entrada a una reflexión sobre la materia, la corporalidad, y la espacio-temporalidad de todos los cuerpos; incluso los que no tienen consciencia. Porque no hace falta una consciencia para el establecimiento de ese tipo de relaciones. Más bien la intencionalidad de la consciencia es solo una forma de relación posible entre cuerpos. El ser de la materia viene de algo

menos sofisticado y más fundamental, emerge justamente del “con” originario, se manifiesta en él y se transforma en la perpetuidad discreta de los contactos; y mientras lo hace, hace sentido, es sentido.

Para la emergencia de toda entidad “Hace falta una vez, una cantidad discreta que dé el espacio de tiempo de la articulación o que le dé lugar” (Nancy 2003a: 23). Lo que es aparece en el proceso de un espaciamento, del “hacerse lugar”, y también del “abrirse el momento”. La identidad (si todavía podemos conservar el concepto) resta como “discontinuidad continua”, como secuencias de esos momentos discretos en los que la pluralidad se articula singularmente, y siempre es la identidad de un cuerpo:

(...) que esta «vez», sin duda, tenga lugar sin cesar, cada vez, en cada espacio de tiempo del existir, en cada momento, nada tiene esto de contradictorio: indica simplemente que el existir existe según esta discreción, esta discontinuidad continua, es decir, su cuerpo (Nancy 2003a: 23)

Para Nancy, la temporalidad de los cuerpos siempre es singular e instantánea, y su espacialidad no el estable y trascendente marco matemático de las coordenadas cartesianas, sino es un espacio que constantemente se crea y re-crea. Espacio y tiempo mismos deben ser pensados desde el marco mismo de esa discontinuidad continua: ese es el marco en que se hace posible pensar una materialidad singular-plural.

En ese contexto es que aparece un concepto clave: la *arealidad* (*aréalité*). *Areal*, *A-real*, es un término usado por Nancy en *Corpus*. Es un neologismo que juega con varios sentidos posibles: Areal, como algo relativo a las áreas, a los espacios (Nancy 2003a: 35), quiere poner de relieve la necesaria extensión de todo pensar sobre el ser y las cosas, haciendo énfasis en ese espacio como función de espaciamento y diferencia. Sin embargo, también podemos interpretar (aunque no etimológicamente) lo *a-real*, entendiendo esa “a” como una privativa que afecta al concepto de “real”. Este ejercicio nos invita a pensar el concepto mismo de “realidad” como una “realidad atenuada” (*a-realidad*), como si habláramos de una realidad sin substancia. Sería más preciso interpretar el concepto desde la noción de diferencia, lo que evita que la “realidad” tenga completa determinación. No estamos ante una “realidad plena y presente” pero tampoco ante una mera “ilusión”, sino ante una virtualidad en un sentido fuerte, como el que articulan Krebs y Frankel. Ellos sostienen que lo virtual no es solo lo aparente, sino que es “otra forma de ser real” en virtud de una *vis* o fuerza por la cual lo virtual actúa realmente sobre el mundo (2022: 4).

Este doble sentido es enfatizado por Nancy, quien desde este ángulo vuelve a atacar a la metafísica de la presencia, porque justamente refiere a que la esencia de todo ser se da como espaciamiento, como la virtualidad de ese espacio que se puede abrir en cada momento.

...el cuerpo *da lugar* a la existencia (...) da lugar a que la existencia tenga por esencia no tener esencia. Por eso es por lo que la *ontología del cuerpo* es la ontología misma: ahí el ser no es nada previo o subyacente al fenómeno (Nancy 2003a: 15)

La *arealidad*, en su doble significación reconfigura esta ontología diferencial. No hay una “realidad” detrás del fenómeno, todo es llana y “superficialmente” un juego de áreas. En este punto las resonancias con Nagarjuna o Shin’ichi son notorias, y lo serán más cuando Nancy diga que: más que los entes “es la *arealité* el *ens realissimum*, la potencia máxima del existir, en la total extensión de su horizonte” (Nancy 2003a: 36). La negatividad de esa “a”, asume el centro de esa ontología, obligándonos a abrazar su condición suspensiva, y con ella la de todo lo real. La *arealidad* como *ens realissimum*, es pura potencia y no es presencia actual, se está poniendo a la “a” como la realidad superlativa. El concepto está resaltando el hecho de que, si hay ese ente, lo hay en la forma diferida, en el hacerse, en el movimiento mismo de la realidad haciéndose forma en el espacio y en el tiempo.

Si ponemos el concepto de *arealidad* como base de la ontología, se rompe definitivamente con el sueño místico y platónico de alcanzar una *ἐποπτεία*, una mirada plena y contemplativa del fondo del ser. Nancy nos dice que esta *epopteia*:

es propia y absolutamente visión de muerte, deseo místico que no puede descargarse sin fulminar los cuerpos (fulminando por tanto también su propia visión) (...) El erotismo metafísico de lo meduseo [de mirada petrificante] es un testigo seguro del rechazo de los cuerpos. Medusa fija su rasgo distintivo, paraliza su extensión: queda como una masturbación del ojo (Nancy 2003a: 38)

En la *arealidad* no cabe esta mirada penetrante y omniabarcante, porque la realidad misma no está dada para ser penetrada ni abarcada. En su lugar, nuestra mirada debe ser un tacto, que asume su distancia, que se desliza atravesando el tiempo, el espacio y la riqueza de texturas del ser; que se detiene y acaricia haciendo espacio para la aparición de éste. Es el ser es su manifestación potencial, abriéndose en tiempo y espacio, y nunca como presencia o plenitud.

En ese punto Nancy parece acercarse a lo planteado en el concepto de *sunyata* del que hablaba Nagarjuna –y que es fundamental en los filósofos zen–; ya que detrás de los entes y sus apariciones fenoménicas, lo que hay es *vacuidad*. En la mirada del budismo del camino medio, cuando nos fijamos en la presencia de las cosas solo abrazamos ilusiones del Velo de Maya, ilusiones que solo nos conducen al apego y al sufrimiento. El problema no está en la experiencia fenoménica de esas ilusiones, sino en el apego que sentimos por ellas, al atribuirles una substancialidad, que en realidad no existe. Detrás del velo de Maya no hay substancia, solo vacuidad. Es vacuo tanto el ente al que nos apegamos, como el ente que somos y se apega, y solo es posible liberarnos de esa ilusión sufriente, al reconocer la insubstancialidad de la realidad, su vacuidad. Ahora, como vimos brevemente con Hisamatsu, la vacuidad (*sunyata*) no es sinónimo de vacío o nada. Se trata, más bien, de la dinámica misma de la aparición y desaparición de todo lo que se manifiesta, la latencia la posibilidad de que los entes emerjan. Es también, insustancial, ya que entes sin substancia emergen de la vacuidad que es también, sin substancia. El camino budista de Nagarjuna y los maestros zen siempre ha estado orientado a abrir el corazón (心)⁷¹ a la confrontación sin miedo de la insustancialidad de todos los entes, su *vacuidad* –especialmente de nosotros mismos y de todo aquello con los que hemos desarrollado algún apego– (Arнау 2005: 76-81). Con Nancy, la negatividad que se manifiesta en la “a” de *arealidad*, no se refiere a la irrealidad de una “ilusión”, contrapuesta a lo “real”; sino que se refiere a que justamente no hay un detrás de la ilusión –una substancialidad o presencia originaria o “verdadera”; o si hay algo, es una secuencia infinita de encuentros y apariciones, de “espaciamentos”.

Pese a estas resonancias, hay una diferencia importante entre Nancy y los filósofos budistas: En Nancy no hay ningún llamado soteriológico, ninguna búsqueda de salvación por medio del reconocimiento de la inescencialidad fundamental de las cosas. Él, más bien, nos habla de la necesidad de reconocer la corporalidad (materialidad) intrínseca de este mundo para escapar del hechizo del pensamiento dualista y esencialista, y abrirnos a las posibilidades que nos eran negadas.

⁷¹ Cabe señalar que, en lenguas como el idioma japonés o el chino, el concepto de corazón, “心, *kokoro*; *shin*” no refiere al corazón físico, sino al centro vital del ser humano, en el que habitan las emociones, pero también la inteligencia: dos conceptos que en estas culturas no están dissociados.

Por ejemplo, en la época actual, experimentamos como nunca la manifestación de cuerpos en imágenes. No es difícil traer a la mente imágenes que alguna vez hemos visto de las grandes ciudades en las que se manifiesta su inmensidad, anonimato y estructura. Por ejemplo, una vista aérea del planificado ensanche de Barcelona, o la caótica armonía del centro de París. También podemos recordar imágenes donde los cuerpos se amontonan en multitudes urbanas, o se identifican plenamente en la forma de hermosos y hermosas modelos. También podemos pensar en imágenes sobrecogedoras de grandes masas de árboles, materiales, o incluso basura. Antes, casi nunca habíamos presenciado ese tipo de imágenes en las que el espacio aparecía lleno de cuerpos significados exhibiéndose como masa. La imagen de la ciudad, del modelo, o de una montaña de basura son imágenes de espacios articulados en marcos de significado más o menos establecido. La ciudad desde su estructura, planificada o no. La montaña de basura o el bosque, desde un sentido prefabricado que se intenta transmitir. El o la modelo, desde la contundencia de un cuerpo que evoca una idealidad. En estas imágenes los cuerpos son estos significantes traídos con una contundencia masiva que llena el espacio. El espacio cartesiano, aparece lleno de cuerpos, bien estructurados, bien identificados y significados. Y desde esa posición nos engulle, asignándonos un lugar entre sus coordenadas. Vistas desde lo estático de esas representaciones, el espacio es solo lugar ocupado o no por un cuerpo que no es más que masa y cuya forma solo obedece a los significados que lo articulan. Esto nos devuelve al hilemorfismo aristotélico, con una materia-masa, que adopta alguna “forma” que lo determina. Para Aristóteles no es posible que haya vacío, porque todo lo que es tiene un lugar, y si no lo tiene, simplemente no es. El espacio estaría lleno de materia in-formada, en él se daría el movimiento, y fuera de él no podría haber nada (Aristóteles 1995: *Física* 213a). En Descartes tampoco es concebible el vacío, puesto que lo único que es propiamente un cuerpo extenso es su extensión (Descartes 2002: 79). Dado que el elemento substancial de la res extensa es la extensión, su capacidad de ser en el espacio, el mismo espacio no es un mero continente, sino es la esencia misma de todos los cuerpos. Al igual que con Aristóteles no hay substancia por fuera de la extensión, y, por ende, del espacio mismo (Descartes 2002: 83). Esto no significa que no pueda haber un “espacio vacío”, en el sentido de un espacio donde no haya cuerpos, sino que el espacio mismo es la condición fundamental de la existencia de las substancias. Dentro de este marco, el espacio es presencia, el vacío solo se entiende como negación de algo en el espacio, sin negar el espacio mismo, y cualquier cosa que pueda ser pensada por fuera de esas coordenadas es un no-ser –que es impensable, desde Parménides–. En otras palabras, para

estos autores, que tanto han influenciado el pensamiento occidental, el espacio aun cuando es “vacío” es pleno. En Descartes y Aristóteles el espacio mismo es presencia, esas imágenes solo ilustran lo que estos conceptos ya decían, no hay espacio vacío, porque el espacio está saturado de significados, en los que aparece manifiesta su realidad y sus posibilidades.

Por otro lado, con Nancy es posible contemplar esas imágenes y tener una experiencia muy diferente. Si, en lugar de mirar estructuras o significados dados, nos dejamos interpelar por la singularidad de los cuerpos que aparecen ese espacio se transforma. En la montaña de basura, aparecen cada vez más objetos reconocibles, con sus características propias. Una botella arrugada de una forma particular, un juguete que alguna vez fue la alegría de alguien, etc. En la ciudad, cada manzana, cada puerta o ventana, es un espacio específico y significativo para alguien. En la multitud, notamos las diferencias entre cada individuo, y con ello su singularidad y la singularidad del momento capturado. En todos estos casos el espacio no se aparece como un escenario vacío, pero tampoco lo hace como plenitud. Ahora el espacio se manifiesta como proliferación de los cuerpos, como el lugar de esa proliferación. Si hacemos un acercamiento en la imagen el espacio se abre, entre los cuerpos aparece más y más espacio, espacio que se llena con otros cuerpos, con nuevas partículas, con células, moléculas, etc. Cada vistazo revela una densidad infinita e infinitesimal, una intensidad propia de ese mismo espacio (Nancy 2003a: 34). No hay plenitud, ni “no ser”, sino una proliferación de cuerpos que es la proliferación del espacio mismo, en donde no puede asentarse con firmeza ninguna identidad o significado. En el contexto del pensamiento de la *arealidad*, pensar el espacio como un lugar intensivo en donde se da la proliferación de los cuerpos, y que se abre infinitamente en ellos, redefine el espacio del mundo material, presentándolo dinámico y relacional. A ese horizonte Nancy lo llama “el mundo de los cuerpos”, y lo distingue justamente de los mundos de las representaciones modernas occidentales.

Desde el punto de vista de la representación del mundo, como algo que condiciona buena parte de nuestras vivencias de él, Nancy señala que el mundo, para nosotros, ha sido representado y experimentado, históricamente, de dos maneras principales: como universo de la presentación (*étalement*) o como economía de la desgarradura (*déchirure*). El primero refiere al mundo de los cuerpos extensos re-presentados en el pensamiento objetivo-científico (átomos, estructuras, espacio matemático, etc.). *Étalement* se puede

traducir también como expansión, o propagación. Es el mundo de la extensión representable, aquella definida euclidianamente por líneas, planos y coordenadas que pueden extenderse indefinidamente. Está habitado por los cuerpos tal y como son pensados en la ciencia objetivante moderna. La segunda –*économie de la déchirure*– refiere al mundo de aquellas cosas que referimos al ser humano y su espíritu (almas, psique, necesidades, instituciones, etc.) –podemos identificarlo con los elementos del espíritu hegeliano–. *Déchirure* se traduce desgarradura o rasgadura, y, aunque Nancy no da cuenta del por qué elige esa palabra, podemos pensar que lo hace porque lo que se rasga es justamente *l'universe de l'étalement*. Esta representación del mundo es notoriamente dual. De alguna manera hemos intentado acomodar en medio de nuestra representación científica al espíritu humano, rasgando o creando espacios en medio del primero. Los dos mundos de nuestras representaciones modernas son el dualismo mismo que opone al universo estable y cognoscible del *étalement*, la *déchirure*, la forma en que aparece la subjetividad humana, e irrumpe en el anterior. De hecho, para armonizar esa dualidad Hegel necesitó de una superación dialéctica de las diferencias entre ambas.

Hacia falta una teleología trascendente para poder armonizar la representación objetivada y la proyección de los deseos, necesidades y pensamientos humanos; aunque, según Nancy ambas son las formas del “agenciamiento humano general (o del ‘hombre’ en tanto que generalidad o genericidad)” (Nancy 2003a: 34). En otras palabras, estos modos de representación –incluido el marco superador de la dialéctica hegeliana– solo son proyecciones de la mirada propiamente antropocéntrica y esencialista por la que el mundo solo era pensado como mundo humano, y el hombre como medida de todo. En ambos modelos de mundo el ser humano intenta apropiarse del ente, asirlo mediante la representación formulada en términos general-particular. La generalidad de la idea misma de “hombre” –que Nancy denomina “agenciamiento”–, expresada en *l'universe de l'étalement* o en *la économie de la déchirure*, son también el marco de referencia para las apariciones particulares de los entes para ese ser humano. Si volvemos la mirada a lo que vimos con Heidegger, estamos hablando de instancias concretas –e históricas– de “configuración de mundo”, de estructuras del logos que también nos apartan la mirada del movimiento mismo del ser. En ese sentido, la propuesta de Nancy de volver hacia el “mundo de los cuerpos”, implica abrir la posibilidad de volver a filosofar desde un regreso a la “pobreza de mundo”, es intentar estar abiertos al movimiento mismo que está detrás de las síntesis concretas de las formas y los entes que aparecen ante nosotros. Es reconocer

que lo que se puede percibir de ellos son aspectos limitados, y no es un acceso a ninguna forma de presencia. Así, desde esta perspectiva, se trata de enfatizar la *différance* que habita la materia, eso que no puede ser apropiado en *l'étalement* o *la déchirure*. Estamos abriendo un camino que nos permite ir más allá de Hegel y de Heidegger.

Más allá de la absolutización de las representaciones humanas, pero también más allá del establecimiento de la percepción misma del viviente humano como fuente del mundo. La *différance* no se da en un sistema de representaciones o entre las percepciones para un *nous*, sino es el proceso mismo por el que emerge el ser, la misma forma en que se manifiesta, aún si no hay un para quién se manifieste. Donde hay espacio, separatividad, área, toque, etc. puede haber mundo, y solo en tanto mundo de la proliferación infinita, de la apertura ilimitada, del espaciamento diferencial, solo en tanto tal podemos estar ante el mundo de los cuerpos. Si *l'étalement* solo entiende la extensión material, y *la déchirure* solo la subjetividad pensante humana, el pensar *areal, singular-plural*, queda excluido y debe ser rehabilitado. No es sino al pensar ese espacio intensivo, y su proliferación, que todos los cuerpos pueden emerger y ser pensados como agenciamientos, más allá del mero agenciamiento humano. Debemos evitar esa mirada limitante. La materia, pensada de forma diferencial no es un producto o re-presentación del agenciamiento humano, ni se define solo en relación con éste; sino que adquiere densidad propia, una consistencia que solo se entiende desde esta inescencialidad. No hay verdad que desocultar, no hay esencia que captar, no hay una entidad adecuada; al abrazar la condición singular-plural de los cuerpos, es posible habitar ese mundo sin controlarlo, sin someterlo a esas formas de apropiación de lo humano, porque ya no es necesario pensar su ontología en relación con la representación del sujeto pensante.

Nancy menciona que el “mundo de los cuerpos” es el mundo, específicamente, de aquello que es inapropiable por *l'étalement* o *la déchirure*, y con relación a ellos siempre se manifiesta como negatividad –*différance*–. Se trata del “mundo de la apropiación de lo propio: mundo de la no generalidad, mundo que no se ofrece a la ‘humanidad’, sino a sus cuerpos singulares. No general: mundial” (Nancy 2003a: 34). La clave para entender este fragmento está en la mención de que este mundo “no se ofrece a la ‘humanidad’, sino a sus cuerpos singulares”. Solo los cuerpos pueden hacer propio el mundo de los cuerpos, y solo en tanto que cuerpos, solo desde su ser singular-plural puede uno sentirse cómodo y habitar el mundo de esos otros singulares.

Debemos abrazar la pobreza de mundo, como decía Candiloro. Pero para ir a la más absoluta miseria, debemos desprendernos de todo atisbo de intención de “configurar mundo”, y renunciar a la reificación de los entes que aparecen ante nosotros. Ya no es el ser humano quien con su *logos* se apropia del mundo, o “configura mundo”; ese *logos* solo entiende de *l'étalement* o *la déchirure*. En esas coordenadas, el mundo solo puede aparecer en el juego general-particular propio del *logos* humano. Empero, lo singular-plural solo puede *ser tocado* por otro cuerpo que no sea él mismo o no esté definido por alguna idea general, o que no intente imponerla a los demás. Debemos poner entre paréntesis al *nous*, pensar en un tacto imperceptible. De ahí que el pensamiento de Nancy nos presiona para desligar la exclusividad con la que pensamos “cuerpo” como “cuerpo humano” o como “cuerpo extenso”. Tenemos que pensar el cuerpo solo desde la singularidad-plural, desde su materialidad más simple, solo así los cuerpos podrán relacionarse, devenir y emerger sin planos o estructuras que los restrinjan. El ser es el sentido, y el ser de los cuerpos solo puede manifestarse en plenitud, liberándolo de las cadenas del sentido propias de la representación humana. Es cuerpo emancipado el que habita *entre* los cuerpos, y quien al hacerlo es parte de la perpetua dinámica de espaciamentos y apariciones que le dan su *a-realidad*.

Capítulo V – Un alma que toca y es tocada



V.1. Piel y sentido(s)

Desde el primer capítulo ha habido una idea que nos ha servido de hilo conductor, una idea que es necesario volver a traer ahora con el fin de redondear la propuesta de nuestro trabajo. A medida en que hemos estado revisando el dualismo a través de la historia nos hemos encontrado varias veces con un punto de contacto entre los polos de la materialidad y lo psíquico-anímico, que persistentemente ha sido un “resto” inasimilable: la sensibilidad. Dentro de la perspectiva dualista que establecía una separación entre un cuerpo y una psique, entre el espacio del sentido y el de los hechos insignificantes. Aun así, la sensibilidad ha supuesto un desafío puesto que tiene un pie en ambos mundos, es corporal y al mismo tiempo es anímica, es la conexión más evidente por la que elementos del mundo físico pueden entrar al mundo del sentido. Toda separación radical entre estas dos esferas ha visto cómo la sensibilidad nos informaba de una unión íntima. Como hemos desarrollado, incluso el propio Descartes afirmaba que la separación dualista es más un artificio filosófico que una distinción propiamente real. Sin embargo, ¿cómo podemos entender la sensibilidad en el marco que estamos trabajando con Nancy? La fenomenología resuelve el problema de la sensibilidad humana al asumir que nosotros somos unidades psicofísicas, que no es posible establecer una separación real entre cuerpo y psique. Es esa unidad psicofísica la que se encuentra arrojada en el mundo, la que se pone en relación con aquellas cosas que se dan en ella, dando lugar a la manifestación de los distintos seres. Este sería el fin del camino, pero hemos venido criticando el que la fenomenología aún requiere un sujeto viviente (pensante y sintiente) esta vez encarnado como centro. Se trata de un "quién" para el que se dan las experiencias, para quien se ponen de manifiesto los otros cuerpos y su propio cuerpo. La pregunta que nos podemos hacer ahora es si la sensibilidad necesariamente necesita de ese "quién", de ese sujeto, si es posible una sensibilidad de todos los cuerpos, animados e inanimados, de la cual, la sensibilidad humana es solo una pista o manifestación específica.

Recapitulando, hemos estado revisando el problema del sentido y cómo es que Nancy critica una noción de sentido centrada en un sujeto. Para él, el sentido es cuerpo, el sentido es la aparición misma del ser como singular-plural, de tal manera que al mismo tiempo que *es*, también se está dando como sentido; esa es su *ex-sistencia*. El sentido no es trascendente a los cuerpos, ni es meramente inmanente, es trans-inmanente, lo que quiere decir que en ningún caso se está remitiendo a un afuera de los cuerpos mismos, ni a un interior parapetado en unas apariencias, sino que habita en la misma naturaleza plural de

los cuerpos. Esa naturaleza plural es la que hace que el sentido habite simultáneamente en un interior y un exterior. Mi cuerpo rebosa sentido, pero ese sentido no solo ocurre en mi mente consciente, también se está dando entre mis órganos, mis células, y mis átomos. Soy la suma de esas relaciones superficiales y la excedencia de la emergencia conjunta de todas ellas. La reflexión que hemos estado haciendo sobre la espacialidad que tiene que abrirse para la emergencia del cuerpo, su carácter *areal*, nos señala la importancia de esos procesos superficiales. Ya no tenemos al sentido oculto al interior de las cosas, o manifestándose desde un *topus uranus*. Ahora lo pensamos como un efecto de superficie. Se da en la extensión de los cuerpos, se esparce a través de sus límites y los configura de tal manera que ese cuerpo se constituye a través de sus contactos, de los encuentros con otros cuerpos. Esos encuentros no solo son uniones de unidades discretas, sino que es absolutamente relevante el espacio de las superficies en las que se dan los contactos, y las superficies que se inauguran en esos mismos contactos. Podemos pensar en la filosofía del cuerpo de Nancy como una filosofía del tacto. El espacio en el que estamos pensando no es tanto el espacio abstracto de Descartes, sino los límites de los cuerpos, sus superficies, sus “*pieles*”.

¿A qué podemos estar llamando “*piel*”? Se trata de un concepto mucho más complejo de lo que uno podría pensar de primera intención. La piel es, por un lado, un límite o barrera, es lo que “*envuelve*” a un cuerpo *separándolo* de los otros. No obstante, como hemos señalado, los cuerpos no están estáticamente encerrados sobre sí mismos, los cuerpos son permeables. En cierto sentido, todos los cuerpos son *sensibles*. La *piel* es también el límite comunicante, la barrera permeable que permite al cuerpo tocar y ser tocado. Es la superficie misma del cuerpo, expresa su propia naturaleza extensa. Pensar la piel no consiste solo en considerar el límite físico. Como vimos con Husserl, en toda piel aparece una doble posibilidad de tocar y ser tocado, una posibilidad que además informa de una manera precisa –como ubiestesia– la posición exacta en el espacio en el que se ha dado el toque. En Nancy y en Husserl, la piel y el tacto no solo son límites, sino son la manera en la que el cuerpo se da cuenta de cómo es un objeto en el mundo, este objeto *sui generis* que se manifiesta como un *cuerpo viviente*⁷². La sensibilidad de la piel es una *topo-*

⁷² Recordemos que en este proceso intervienen la ubiestesia, la cenestesia y la cinestesia. Aunque estas no están presentes en los cuerpos más allá de lo humano Nancy hace constantemente un juego de pasar del cuerpo humano a otros cuerpos. Hay conceptos que son muy claros en el cuerpo humano, como este, pero que se pueden extender a otros cuerpos. En este caso un cuerpo no toca sin ser tocado, no afecta sin ser

*grafía*⁷³, crea y registra el espacio, hace de cada encuentro un *espaciamento*, y al hacerlo renueva la geografía de los cuerpos, los transforma.

Para Nancy la piel –*peau*– no tiene que ser, necesariamente, la de un *cuerpo viviente*. Él va más lejos que Husserl porque la posibilidad de tocar y ser tocado radica en toda superficie que existe *entre* una pluralidad, y que puede abrir, desde ese contacto, nuevas dimensiones. La piel es una condición de la existencia misma. La piel separa y la piel es permeable. También podemos decir que la piel expresa, es decir que crea sentido. El cuerpo mismo es una inscripción en el ser, su emergencia es inscribirse en la corriente del sentido del mundo. El cuerpo se da al mundo, a los otros cuerpos, se da al tacto y al hacerlo se hace sentido. Aun así, el sentido del cuerpo tiene que verse en el marco de nuestro materialismo diferencial. Su sentido es el sentido de la *différance*, del diferir en el mismo seno de lo singular-plural. En el contacto de las pieles se manifiesta un espaciamento y temporización, y por ello no hay reapropiación ni presencia, lo que se da en el tacto mantiene su impenetrabilidad. Dos impenetrables, dos opacidades, dos ausencias, esa es la condición de todo tacto, y toda emergencia que aparezca de ese tacto provendrá de esas opacidades. La piel justamente da en la medida que retiene, muestra en la medida que oculta, se abre a la vez que se cierra: en eso radica su carácter diferencial.

Este carácter diferencial del cuerpo y de la piel hace que Nancy sostenga que el cuerpo es “extraño”, dado que es inapropiable como un sentido definido:

Cuerpo propio, cuerpo extraño: es el cuerpo *propio* el que muestra, ofrece al tacto, da de comer *hoc est enim*. El cuerpo propio, o la Propiedad misma, el Ser-de-Suyo en cuerpo. Pero al instante, siempre, es un cuerpo extraño el que se muestra, monstruo imposible de tragar (Nancy 2003a: 8-9).

El cuerpo es nuestra participación en el ser, nuestra comunión con lo existente. Por otro lado, es siempre oculto. Siempre se nos da diferido o como una relación, es siempre “propio” y “extraño”. Además, es un lugar, es un “ahí”, y ese 'ahí' nunca es accesible de manera directa, el 'ahí' es siempre una relación en el espacio, nunca es 'eso'. Además,

afectado. También el comprender los contactos como efectos de superficies, dados en un “lugar”, con especial relevancia de esa localidad. Estas ideas deben siempre estar presentes en nuestra discusión. Percibimos al mundo y nos percibimos percibiéndolo, y comprendiendo nuestro cuerpo como algo extenso. Al mismo tiempo percibimos su consistencia, su peso, su solidez, su materialidad. Finalmente, mediante nuestra consciencia de sus movimientos nos hacemos una idea del espacio mismo al percibir a nuestro cuerpo moviéndose en ese espacio e interactuando con otros cuerpos.

⁷³ Podemos entender “topografía” en el sentido más literal posible, como una “escritura” (γραφή) del “lugar” (τόπος), un recuento de lugares, de espacios, de relieves y accidentes.

nuestra tradición filosófica se ha dedicado a saturar al cuerpo de signos, a crucificarlo a lo que se supone debe *ser* un cuerpo, a encajarlo en *l'étalement* o *la déchirure*; y en relación con todo eso el cuerpo también es “extraño”. Es extraño, porque el cuerpo siempre desafía ese tipo de apropiación, es “desastroso” porque su naturaleza cambiante nunca alcanza al *cuerpo* del *topos uranus*. Nancy se pregunta –con agudeza nietzscheana–: “¿No nos habremos inventado el cielo solo con el fin de hacer que los cuerpos decaigan?” (Nancy 2003a: 10). Siguiendo el espíritu de Nietzsche, el filósofo francés apunta a un *pathos* en el pensamiento occidental que ha tratado de desterrar la contingencia propia de los cuerpos, que los ha intentado atar a signos, y así apropiárselos. Ese sería el origen de muchas de nuestras neurosis y angustias. El cuerpo contingente, “desastroso”, a pesar de ser lo más propio que tenemos se nos hace extraño en tanto que cuerpo mismo, y esa “extrañeza”, en su desnudez, nos angustia. Pero el cuerpo siempre está siendo singular plural. Se debe abrazar esa desnudez del cuerpo, reconocer la desnudez de los signos que conscientemente le hemos inscrito, así como su superficialidad.

Extraños cuerpos extraños, eximidos del peso de su desnudez y abocados a concentrarse en sí mismos, bajo sus pieles saturadas de signos, hasta la retracción de todos los sentidos en un sentido insensible y blanco, cuerpos liberados en vida, remates puros de una luz propia eyaculada. (...) Nosotros no hemos desnudado el cuerpo: lo hemos inventado, y él es la desnudez, y no hay otra, y lo que ella es, es ser más extraña que todos los extraños cuerpos extraños. (Nancy 2003a: 10)

El cuerpo es su piel, es su desnudez, es el *sentido* mismo más allá de los “sentidos” que le hemos querido imponer. Esa “extrañeza” es su sentido más propio, su carácter diferencial. Es su piel misma expuesta a los contactos y no protegida en una armadura de signos. Es más bien la proliferación de signos, de indicios, de rastros que aparecen en los contactos, de su diferirse (y diferenciarse) en cada instante. Este punto es importante, porque nos permite comprender mejor a qué llama “cuerpo” nuestra cultura, y por qué lo hace mal. Nuestra cultura solo llama “cuerpo” al cuerpo escrito y significado, solo llama cuerpo al cuerpo cuya extrañeza ha sido conjurada en los signos. Pretende establecer al cuerpo como solo lo que se refleja en los signos, en lo que está vestido por ellos. Para esta cultura solo este “cuerpo significativo” es cuerpo y su desnudez es la desnudez misma de los signos (nótese la contradicción en esta pretensión). Para Nancy, en cambio la desnudez no revela lo oculto o el secreto, es la desnudez de la *différance*, en la que se desnuda la ausencia, el espacio, lo inapropiable, la “extrañeza”.

El cuerpo es sentido, y en tanto sentido solemos pensar en él como el producto de inscripciones. El cuerpo se “escribe”, pero para Nancy: “escribir no es significar”; escribir, en su sentido más propio es tocar –el cuerpo, la piel– (Nancy 2003a:12). En este momento, Nancy está redefiniendo aquello que llamamos "escritura", y es que no se trata, en primer lugar, de inscribir signos –como en un registro–, sino de "tocar". En este punto, podemos hablar de dos conceptos de “escritura del cuerpo”. Nancy efectuará una crítica a la noción clásica de escritura y propondrá un concepto más cercano al pensamiento de Derrida.

V.2. La *Ex-critura* de los cuerpos

Nancy nos dice que la escritura (en su sentido clásico) del cuerpo es un programa de la modernidad (occidental). Se ha intentado crear una simbología de los cuerpos, un *corpus* de definiciones fijas que establezcan lo que este es. En nuestra era de los medios, esa simbología ha proliferado, hasta el punto de que nuestras pantallas y eventos están llenos de “carne, pieles, rostros, músculos”, pero no de cuerpos. Éstos yacen escondidos en hospitales, cementerios, fábricas, etc. (Nancy 2003a: 11) Justamente ocultamos la contingencia, la falla, el “desastre”, la piel (a)real, la que no solo es el espacio de la inscripción de esos signos, el territorio que éstos colonizan, regulan y gobiernan. En contra de esta concepción, Nancy sentencia: “Escribir no es significar” (Nancy 2003a: 12). Escribir auténticamente es tocar, tocar el extremo, tocar la piel, “en lugar de significarlo [al cuerpo] o de hacerlo significar” (Nancy 2003a: 12). Dicho en otras palabras, el cuerpo no es solo el resultado de un proceso “representacional” de escritura, que pretende revelar su “verdad” desde un sentido trascendente. Más bien, es el proceso mismo en el que el cuerpo se “toca”, y al hacerlo crea sentidos, los *ex-cribe*, inaugura lugares. En otras palabras, se da a la existencia.

La escritura en su sentido fundamental es "toque", en otras palabras, es una puesta en relación que presupone la distancia, la pluralidad y la diferencia. El sentido jamás es lo primero, al contrario, es una emergencia del tocar, y por eso los cuerpos son su condición. Nancy se alinea con Derrida en esta interpretación de la escritura: La escritura no es un subproducto bastardeado de una oralidad original y plena de sentido, de una presencia oculta o perdida a la que se la “invoca” con los signos. Ese habría sido el modelo de la metafísica dualista, de la metafísica de la presencia –y del lenguaje representacional–. La escritura es la puesta en marcha de relaciones entre cuerpos cargados de potencia pero que no están significando hasta que son puestos en relación, hasta que las pieles se tocan,

hasta que los signos se exponen escribiéndolos. Ese proceso escritural es el que da lugar a los cuerpos, su ser singular-plural, también su sentido. Los cuerpos en sí mismos son una puesta en relación, son emergencias singulares-plurales que se constituyen a través de toques.

La oralidad y la aspiración a una "presencia" o a un "sentido pleno", solo pueden aparecer como proyecciones de esos toques singulares-plurales, de esa escritura espontánea que se da en los cuerpos y entre ellos. Es la tentación de la permanencia, de la identidad en el signo que no reconoce su origen. Cualquier narrativa o relato con sentido (actual o virtual)⁷⁴ nace de esta potencialidad, nace de ese ser singular-plural que se toca y es tocado, y en esa medida es escrito (*ex-crito*). Y es que, en tanto piel, el cuerpo no escribe el "interior" de los signos, no sugiere ninguna inmanencia, ni trascendencia, sino que pertenece al ámbito de la *transinmanencia*. La escritura del cuerpo es un efecto de superficie, porque es la piel misma la que se escribe y se da para el afuera, se pone como límite de la escritura; es su propio texto y, por ello, más que de "escritura" hablamos de "*ex-critura*" (Nancy 2003a: 13). Como todo toque, todo *con-tacto*, espacia, aleja; por eso la escritura del cuerpo lo escribe hacia afuera, lo *ex-cribe*.

Llega el momento en efecto de escribir y de pensar este cuerpo en el alejamiento infinito que lo hace nuestro, que nos lo hace venir de más lejos que todos nuestros pensamientos: el cuerpo expuesto de la población del mundo (Nancy 2003a: 13).

Los cuerpos se *ex-criben* y por ende están *ex-puestos*: están puestos siempre hacia un afuera. La piel, no solo los contiene, los hace vulnerables, los dispone hacia un afuera que puede alterarlos. Se manifiesta la doble característica de la piel que define su ser: los cuerpos no solo están cerrados sobre sí mismos, envueltos e impenetrables. El cuerpo es su propia permeabilidad y apertura. La existencia del cuerpo consiste precisamente en *ex-cribirse*, en hacer de su piel el terreno de los tactos y los espaciamientos. Barroso Ramos nos dice que:

Un cuerpo es estar expuesto. No hay «cuerpo en potencia», ni «existencia en esencia»: es eso mismo, el cuerpo, la existencia, «no es otra cosa, nada más, nada menos que eso». El mundo no es mundo de esencias, sino «*mundus corpus*», mundo de los cuerpos, «el mundo del afuera, el mundo de los afueras, el mundo del encuentro», de un encuentro «inmenso», «interminable», de los cuerpos, todo exposición (2001: 221)

⁷⁴ Todo aquello de lo que podemos "decir algo" se da en este proceso, aun cuando nunca se haga. Podemos contar la historia de una piedra, de un átomo, de un planeta, de una especie, etc. No solo hablamos de la historia (narrativa) de los cuerpos que pueden pensar y contar(se) su historia, sino la de todos los cuerpos que existen.

Nancy usa un neologismo en francés para referirse a esta *exposición*: “*Expeausition*”. Esta palabra suena exactamente igual que la palabra francesa “*exposition*” que literalmente significa “exposición”. Sin embargo, la inclusión clave es “*peau*”, piel. De la misma manera en que Derrida introduce esa “a” en “*différance*”, para cambiar el sentido de una palabra que sigue sonando igual; “*expeausition*” suena igual a “*exposition*”. La diferencia radica en esa “piel” que se pone en medio del exponer. Patricio Bulnes, en su traducción de *Corpus*, traduce “*expeausition*” como “exposición”, y le añade una nota al pie con la explicación que acabamos de hacer (Nancy 2003a: 28). José Manuel Casas, en su traducción de *El sentido del mundo*, opta por traducirlo como “expielsición”. Más allá de la manera en la que este concepto es vertido al castellano debemos señalar que pensar la *expeausition* es pensar en la existencia misma, el mismo ser de los cuerpos es ser pieles, y su existir es su estar expuestos en tanto tales. Nancy nos dice en *El sentido del mundo*:

Cuerpo expuesto: esto no significa la puesta a la vista de lo que, ante todo, había estado ocultado, encerrado. Aquí la exposición es el ser mismo y esto se llama: el existir. *Expielsición*: firma directamente en la piel, como la piel del ser. La existencia es su propio tatuaje. (Nancy 2003b: 97)

El sentido se da en la piel; los signos se forjan en la piel y en sus contactos. El sentido mismo es ese límite de la escritura en el que la piel misma consiste en la posibilidad de crear sentido. Esa es su existencia. La materia singular de los cuerpos no es un producto de la significación, de la escritura, sino es el desenvolvimiento mismo de su *expeausition*. La materia solo es en tanto está siendo (expuesta). Estar *ex-puesto* es ser cuerpo.

La *expeausition* es la existencia misma de la materia, de los cuerpos, que son singulares-plurales. La *expeausition* tampoco debe pensarse de manera continua, sino de acuerdo con la discrecionalidad paradójica de la singularidad. Un cuerpo se *ex-pone*, una y otra vez; estar expuesto es ser tocado innumerables veces, produciendo cada vez espaciamentos y sentidos. La materia, el cuerpo, no es algo significado, no es algo que ha entrado en el juego dualista de los signos y los referentes; es, como hemos visto, lo que se *ex-cribe*.

Excritura y *expeausition*, son dos caras de la misma moneda, o dos perspectivas del mismo proceso. La piel delimita al cuerpo, lo cierra; no solo lo pone en un lugar, sino que

lo ex-pone. Cualquier “identidad” del cuerpo, cualquier *ipseidad*, nace arrojada a la vulnerabilidad de su condición material: la *expeausition*. Esa piel *ex-puesta*, al mismo tiempo, está incesantemente tocándose con otras pieles y así abriendo espaciamentos y creando sentidos, en otras palabras, *ex-cribiéndose*. Pero los signos mismos no se inscriben en la piel, no la delimitan ni la significan, los signos resbalan reescribiéndose en cada momento, con cada contacto. Podemos decir que los signos puestos en la piel están en un constante diálogo con las otras pieles, pero un diálogo creador y re-significador.

La singularidad es material, ya sea que se la entienda como acontecimiento o como unicidad de existencia, o como las dos cosas a la vez, y siempre en cuanto sentido. Recíprocamente, la materia siempre es singular o está singularizada, siempre es *materia signata*. *materia signata*, es decir, no significada, sino exhibida o exhibiéndose singular. (Nancy 2003b: 96)

La materia signada es la materia viva que se abre lugar singular cada vez, mientras que la materia significada sería aquella concreción particular de un esquema de significados que señala una generalidad, inmanente o trascendente. La diferencia entre *materia signata*, y una “materia significada” está dada por la misma diferencia que establecimos entre los regímenes singular-plural y particular-general. La materia signada concentra el peso de la existencia en la superficie, en la piel, en su potencial de *ex-critura*. La materia significada es la materia de los cuerpos escritos por el pensamiento occidental. Es la materia en tanto ha sido apropiada por conceptos, ha sido revestida de significantes que se hacen valer por ella. La materia signada es la materia como pura potencia de sentido, como el hecho mismo de la *expeausition*, siendo que lo que se expone es su piel, con toda su extrañeza, y su carácter diferencial.

Como se ha venido diciendo, la piel tiene una doble función como límite y apertura, y es necesario establecer con claridad a qué nos estamos refiriendo con esto. En una entrevista con académicos ecuatorianos, Rut Román le pide a Nancy que explique con claridad la idea de que el cuerpo es una separación –definido por su diferencia con otros cuerpos–, y que la piel es comunicante, “la vía porosa hacia el otro” (Nancy et al., 2016: 61). A eso, el filósofo francés responde que: “El cuerpo separa porque se separa; un cuerpo es un separado, un desprendido, aquello que no ‘hace cuerpo’ con otro cuerpo” (Nancy et al., 2016: 61). El cuerpo se define a sí mismo por aquello que él no es, por la separación, por el espaciamento que es condición del contacto. El cuerpo empieza a ser en su distanciarse

–diferenciarse– de otro, por eso es plural, y la piel, su límite, no debe entenderse como una envoltura estática que delimita un ser completamente cerrado, una esencia totalmente perfeccionada. La piel no es una identidad o esencia en un sentido absoluto. Es una frontera, pero una frontera móvil.

“... quizás podamos hablar de ‘frontera’ en el sentido de la línea movediza que se desplazaba del Este al Oeste de los Estados Unidos: es decir, más bien un ‘frente’ como el frente de un ejército (...) Es decir, [la piel] es un límite móvil, en desplazamiento, que compromete nuevas relaciones, nuevas configuraciones” (Nancy et al., 2016: 61-62).

Los cuerpos están delimitados por sus pieles, pero esas pieles son móviles, están constantemente tocando y siendo tocadas, y en cada uno de esos movimientos el cuerpo se transforma. La figura del “frente de un ejército” es especialmente reveladora en tanto muestra la pluralidad intrínseca del cuerpo “ejército”, y el carácter “sensible” de esa “piel”. El frente de un ejército se ve afectado y se amolda al territorio o al encuentro con un frente enemigo. Cada nuevo contacto, obliga a esa pluralidad a una serie casi infinita de contactos interiores que transforman ese cuerpo. A cada paso el cuerpo de ese ejército está transformándose por esos contactos, y cada uno de esos contactos es un efecto de superficie.

La palabra piel puede llevarnos a pensar que el límite del cuerpo es un límite estrictamente físico, pero no. Nancy señala que:

...este frente puede consistir en todo aquello que de mí se extiende alrededor de mí, delante, detrás, a los lados. Mi mirada, mi paso, mi apariencia, mi voz, mi olor. Aquello que pasa cuando alguien entra en una habitación en donde han estado ya presentes otras personas: la configuración de los cuerpos se modifica, las presencias se representan las unas a las otras de manera diferente. (...) sí, cada cuerpo excluye a los otros y se excluye de ellos, pero solo a fin de poder relacionarse con ellos. (Nancy et al., 2016: 61-62)

El planteamiento Husserliano del *tocante-tocado* y las ubiestesias, como hemos visto, hace de la piel un *mapa de sensaciones*, inaugura una topografía de los contactos que nos informa del espacio en general y constituye a ese cuerpo como un objeto en el mundo. En el pensamiento nancyano ese esquema puede extenderse a más que estrictamente el tacto humano, a todas las dimensiones en las que un cuerpo puede ser afectado y afectar, no es su límite físico sino el límite de sus interacciones posibles. En ese sentido es posible hablar de un “tocar con la mirada” (Derrida, 2000: 19 ss.), o un “dejar huella”, un tocar en diferido –v.g. “tocar a alguien con un rastro que dejo, cuando no estoy, una obra, un escrito, un aroma, un efecto que provoqué, etc.–. La piel es extensa, no solo en la medida

en la que ella misma tiene extensión, sino en el sentido en el que está lanzada y moviéndose como un frente: ¿Hacia dónde? Hacia la pluralidad.

V.3. Piel y tacto: *expeausition* y atrincheramiento

Una piedra, una estatua con un aura imponente, una emoción, o un sonido son también cuerpos. Mi cuerpo está habitado por incontables cuerpos y es tocado por muchos más. El sonido de un ave puede tocarme y movilizar emociones, y con ellas pensamientos y acciones. Pero también toca físicamente a otras aves, a árboles y a piedras, en la transmisión de vibraciones. Podemos pensar en Nietzsche, y su idea del “ello piensa” (Nietzsche 2016, *Más allá del bien y del mal*: 307-308), entendiendo ese “ello” como una pluralidad de fuerzas⁷⁵. Una emoción puede ser un cuerpo que nace de contactos entre cuerpos. Podemos preguntarnos: cuando tocamos un cuerpo, ¿cuántos cuerpos estamos tocando? Un tacto erótico toca piel, carne, pero también toca emociones, y también toca significaciones culturales, y también toca una atmósfera. Y en ese mismo sentido dos cuerpos unidos crean juntos una quimera fantástica singular e irrepetible.

La piel se manifiesta como una barrera, pero también como una membrana porosa. Nos separa de los otros y nos configura como cuerpos; pero en ese mismo acto nos pone con ellos en esa relación transformadora. Por eso tampoco podemos quedarnos con la imagen de una totalidad del universo compuesto por una masa ininteligible de materia organizada caóticamente. Este pensamiento de los cuerpos, del ser singular-plural, no es generalizable. Las pieles salvaguardan la pluralidad abriendo espacios, delimitando cuerpos, localizando y delimitando “porosamente”. Todo encuentro y transformación no es universal, sino local. Las pieles son costuras que evitan que la pluralidad interna de los cuerpos se derrame o se disuelva en un mar de indeterminaciones homogéneas. La piel es la condición de la localidad de los contactos, de las emergencias. Las pieles contienen el espacio, son el espacio, y gracias a ellas éste no se expande infinitamente como en el plano cartesiano. Ellas son quienes retienen –local y temporalmente– sus texturas, sus frentes, su singularidad.

⁷⁵ Según la interpretación de Deleuze en *Nietzsche y la filosofía* y algunos de los fragmentos póstumos de Nietzsche: “... [Nietzsche] pretende diseñar una concepción general que no piense en términos de sujetos y entidades substanciales sino en términos de fuerzas y de variables configuraciones de mundo” (Vermal y Linares 2008: 18).

Además, si bien en la última cita de Nancy apreciamos ejemplos muy humanos de miradas, voces o aromas, hay que resaltar de que ellas no definen la piel como algo exclusivamente humano o consciente. Una mirada, una voz o un aroma nos afectan en nuestra escala, pero incluso lo pueden hacer de manera inconsciente. Las feromonas de una persona ya afectan a otra sin que esa afectación pueda ser registrada por el sujeto pensante. El cuerpo reacciona a la señal química aún sin saberlo en su consciencia; y lo hace con la misma espontaneidad con la que un catalizador, en las condiciones adecuadas, acelera reacciones químicas. El sol nos toca constantemente con su gravedad, sentimos su presencia, al igual que sentimos la luna y sus mareas. El mar “percibe” a la Luna, y ésta “percibe” al mar; el mercurio “abraza” al oro o la plata, y lo “suelta” en presencia de un calor intenso; una neurona “percibe” a otra, y el miocito “percibe” a la última neurona y se contrae en respuesta. Una serie interminable de *con-tactos* locales moviliza esos frentes, los reconfigura los transforma. La materia, por lo tanto, solo *es*, en tanto juega a la paradoja de la piel: lo que se cierra y lo que se abre. El límite poroso, ex-puesto a los con-tactos, dado a ellos.

Todo tocar implica necesariamente un espaciamento, y con él una diferencia, y los cuerpos son, fundamentalmente su *expeausition*. Esto hace de los cuerpos y la materia existencias liminares, diferenciales; porque existen solo en el extremo de sus toques. La materia solo *es* cuando toca y es tocada, cuando es abierta, cuando se da diferencia. Si pretendemos capturar un cuerpo dado en una definición significada y definir lo que es, lo hemos perdido, nos ha quedado una sombra. El cuerpo no puede ser producto de una escritura, de una significación, sino que tiene que ser la apertura misma del sentido: *materia signata*, siempre singular –y plural:

Aquí materia quiere decir: realidad de la diferencia -y de la *diferancia* [*différance*]- por la cual solamente hay alguna(s) cosa(s) y no sólo la identidad de una pura inherencia (la cual, a decir verdad, no es diferente de nada ni tampoco es diferente en sí, ni podría, incluso, ser calificada de idéntica...). Diferencia real, diferencia de la *res*: si hay alguna cosa, hay pluralidad de cosas, de lo contrario no hay nada, no hay ningún 'hay'. Realidad de algunas cosas que hay, realidad necesariamente numerosa. (Nancy 2003b: 95)

Probablemente este sea el fragmento de Nancy en el que se muestra más claramente el materialismo diferencial del que hemos estado hablando. La materia es *différance*, en tanto

no es ninguna substancia⁷⁶, no es un “algo”, es la piel en la *expeausition*, es la *ex-cripción* misma. El verdadero reto del pensamiento de Nancy es pensar estos movimientos y relaciones sin entes dados, es pensar la relación misma como fundamental con respecto a los entes, estos solo emergen de esas relaciones. La *res* de la realidad debe redefinirse en términos de *arealidad*; esa *res*, es toque, es excritura, es *différance*.

Entonces, en la piel es donde la existencia de los cuerpos se manifiesta como sentido, y es en la piel en la que los dos sentidos de la palabra “sentido” se juntan en una amalgama intrigante. A lo largo de este trabajo hemos hablado –en el primer y segundo capítulos– de nuestros sentidos de la vista, el oído, el tacto, etc. y cómo fueron ese resto inasimilable por el pensamiento dualista –o el monista physicalista–; y también hemos desarrollado el concepto de “sentido” como la cualidad misma del *ser* por la cual este puede ser algo más que “hecho insignificante”, esa noción que estaba en el origen del pensamiento dualista. Ahora, con Nancy, vemos cómo, en la piel, ambas miradas se encuentran y confunden, porque es justamente en el tocar, en el tacto, donde los sentidos son *el sentido*. Y cabe recordar que ese “tocar” incluye también a la vista, oído, gusto u olfato. Los sentidos que eran esa intrigante ventana que podía vincular al alma con los objetos materiales y con otros sujetos, ahora son el sentido mismo. Es solo en la vinculación misma donde los objetos (o sujetos) son. Nancy usa a su favor la polisemia de la palabra “sentido”, ya que puede referirse al “sentido de las cosas o del mundo” (como lo hemos visto con Potestà), o también puede referirse a los sentidos como el tacto, el oído, la vista, el gusto o el olfato. En principio ambos significados parecen muy separados, pero Nancy revela la intuición de una relación muy profunda. Los sentidos son vínculo, y el sentido, también es vínculo. “Sentido” es siempre puesta en juego de lo singular-plural. Ahora, Nancy le da a uno de los sentidos el papel de paradigmático de la relación entre los cuerpos:

En un sentido, pero qué sentido, el sentido es el tacto [*toucher*]. El ser-aquí, lado a lado, de todos los seres-allá (seres arrojados, enviados, abandonados en el allá). Sentido, materia formándose, forma haciéndose firme; exactamente el desvío de un tacto. Con el sentido hay que tener el tacto de no tocarlo demasiado. Tener el sentido o el tacto: la misma cosa. (Nancy 2003b: 103)

⁷⁶ Recordemos como en Locke el problema de la substancia consistía precisamente en que, dado que todas las “ideas” que podía tener de un objeto, a través de mis sentidos, eran cualidades secundarias, siempre hacía falta pensar en una “substancia” en la cual todas esas cualidades inhieran. El problema estaba en que la idea de la substancia no procedía de ninguna impresión sensible. Aceptar la idea de substancia implicaba una contradicción con su empirismo.

El tacto es el sentido en que podemos vincular todo cuerpo material, porque incluso una piedra “toca” y “es tocada”, aunque no tiene sentidos, como un animal o un ser humano, el sentido “la toca”, hace sentido ya sea al yacer tocando el camino o al ser tocada por un ser vivo que se tropieza con ella. Aún sin cognición, la piedra establece vínculos y relaciones con otros cuerpos, y al hacerlo forma otros cuerpos, entra en el juego del devenir de los cuerpos. Ese devenir supone *con-tacto*, pero también desvío. Siempre se ponen en juego imprevisibles variaciones en la materia, no es posible nunca un cálculo reduccionista de los tactos a los signos. Son curiosas las dos últimas oraciones de la cita, y es que no hay que “tocar demasiado al sentido”, no hay que perseguirlo, ni querer acorralarlo, ni querer “echarle la mano”, porque ese es el proceder de la metafísica de la presencia. Si lo hacemos, perdemos a los *corpora signata*, y nos quedamos solo con los cuerpos significantes.

El problema al que se enfrentaba Descartes, cuando los sentidos eran el resto que no le permitía cortar de manera tajante la *res cogitans*, y la *res extensa*, se encuentra ahora con una sencilla solución: No hay por un lado sentido, *res cogitans* y por el otro, *res extensa*, relacionados misteriosamente por unas funciones propias de mi cuerpo que necesitan una comunicación misteriosa con un alma con *logos*. La cosa (*res*) misma, su existencia misma es esta relación, relación que es completamente corporal, superficial. La materia no es algo dado a lo que luego se le tiene que dar, o revelar su sentido, o que se le debe hacer ingresar al reino del sentido. Los sentidos mismos hacen la materia y hacen el sentido. El único problema es que para poder comprender esto tenemos que renunciar a una metafísica de la presencia, y tenemos que abrazar un pensamiento diferencial. Dejar de pensar en entes y cuerpos discretos y substanciales, cerrados en sí mismos y captables como presencias; y en su lugar entender que es en la diferencia y la relacionalidad –en la *différance*– donde la materia, los cuerpos, emergen desde el tacto. El tacto hace a la materia y al sentido, el tacto es forma “haciéndose firme”, pero como un “desvío”. El tacto toca espaciando, cada toque abre diferencias, delineando, atrincherando a los cuerpos, pero también *ex-poniéndolos*. Sin embargo, hay que recalcar que la exposición no es simplemente la puesta ante la luz de una esencia o verdad oculta. En la *expeausition*, lo que se expone es justamente lo diferencial de la materia, es decir, esa *différance*, indecible, impronunciable:

La «exposición» no significa que la intimidad es arrancada de su reducto y sacada al exterior, puesta a la vista. El cuerpo sería entonces una exposición del «sí mismo», en el

sentido de una traducción, de una interpretación, de una puesta en escena. La «exposición» significa al contrario que la expresión es ella misma intimidad y atrincheramiento. El a sus adentros ni se traduce ni se encarna ahí, es ahí lo que es: ese vertiginoso atrincheramiento de sí que es necesario para abrir lo infinito del atrincheramiento hasta sí. El cuerpo es esta partida de sí a sí. (Nancy 2003a: 29)

En el toque los cuerpos se sienten, se transforman, se dejan emerger en cuerpos nuevos, pero nunca se “esclarecen” como una verdad, nunca “des-ocultan” sus secretos. El tacto, asume la opacidad de los cuerpos, se limita a las pieles, y solo revela la negatividad de la inapropiabilidad de los cuerpos. En el tacto, no solo los cuerpos se dan, también se atrincheran. El carácter negativo y diferencial de su ser, lejos de disiparse, se hace pleno como atrincheramiento. El cuerpo solo toca espaciando, solo revela ocultando, solo se abre atrincherándose.

Recordemos que al decir que el tocar es un efecto de superficie estamos diciendo que no hay una profundidad oculta, no hay una *aletheia* por desocultar. El cuerpo es su piel, pero eso no significa que en el tacto el cuerpo se revele completamente todos sus misterios, y se muestre en una completa transparencia. Esa exposición no abre, es apertura en sí; y en ese sentido no se puede abrir la abertura, no hay un detrás de ella. En el tacto no atravesamos ni traspasamos los cuerpos; la piel que toca la piel no encuentra “verdad” sino “espaciamiento”; es decir diferencia. Giorgio Agamben, en *Lo abierto*, hacía un análisis del cuadro de Tiziano, “La ninfa y el pastor”, en el que se ve una pareja solo yaciendo uno junto al otro (2006: 156)⁷⁷. En el tacto amoroso se suele pensar en cómo la distancia o la separación es conjurada, pero ese cuadro hace énfasis en la impenetrabilidad de la piel. Y es que la piel es inquebrantable e intraspasable. En un cuerpo humano penetrar la piel es causar heridas o hasta la muerte, solo llegamos hasta la superficie. Y en los otros cuerpos pasa algo similar, porque intentar penetrar la piel es casi siempre la destrucción del cuerpo. Y si pensamos en cuerpos fluidos –como el agua–, estos también son impenetrables. En la medida en que tocamos un fluido éste abre espacios, y se mete

⁷⁷ Agamben nos dice sobre este cuadro: “Voluptuosidad y amor -como testimonia el árbol a medias florecido- no prefiguran solamente la muerte y el pecado. Por cierto, en la satisfacción los amantes conocen, el uno del otro, algo que no habrían debido saber -han perdido su misterio- sin volverse, por esto, menos impenetrables. Pero en este recíproco desencantarse del secreto, ellos acceden, justamente como en el aforismo de Benjamín, a una vida nueva y más beata, ni animal ni humana” (2006: 159). Agamben señala que, tras el contacto, o el “conocimiento” no queda la fusión, detrás del misterio queda la impenetrabilidad. Detrás del misterio, lo que queda es el misterio mismo desnudo, como la piel misma intraspasable. Aun así, el auténtico amor, lo que realmente queda tras ese choque con la piel impenetrable, debería ser la pura coexistencia, el abandono de la necesidad de penetración, y en su lugar el abrazar la diferencia, que ahora se ha vuelto más patente que nunca.

en las rendijas hasta abrazar nuestra piel o la de otros cuerpos en él. Aun así, no podemos revelar su “verdad”, porque no hay nada que revelar, solo el incesante espaciamento.

Partes extra partes: lo impenetrable, aquí, no es el espesor macizo de la *pars*, es, al contrario: la separación del *extra*. Un cuerpo jamás «penetra» la abertura de otro cuerpo excepto dándole muerte (de ahí que haya todo un pobre léxico sexual que no es otra cosa que un léxico de asesinato y de muerte...) (Nancy 2003a: 25)

Toda dialéctica queda desterrada de este materialismo diferencial porque no hay síntesis –*Aufhebung*– ni redención de la diferencia; no hay salvación posible, pensable ni deseable. La singularidad-plural no tiene ninguna forma de reunificación o restauración salvífica. El atrincheramiento de los cuerpos es el de su singularidad misma, que está puesta en juego en la superficialidad de su piel. No se puede “abrir” la piel para ver un interior. Eso sería rasgar la piel y destruir el cuerpo; y al hacerlo no emerge ninguna verdad, sino emerge un nuevo cuerpo con su propia impenetrabilidad, una nueva piel. Los cuerpos que se tocan solo tocan su límite, y así lo *re-excriben*. El tacto no es un trasvase o un compartir sustancias, es simplemente una puesta en relación y una transformación mutua, un desplazamiento y reacomodo de sus frentes. “Como los cuerpos de los amantes: no se abandonan a la transubstanciación, se tocan, se renuevan infinitamente su espaciamento, se separan, se dirigen el uno(a) en el otro” (Nancy 2003a: 18) Los cuerpos son permeables pero impenetrables.

(...) un cuerpo «en» un cuerpo, ego «en» ego, eso no «abre» nada: es directamente sobre lo abierto donde el cuerpo es ya, infinitamente, más que originalmente; es directamente sobre eso donde tiene lugar esta travesía sin penetración, esta refriega sin mezcla. El amor es el tacto de lo abierto. (Nancy 2003a: 25)

La impenetrabilidad de los cuerpos radica en su superficialidad, los cuerpos se hacen presentes en las dos dimensiones de la piel. La tercera dimensión, el volumen, es el fantasma siempre oculto de la diferencia. En cada tacto, no podemos adentrarnos en ese volumen, solo multiplicamos las áreas, los lugares. El volumen es siempre la latencia del cuerpo, es solo la dimensión en que las dos dimensiones de la piel se pliegan y repliegan, esperando despliegues que se dan con el tacto, y en esos despliegues se abre más y más espacio. Por cada despliegue, emerge más por desplegar, el misterio del otro nunca se agota, porque su misterio es su superficialidad, y ésta se va creando conforme se va tocando. Como dicen Nancy y Agamben, el amor siempre fracasará en penetrar el misterio por esa razón, de ahí que Agamben proponga detener ese deseo de penetración

o de mezcla y disfrutar del mero yacer unos con otros, rozándonos, en la conservación del misterio (2006: 159).

Tocar no es desentrañar misterios, es producir nuevos sentidos y espacios. No penetramos el volumen del cuerpo, su “espesor macizo”, al tocar reforzamos la diferencia, hacemos presente la distancia, alejamos, *desmultiplicamos* el espacio, abrimos dimensiones. La verdad que se revela no está oculta bajo la piel, sino en la naturaleza misma de esta, en la posibilidad de proliferación casi infinita que tiene, esa es su intimidad: su singularidad. Y esa singularidad se conserva y prolifera en el espaciamiento. De ahí viene ese carácter dual y casi paradójico del tocar: “Tocar acciona y reacciona al mismo tiempo. Tocar atrae y rechaza. Tocar empuja y repele, pulsión y repulsión, ritmo de fuera y de dentro, de la ingestión y deyección, de lo propio y lo impropio” (Nancy 2013: 12). Esa dualidad es el atrincheramiento, es por lo que la piel es a la vez permeable y un límite que cierra: “Cuerpos impenetrables: sólo es penetrable su impenetrabilidad” (Nancy 2003a: 46) Estar expuesto no significa, entonces, que lo oculto se ponga de manifiesto, es el ser mismo, es el ser exponiendo su vulnerabilidad, su fragilidad, la misma posibilidad de afectar, pero, especialmente, de ser afectado. El sí mismo del cuerpo, y su exterior son lo mismo, el cuerpo mismo, porque este es superficie, es piel.

“Auto = ex = cuerpo. El cuerpo es el ser-expuesto del ser” (Nancy 2003a: 30). Lo propio es lo que está afuera, no adentro, el cuerpo es por naturaleza *ex-peau-sé*, lo más propio que tiene es su estar expuesto como a los otros, incluso para sí mismo. Para tocarse a sí mismo el cuerpo debe desdoblarse, tocarse como desde afuera, no hay propiedad del cuerpo ni auto transparencia, el cuerpo se toca y conoce a través de su propia *expeausition*.

El cuerpo expuesto, entonces, se da a la vez que se retira, se abre, a la vez que se atrinchera. De ahí que tengamos la tentación de “apropiarnos” de él con nuestro *logos*, de querer retenerlo y revelarlo. El cuerpo solo se “presenta” con una presencia fantasmagórica, espaciado y tocado a la vez. De ahí que Nancy nos diga en cada toque se nos da un “doble fracaso”, dado que no podemos “hablar del cuerpo” y tampoco podemos silenciarlo, es siempre un misterio que no se puede resolver, pero tampoco ignorar (Nancy 2003a: 47). Nancy llama a eso el “acceso de locura”. “La única entrada del cuerpo, el único acceso retomado en cada una de sus entradas es un acceso de locura” (Nancy 2003a: 46-47). Se trata de la locura de esa paradójica situación: de ese darse sin dejarse apropiar, de plantearnos esa presencia que es imposible de conjurar. Habitar el mundo de los cuerpos

es habitar esa locura, y se trata de una “locura” porque desafía completamente nuestro pensar desde el *logos*. Siempre que el *logos* quiera *hablar (o escribir)* d(el) cuerpo, éste se atrincherará en su singularidad, sin que, por eso, deje de ser manifiesto. Ese acceso, esa forma de “estar con los cuerpos en tanto que cuerpos” nos obliga a pensar y sentir más allá del *logos*, que lejos de ser una renuncia o disminución, es la locura plena que acepta la singularidad, que no se apropia de los cuerpos, sino que habita sin reservas “el mundo de los cuerpos”, en el simple tocar y ser tocado. “La locura del cuerpo no es una crisis y no es mórbida” (Nancy 2003a: 47). El cuerpo solo habita en la paradoja y la tensión de esa diferencia. Se trata de una “locura” porque se rebela contra cualquier intento de significación cerrada, contra toda forma en la que el cuerpo deba adoptarse y volverse un signo, un significante. El cuerpo debe ser siempre esa diferencia inapropiable expresada en el tacto, es el sentido mismo y no un sentido dado o establecido. En otra palabra es *excritura*.

La noción del cuerpo como piel *ex-puesta* y *ex-crita* puede ser complementada con aquella del “pesaje”. Hemos estado subrayando la idea de que el cuerpo es piel, es superficie, es *área*. Pero esa *área*, de volumen espectral, tiene un peso. Y no estamos hablando del peso que podemos medir en una báscula, sino, del peso mismo de la existencia que se manifiesta en cada contacto. Ese pesaje se trata del carácter concreto de los toques mismos, la contundencia de su atrincheramiento y la fuerza misma de la apertura. Los cuerpos con los que nos relacionamos son apariciones o emergencias, pero por eso son solo “imagen” o “representación”. Hemos dicho que el cuerpo es una aparición fantasmagórica, pero ese fantasma “pesa”, y no pesa por sí mismo, se pesa en relación con otros.

(...) todo acaba por comunicar con el pesaje. Un cuerpo siempre pesa, o se deja pesar, sopesar. *Arealidad* densa, zonas en masas. Un cuerpo no tiene un peso: incluso para la medicina es un peso (...) todos los cuerpos pesan unos sobre otros y unos contra otros (...).” (Nancy 2003a: 72).

Lo importante de la idea del pesaje es que todo pesaje solo se da en el tacto. El cuerpo solo se manifiesta en su espesor en el tacto, porque es ahí donde se pone en juego su volumen espectral. Incluso mi propio cuerpo solo expone su peso cuando lo toco, ya sea con el mismo cuerpo o con el pensamiento. Tocar es hacer pesaje y viceversa. Tocar actualiza al cuerpo, actualiza su virtualidad o su espectralidad y nos transmite la sensación de su “realidad” sin que tengamos que traspasar la piel. Tenemos que pensar en la

naturaleza fantasmagórica de la materia, y en ella como un fantasma que interactúa de formas concretas. Ese pesaje es lo “macizo” de la *arealidad*, es la contundencia de su estar expuesta. En esa sintonía el peso está extendido. Es el peso que devuelve el toque cuando es tocada, la parte impenetrable, pero que no se encierra en su interior, sino que se pone en la superficie, mostrándose y retirándose a la vez. Por eso tocar es también hacer pesaje; existir es el hecho del pesaje de unos con otros.

La arealidad maciza se sostiene con extensión, no con concentración, con extensión, no con fundamento; a decir verdad, su principio y su espera no es la de pesar, sino de ser pesada. Pesar se hace únicamente sobre el soporte, y supone el montaje de un universo; ser pesado exige el concurso de otro cuerpo, y la extensión de un mundo. No es del orden de la presuposición, es del de la venida. Los cuerpos vienen a pesar unos contra otros, eso es el mundo. (Nancy 2003a: 73)

En otras palabras, la noción de “pesaje”, equiparada al “tocar”, supone la consistencia de lo que habíamos denominado “el mundo de los cuerpos”, justamente porque el mundo se constituye de cuerpos pesando(se) unos con otros. No debemos suponer un marco gravitacional, un espacio-tiempo puros, sino un universo que existe en la medida en que los cuerpos existen, pesándose, tocándose. El pesaje es la manifestación concreta y contundente del *con-tacto*, es un efecto de superficie, porque el pesaje se realiza a través de toda la extensión de ese contacto que abre lugares para lo singular, es el peso de esas aperturas y apariciones. Si fuera un efecto de concentración sería algo intrínseco al cuerpo, y como hemos visto, lo único intrínseco a un cuerpo singular es su diferencia, su pluralidad, su *expeausition*. El peso contundente de la realidad solo se manifiesta como *arealidad*.

Al tocar a su amante, una persona siente esa piel impenetrable. La mano que acaricia es tocante y tocada en ese juego. Sin tener que traspasar la piel, se hace manifiesto el momento y el espacio en que se da la escena, piel pesa con piel. También los espaciamientos, y diferimientos, los avances y retrocesos de los frentes, las transformaciones de los amantes se hacen completamente patentes. Desde los niveles conscientes, hasta otros inconscientes, cada célula del cuerpo se contagia de los cambios que suscita ese contacto: respiración que se agita, corazón que se acelera, pensamientos que estallan en el cerebro. Todo está conectado por contactos, como pesos que arrastran otros pesos. Con un poco de atención se percibe lo concreto de ese otro, de su presencia, de su atrincheramiento, pero también esa apertura expuesta. En el contacto, el espesor de la (*a*)*realidad* se hace manifiesto, su contundencia. Vivir esa experiencia desde el

pensamiento de un “programa” biológico, anatómico o incluso de las “fantasías eróticas” puede introducir lo “presupuesto”, y hacernos perder el pesaje. Si el cuerpo ajeno es “materia significada” lo singular del momento termina oculto, y en cierta forma se pierde. Solo desde la perspectiva de la *materia signata*, es que el cuerpo concreto, está completamente abierto al contacto, genuinamente expuesto, y puede hacer pesaje con el otro. Nancy nos dice que ese pesaje es del orden de la venida y no de la presuposición, precisamente porque no se trata del “cumplimiento de un programa”, o de “identificar lo pre-supuesto”, sino de la irrupción de lo que se abre lugar en el contacto, con toda su inagotable contundencia. Aun en su suavidad, el tacto del cuerpo amado se manifiesta su “peso” como una realidad que se impone y avasalla, de la misma manera en que se puede imponer una piedra con la que me golpeo. En medio de una multitud de personas esos cuerpos también imponen su contundencia, como la impone un cuerpo de agua en el que estoy sumergido, y con suficiente atención podemos notar la del aire que nos rodea. Todo contacto es lugar de *expeausition*, *excritura* y pesaje. También podemos reconocer estas dinámicas en contactos de cuerpos inanimados: v.g. en una reacción química. Si introduzco metal de aluminio en ácido sulfúrico, los iones de hidrógeno del ácido arrancan electrones al aluminio deshaciendo sus enlaces metálicos y dejando iones de aluminio. Mientras que los iones de sulfato buscan a los iones de aluminio para juntarse a ellos y formar sulfato de aluminio. Los iones de hidrógeno que robaron electrones ya no son iones y pueden formar moléculas de hidrógeno gaseoso que escapa a la atmósfera. Los iones H^+ imponen su contacto a los electrones. Expuestos unos a otros, los electrones abandonan a los átomos de aluminio, de manera concreta. Los nuevos iones Al^{3+} conocen entonces una nueva forma de estar expuestos. Cuando perciben, con la misma contundencia, la atracción de los iones sulfato (SO_4^{2-}) solo pueden unirse a ellos. Hemos presenciado contactos, la formación de nuevas singularidades-plurales. Que la manifestación concreta de estos cuerpos esté sujeta al devenir, y por ello pueda remitirnos a una realidad espectral, no evita que esos cuerpos manifiesten su apertura a los contactos con una contundencia incuestionable. El tacto del amante, o una gota de ácido que cae sobre el aluminio, o en mi piel, es solo una potencialidad fantasmagórica hasta que efectivamente se realiza el contacto. Solo entonces esos cuerpos aparecen en toda su contundencia, se da el pesaje. Es la contundencia del atrincheramiento, y la contundencia de la *expeausition*.

En nuestra época, más que en cualquier otra, pierde sentido entender lo “espectral” como antítesis absoluta de lo concreto. Las manifestaciones de los cuerpos que entran en contacto van desde densidades absolutas hasta lo más imperceptible, y siguen siendo cuerpos en tanto son instancias donde puede haber toques, interacciones, etc. En el marco de la física actual podemos pensar en toda la materia como excitaciones de los campos cuánticos. La masa y la gravedad se están tocando en un espacio que, lejos de estar vacío, es el campo mismo en que transmiten esos toques. Al igual que la tierra fracturada en un terremoto submarino llega a tocar la playa a través del tsunami, y la playa siente el “peso” de la tierra a kilómetros –le hace pesaje–; así nosotros sentimos el peso del Sol y de la Luna, y del centro de la galaxia, porque estamos siendo tocados por ellos.

Hay que recalcar que los tactos no sólo nos dan “sensación”; ellos mismos son actos creativos. En el tacto se aviva el espesor mismo del cuerpo, su exposición, su (*a*)realidad; y, por otro lado, se nos comunica su solidez, su impenetrabilidad; ahí ese espesor también se hace espesura. En el tacto, en el pesaje, se da una “creación, sin presuposición de creador” (Nancy 2003a: 75) Este acto creativo que da lugar a los cuerpos (y al mundo) no presupone un *sujeto*, no hay ningún “alguien” configurando mundo. Es simplemente el tocar(se) unas cosas con otras, el pesar(se) unas cosas con otras lo que permite emerger y manifestarse a los cuerpos, que estos aparezcan como realidad (*a-real*), y con ellos el sentido mismo. Los cuerpos amantes transformados en el contacto, las nuevas moléculas de la reacción, las continuamente renovadas interacciones gravitacionales y electromagnéticas en el espacio, en todos esos actos los cuerpos renuevan su singularidad, transforman su realidad, mueren y renacen en nuevos espacios que se abren sin fin. En todo nacimiento y en toda muerte el cuerpo se suspende como una línea que los atraviesa y los conserva en la misma medida. Somos el espaciamiento abierto entre la vida y la muerte, entre el ser y el no ser; existimos justo en la *différance* que era impensable para Parménides. Ese espaciamiento, es el proceso de la aparición del negativo “a” en *a-real*, pero también son la manifestación positiva del peso de los cuerpos, que interactúan moviendo sus frentes, “sintiéndose”, *ex-sistiendo*.

V.4. Impenetrabilidad, cuerpo y Yo

El cuerpo se da gracias a la separación, el espaciamiento, el contacto, la diferencia que son la condición de todo existir y de todo sentir. Nada es completamente propio, porque todo cuerpo, y todas las modalizaciones del cuerpo presuponen alteridad, diferencia. Por

ese motivo no hay un “tacto” que no implique una cierta violencia. Todo tacto es un “intruso”⁷⁸, un desacomodo de los frentes, un peso que se pone frente al cuerpo y que amenaza con desestabilizarlo. El tacto que nos confronta con su naturaleza intrusa siempre tiene como elemento central su *impenetrabilidad*. Esa otredad imposible de conjurar actualiza una y otra vez la diferencia, la distancia, el espaciamento. La realidad solo puede configurarse como *arealidad*, y cuando queremos conocerla es necesario que revisemos nuestro lenguaje (*logos*), diseñado para señalar identidades. Los tactos, los espaciamentos y la vida misma existe proliferando. Esta intrusión nunca es ella sola: “Ley general de la intrusión. Jamás hay una sola: ni bien se produce, comienza a multiplicarse, a identificarse en sus diferencias internas renovadas” (Nancy 2007: 32).

En su ensayo *El intruso* (2007) Nancy nos narra su experiencia con un trasplante de corazón al que fue sometido. El filósofo reflexiona sobre toda esa experiencia: desde experimentar el deterioro de su propio cuerpo, así como a la serie de sucesos involucrados en el trasplante, que terminaron por alargar su vida muchos años más. Podemos ver cómo el corazón que empieza a fallar empieza a mostrar de modo crecientemente patente su “otredad”, a desdibujar el círculo que lo hacía *propio*, dentro del cuerpo y a volverse un peso creciente para el filósofo (Nancy 2007: 16-17). Se trataba de un tacto armonioso y ligero que poco a poco empieza a pesar, a presionar contra el resto del cuerpo y a manifestar crecientemente una diferencia que terminaría por poner en cuestión, no solo el papel de ese corazón en el cuerpo, sino de cada centímetro de este: “Si mi propio corazón me abandonaba, ¿hasta qué punto era ‘el mío’, y ‘mi propio’ órgano? ¿Era siquiera un órgano?” (Nancy 2007: 16). Por otra parte, Nancy también reflexiona sobre como la existencia misma de su cuerpo, de su vida, está atravesada por ciertas circunstancias materiales e históricas que uno pensaría que son totalmente ajenas, pero que igualmente lo envuelven en una vorágine de toques: “Se produce un cruce entre una contingencia personal y una contingencia en la historia de las técnicas. Antes, yo habría muerto; más adelante sería, por el contrario, un sobreviviente. Pero siempre ese «yo» se encuentra estrechamente aprisionado en un nicho de posibilidades técnicas” (Nancy 2007: 15). Lo que puede haber de propio en el sujeto Jean-Luc Nancy es una serie de contactos fortuitos y singulares, y que siempre manifiesta su propia pluralidad. Nancy, como sujeto, es solo la proyección de un significante bastante frágil y cuyos límites se definen,

⁷⁸ “El intruso se introduce por la fuerza, por sorpresa o por astucia; en todo caso sin derecho y sin haber sido admitido de antemano” (Nancy 2007:11)

redefinen y desdibujan con demasiada facilidad. El episodio del corazón permite cuestionar si es una parte de *su* cuerpo, un *órgano, su órgano*, En otras palabras, si existe subordinado a una jerarquía simbólica que establece un lugar y una función determinados. Uno podría pensar que sí, pero, ante un pequeño o un gran fallo, el tacto cambia y el corazón se revela como un intruso, como un cuerpo en otro cuerpo: *partes extra partes*. Además, aquel fallo también pone en primer plano toda otra serie de contactos que delinear delicada y precariamente el cuerpo de este hombre y todas sus dimensiones (física, psíquica, social, etc.). Se trata de dimensiones que vale la pena distinguir metodológicamente para poder estudiarlas, pero que ontológicamente tienen la misma raíz: el materialismo diferencial del que hemos estado hablando⁷⁹. Esta situación lleva a nuestro filósofo a reflexionar:

Lo siento con precisión, es mucho más fuerte que una sensación: la ajenez de mi propia identidad, que, sin embargo, siempre me fue tan viva, nunca me tocó con esta acuidad. «Yo» se convirtió claramente en el índice formal de un encadenamiento inverificable e impalpable. Entre yo y yo, siempre hubo espacio-tiempo: pero hoy existe la abertura de una incisión y lo irreconciliable de una inmunidad contrariada. (Nancy 2007: 37)

Ese espaciamiento ignorado ahora se hace presente, estamos ante ese interior largamente replegado que ahora se despliega en todos sus espacios, exhibiendo esa pluralidad, hasta ahora, escondida, y exponiendo contundentemente la *différance* en el interior del cuerpo propio.

Para Nancy, si algo define una “identidad” es la piel en tanto funciona como barrera o límite: “un sistema inmunológico” que rechaza a los intrusos, un sistema que *ex-cribe* sus propios límites. Pero la ilusión de esa inmunidad es frágil y al desvanecerse descoloca lo propio para establecernos como un cúmulo de tactos y contactos sin una indexación completamente definida. De ahí que “«Yo» se convirtió claramente en el índice formal de un encadenamiento inverificable e impalpable” (Nancy 2007: 37). El *yo* no se puede tocar propiamente, no se puede exponer ni *ex-cribir*, es un *cuerpo significante* que emerge de otros procesos *a-significantes*, de tactos y contactos, de pesajes, que no pueden terminar de ser atados a un significante concreto. No es la propiedad del “yo” lo que lo

⁷⁹ Nótese que este argumento es similar al que usa Descartes en su respuesta ante las dudas de Isabel de Bohemia sobre la separación del alma y el cuerpo (ver el subcapítulo dedicado a Descartes en el Capítulo 1) (Descartes 2011, *Correspondencia con Isabel*: 558). Los pensamos separados para comprenderlos mejor, pero debemos saber que en el fondo son una cosa y lo mismo.

constituye, no hay un sujeto autofundado. Es la diferencia lo que se está manifestando, la *différance*.

La identidad vacía de un «yo» ya no puede reposar en su simple adecuación (en su «yo = yo») cuando se enuncia: «yo sufro» implica dos yoes extraños uno al otro (pero que sin embargo se tocan). Lo mismo ocurre con «yo gozo» [...]: pero en el «yo sufro», un yo rechaza al otro, mientras que en el «yo gozo», uno excede al otro. (...) Yo termino/termina por no ser más que un hilo tenue, de dolor en dolor y de ajenidad en ajenidad. Se llega a cierta continuidad en las intrusiones, un régimen permanente de la intrusión (Nancy 2007:40-41)

Descartes tenía razón al señalar que el “yo” solo podía garantizar el momento de su alocución (Descartes 2011, *Meditaciones metafísicas*: 189). Su error estaría en pensar que cada manifestación de ese yo refería a una *mismidad*, y también al hecho de que, cada vez que emergía ese yo, Descartes pensaba que lo hacía como algo simple. *Ego* siempre pone de manifiesto su pluralidad inherente, haciendo uniones y separaciones singulares cada vez que se pronuncia, cada vez que es tocado. Nietzsche acertó al señalar que ahí donde uno dice “yo” hay muchos, y que cuando uno “piensa” –o dice, o siente– es mucho asumir que “yo” es siempre uno y el mismo. El “yo” gramatical que menciona, es el yo simbolizado, el cuerpo signifiante que –como hemos visto a lo largo de este trabajo– ha sido el cuerpo según la noción trascendentalista del sentido, el germen del pensamiento dualista occidental (Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, 2016: 307-308).

Por otro lado, es necesario recalcar que los tactos –*con-tactos*– que hacen a los cuerpos, cuerpos, que hacen emerger al cuerpo como sentido, no solo se dan a nivel de una consciencia. Todo lo que se ha visto arriba debe pensarse no solo con relación a los cuerpos vivientes y conscientes. Heidegger señalaba que una piedra no podía “tocar” o “palpar” la tierra sobre la que estaba, que solo yacía, pero cuando yo acaricio el terciopelo del sillón de mi casa, el ente se manifiesta ante mí en tanto que ente, y hace sentido. Con Nancy hemos elaborado una noción del tocar mucho más fundamental. Las interacciones, los contactos pueden ser de tipos tan variados que no podemos pretender que solo existan, se den o cobren sentido en el momento en el que son pensados por un sujeto consciente. Puedo intentar imaginar el camino que ha recorrido una sola molécula de agua que bebo ahora mismo. ¿En el cuerpo de cuántas personas habrá estado?, ¿en cuáles de sus células?, ¿en qué océanos?, ¿en qué animales o plantas?, ¿habrá estado en un dinosaurio o un amonite de un pasado lejano?, ¿desde qué parte del espacio profundo habrá llegado, y cómo?, o ¿habrá sido creada con átomos de hidrógeno y oxígeno que llegaron separados

a la tierra? Puedo sentir la tentación de pensar que es mi pensamiento lo que está haciendo que la molécula se individúe, que sea “un cuerpo”, pero también debo comprender que todas esas interacciones han sido reales, que así la imagine o no la molécula está acá gracias a muchas interacciones en las que jamás fue pensada individualmente, así como muchísimas cosas del universo. La pienso individuada, y al hacerlo, de alguna manera la “toco”, y con ello “actualizo” su singularidad; como se hizo en cada contacto, y en cada reacción química en la que nuestra molécula participó. Aun así, esta molécula singular no es simplemente un H₂O, es el cúmulo de relaciones, interacciones, contactos, que la han puesto ahora en la disposición de entrar en contacto con mi vaso y conmigo. La tensión propia de la piel que atrinchera y expone se hace patente al preguntarnos si un átomo de oxígeno de nuestra molécula es un órgano o no del “cuerpo molécula de agua”. Pensando así entendemos cómo se forma ese cuerpo, pero también los límites borrosos de su identidad. Un cuerpo humano no es diferente, solo más complejo en la cantidad y variedad de interacciones que puede establecer.

Para Nancy el cuerpo es piel, y siempre es superficial. Los cuerpos se dan en este juego precario de interacciones y toques, y su precariedad nace justamente de su carácter diferencial. El episodio del corazón nos ayuda a abrir nuestra noción de identidad y a mostrar cuán fácil es ponerla en cuestión. Nos ayuda a comprender el carácter intrusivo y hasta “violento” del *tocar*. Cuando los frentes –la piel– entran en contacto, en sus desplazamientos, pueden llegar a romperse. La tensión del corazón del filósofo enfermo, con el resto de su cuerpo era un confrontamiento de límites que terminó por romperse, y al hacerlo puso en riesgo todo su ser. Y eso no solo como efecto de un pensamiento consciente, sino que su propia materia la pone en cuestión. Los frentes van y vienen, se desplazan, y hasta se rompen y reconfiguran. La identidad plenamente individuada y significada (como la del yo) es una mera ilusión si no reconoce su consistencia singular-plural, su constitución como emergencia de contactos superficiales. Pero si sí la reconoce, puede convertirse en una metáfora útil, con la que ilustrar el drama de las paradojas de esta ontología diferencial. El cuerpo no es significativo inscrito –como la identidad del Yo–, es la misma *ex-critura*; el cuerpo es piel, y el sentido es cuerpo, *ex-sistir* solo es posible en tanto que cuerpo, que piel:

“Es, eso sí, una piel diversamente plegada, replegada, desplegada, multiplicada, invaginada, exogastrulada, orificiada, evasiva, invasiva, tersa, relajada, excitada, confundida, ligada, desligada. Bajo estos modos y bajo mil otros (aquí no hay «formas a priori de la intuición», ni «tabla de las categorías»: lo trascendental está en la indefinida

modificación y modulación espaciosa de la piel), el cuerpo da lugar a la existencia” (Nancy 2003a: 15).

El cuerpo, así, no es un volumen ni su contenido, es espacio, y sobre todo es piel; y eso vale para todos los cuerpos del mundo de los cuerpos. La piel misma es extensión, la piel se da en el espacio, pero, sobre todo la piel es esa membrana semipermeable que toca y es tocada. Es invaginada o exogastrulada, porque es también la superficie de sus orificios, de los tactos de su “intimidad”, que no dejan de ser superficiales. Es toda superficie potencialmente abierta a los contactos. En cada toque el cuerpo emerge de nuevas maneras, podemos decir que se “modula”. Esa modulación obedece a los tactos, a la irrupción intrusa de otros, que reafirman su diferencia. Hay que señalar que la intrusión necesita de una otredad irremisible. El intruso irrumpe siempre trayendo más de sí de lo que “ha sido invitado”, excede todo programa de la invitación, todo “derecho de entrada y residencia”. El intruso permanece “extranjero”, extraño, otro, y mientras lo hace “no cesa de llegar” (Nancy 2007: 11-12), y mientras sea “intruso” su tacto modula a quien toca. Se trata de la modulación de su apertura, que siempre es la apertura de un devenir, de un desplazamiento de frentes.

Además de los cuerpos biológicos o sintientes, el átomo, la piedra, o una oblea de silicio se dan, también, en esta configuración compleja: A través de complejas interacciones no pueden sino dar lugar a distintas variedades y modalidades de tactos que ponen en movimiento al universo mismo. Los iones H^+ del ácido son intrusos que tocan al metal de aluminio, robando sus electrones y deshaciendo sus enlaces. El tacto del amante suscita una serie de emociones, reacciones biológicas y psicológicas que pueden llegar a transformar a la persona y sus decisiones posteriores. Estos cuerpos no son, ellos mismos, la profundidad de un interior desconocido, sino son la superficialidad de sus límites y la densidad de su peso, así como la condición singular-plural de su estar *expeausés*. Los cuerpos que se tocan, se intruyen, sin poder dejarse indiferentes. En el caso de la piedra de Heidegger que yace sobre el camino al sol, ya está ocurriendo la levísima erosión del aire; las interacciones electromagnéticas de su superficie y la del camino; la transmisión de calor y la elevación termodinámica de su energía gracias a la radiación solar; sutiles intercambios químicos con el suelo y la atmósfera, etc. No solo yace sobre el camino, a su modo la piedra “toca” el camino, el aire, y es tocada por ellos. El tacto es universal.

... la expresión 'la tierra no está *dada* para la piedra'. Aquí el *don* no se piensa más que en cuanto don para, finalizado y significante –significando muy precisamente la *tierra*,

con todos sus valores de apoyo y, más allá, de proximidad, de enraizamiento y de habitación, de propiedad. ¿Y si el 'don *para*' fuera aquí tomado erróneamente por el 'don puro'? ¿Si de hecho fuera en contra de una liberalidad, de una generosidad -y de una 'espaciosidad'- más arcaicas del 'don'? (...) (Nancy 2003b: 101)

El “darse” de los cuerpos es algo que precede a la formación de cualquier *sub-iectum* – determinado por los procesos de significación como cuerpo significativo– para quien puedan darse. Los cuerpos están dados absolutamente, no “dados para”: están dados en su *expeausition*. La piedra simplemente existe para el camino y en ese solo hecho se abren todos los contactos e interacciones que hemos mencionado. La piedra toca y es tocada; “está en el contacto, diferencia y *diferancia* absoluta. Hay diferencia de lugares –es decir, lugar–, dislocación, sin apropiación de lo uno por lo otro. No hay ‘sujeto’ y ‘objeto’, sino ubicaciones y lugares, desvíos: *mundo* posible, ya mundo” (Nancy 2003b: 101) La piedra no tiene consciencia, pero está en el mundo, aparece y se hace lugar en él, es pura extensión. Está en el mundo, existe, es real en el sentido de *areal*. Lo que la hace ser en el mundo, es justo que toca y es tocada, que abre espaciamentos y con eso hace lugar a su extensión. El camino del “darse” en la piedra, hasta el “darse” en la consciencia, es simplemente el camino de tactos sucesivos, en distintos niveles de complejidad. Procesos en los que, desde expresiones atómicas, moleculares, celulares, etc. se pueden diluir en lo imperceptible, pero siempre dejando una cadena de rastros que se van trenzando, tocando y haciendo pesaje, hasta abrir espacio para un pensamiento o una emoción.

V.5. *Corpus ego* y el alma moderna

Para empezar a cerrar este trabajo debemos remitirnos a la polisemia que acabamos de observar, la de la palabra “sentido”. A lo largo de esta investigación hemos venido hablando del “sentido” como aquello que se contrapone a los “hechos insignificantes”, y a cómo Nancy desafía esa concepción planteándonos que el “sentido” es material; que se trata de una emergencia que aparece siempre que los cuerpos entran en contacto. Jean-Luc Nancy establece el problema del sentido en el corazón mismo de la reflexión sobre el cuerpo. Ser cuerpo es ser el sentido, en la medida en la que el cuerpo no sea entendido como tal o cual significado que le damos, no como materia significada, como cuerpo significado; sino que lo pensemos como la posibilidad siempre abierta del sentido mismo, una posibilidad que no se cierra; salvo al precio de condenar al cuerpo a devenir mera masa. Ahora, toca que pensemos el concepto de “sentido” en relación con algo mucho

más cercano a nosotros: *el sentir*. El tacto, del que hemos hablado extensamente, es uno de nuestros sentidos, como lo es la vista, el oído, el gusto o el olfato. Incluso podemos contar entre los sentidos la propiocepción⁸⁰, la cinestesia, las cenestesias, nuestro sentido del equilibrio, la termoecepción, entre otros. Nuestros cuerpos son sintientes. Desde que cuestionáramos, con Husserl, el ocularcentrismo, el tacto ha sido el sentido paradigmático para entender la condición del cuerpo viviente como objeto en el mundo y como sujeto situado en un mundo de la vida. Además, con Nancy, “*el tocar*” ha sido un concepto clave para pensar a los cuerpos como *ex-peausés*. Y aún más, hemos visto que el tacto, los toques, no se limitan a los seres sintientes o vivos. Los seres inanimados también se tocan, se sienten, interactúan, revuelven sus frentes. Todos los cuerpos son sintientes, todos los cuerpos son pieles y están expuestos a los toques, incluso la piedra de Heidegger. Los animales (incluyendo a los humanos) solo difieren en las dimensiones de esos tactos, en las complejidades de los cuerpos que pueden ser traídos al lugar en esos contactos. Las dos lecturas que puede tomar la palabra “sentido” –como “*El sentido*”, o como “los *sentidos*” de la vista, tacto, etc.–, no son tan distantes. Es preciso que pensemos ambos términos acercándolos el uno al otro; y más aun acercando “*El sentido*”, lo más posible al “sentido como sentir”, un sentido más concreto y material, así como más abierto y menos susceptible a caer en la trampa del significado –aquella en la que el cuerpo se pierde como *materia signata*, y se convierte en materia significada, como los cuerpos de la física, la anatomía, o de los “concursos de belleza”–.

Partiendo de esa reflexión, debemos señalar que el cuerpo es, por definición, sintiente. Como hemos visto extensamente, no existe un cuerpo cerrado sobre sí mismo, en sí y para sí (*à soi*), que no se toque y sea tocado por otro. Los cuerpos son singulares-plurales, son la existencia misma con la que la pluralidad se toca y hace emerger singularidades que no cesan de conservar y renovar su pluralidad. En ese p todo cuerpo no es nunca una unidad establecida, sino es siempre plural, el cuerpo no solo está expuesto hacia afuera, sino también hacia sí mismo, que no es lo mismo que decir hacia *su adentro*. El cuerpo es tocante y tocado, y también se toca a sí mismo, a su superficie en la que reconoce su

⁸⁰ La capacidad de conocer la ubicación de nuestros miembros con relación a otros miembros en el espacio.

propia extensión, en parte como tocante y en parte como tocado, y al hacer eso necesariamente se desdobra, se toca a sí mismo como otro⁸¹.

Podemos comenzar pensando en el cuerpo humano, foco predilecto de las reflexiones sobre el cuerpo a lo largo de la historia, que ha sido el paradigma de todo pensamiento sobre cuerpo, percepción y subjetividad: Por ejemplo, el cuerpo de Descartes sentado junto al fuego, escribiendo sus *Meditaciones metafísicas*. La primera meditación nos narra el proceso por el cual este cuerpo empieza a hacer un proceso de “limpieza” de todo aquello que no fuera una certeza absoluta. Dudar de lo que conocemos a través de otros, de lo que conocemos a través de nuestro propio cuerpo, y finalmente a dudar de los contenidos mismos de nuestro pensamiento. Cuando Descartes establece la simple y transparente certeza del “*ego cogito*” (“yo pienso”), después del arduo ejercicio de la duda metódica, el *ego* ha sido *despejado*, como la variable de una ecuación; aislándolo analíticamente y separándolo quirúrgicamente de todos aquellos “añadidos” que no le son esenciales, sino que están en él solo accidentalmente. El resultado de este proceso es la substancia pensante libre de accidentes, y al lograr despejarla se estaría desocultando su verdad (*A-letheia*). El ejercicio es analítico y negativo. Es analítico en tanto se trata de descomponer lo complejo en lo simple, como lo indicó en el *Discurso del método*. Por otro lado, también es negativo porque el proceso se basa en negar metódicamente usando la duda. Como un arqueólogo pasa suave y persistentemente una brocha sobre una pieza, para retirarle todo lo “ajeno” sin dañarla, Descartes va negando cuidadosamente todo aquello que puede “desprenderse” hasta llegar al núcleo de su búsqueda, y una de las primeras cosas que se desprenden es el cuerpo, sus sentidos y todas sus sensaciones. De esta manera se libera el camino para que la certeza se manifieste en su más absoluta simpleza. El resultado ya lo conocemos. Se establece un pensamiento con dos substancias: la *res cogitans*, y la *res extensa*. La cosa pensante es la simplísima y purísima substancia, es el *sub-iectum*, lo que sub-yace para soportar todo lo demás. Por su parte, la *res extensa* solo era accesible a través de la *res cogitans*, y dado que solo podíamos conocer con certeza a la *res cogitans*, la *res extensa* solo puede ser correctamente conocida, en las dimensiones que pueden ser traducidas al lenguaje racional –lógico-

⁸¹ Cabe mencionar en este sentido el seminal trabajo de Ricoeur, *Si mismo como otro* (2006) en donde, entre otras cosas, nos dice que la identidad de toda persona jamás se establece desde una perspectiva clara, distinta y autofundada, sino que es siempre el resultado de la confrontación de ese sí mismo, con la alteridad, incluida la alteridad que hay en su propio interior.

matemático— de la *res cogitans* (Descartes 2011, *Meditaciones Metafísicas*: 175-176). Para poder resignificarse en esos términos, la *res extensa* deja de ser un cuerpo lleno de matices, texturas, colores, etc., y se debe convertir en extensión matematizada⁸². La unidad propia de la *res extensa*, que Descartes le confiere, es la unidad de la *res cogitans*. Se trata del espacio pensado unitariamente por la *res cogitans* e incapaz de diferenciar los distintos elementos que componen la extensión, porque toda extensión solo es captable como relaciones numéricas de contigüidad o secuencialidad. Para Descartes, y sus herederos, todos los cuerpos son extensos matemáticamente, pero metafísicamente puntuales; tan puntuales como la certeza misma del *ego cogito* cada vez que es proferido (Nathan 1978: 81).

En otra orilla, Jean-Luc Nancy reflexiona sobre la naturaleza de ese *ego* en el marco de sus planteamientos. A ese *ego* puramente pensante y abstracto de Descartes, le opone el concepto de *corpus ego* (Nancy 2003a: 23). El yo, es antes que nada cuerpo. No hay “mi cuerpo”, porque antes que nada no hay un *Yo* que pueda poseer un cuerpo, que pueda ser el origen de una relación que podamos denominar “posesión”. *Corpus ego* señala que el *ego* mismo es un cuerpo. Nancy escribe: “«Ego» sólo tiene sentido al ser pronunciado, proferido (y en su proferimiento, su sentido es simplemente idéntico a la existencia: ‘*ego sum, ego existo*’)” (Nancy 2003a: 23). Que el *ego* solo se manifieste en el momento en que es proferido o concebido, le da una puntualidad del orden de lo singular. Lo que pasa es que ese *ego* no es una singularidad abstracta que se da en un no-lugar, fuera del espacio —de la extensión—; sino es una articulación concreta, un toque, que abre un lugar, que abre el espacio. No es un particular, ni la instanciación de una categoría, es puro proferimiento, y tampoco es algo que llegue a habitar un espacio homogéneo y abstracto que le precede, sino que se abre su propio lugar, sus propias coordenadas, delineadas por los singulares contactos en los que es proferido.

Además, *Corpus ego* es el cuerpo mismo tocándose, dando un rodeo para tocarse. Cuando decimos que el yo solo aparece como certeza cuando es proferido, parece ser que nuestra preocupación principal era del orden del tiempo. Se garantiza su “existencia” en un instante, aunque queda en el aire su duración. Pero habíamos asumido previamente —por la neutralización del mundo físico en el proceso de duda de la primera meditación— que ese yo no pertenecía al orden del espacio, ni del tiempo, que era *a-topos*. No obstante,

⁸² Esta idea ha sido ampliada en la sección I.3. “El ¿dualismo? cartesiano”, del Capítulo I.

incluso el tiempo es extenso, preocuparnos por la duración temporal es pensar el “lugar” o los “lugares” en el tiempo que son ocupados por ese yo. La instantaneidad del proferimiento del *ego sum* ya es una incisión en el flujo del tiempo: Cada instante en que profiero “*ego cogito, ego sum*”, ese Yo se hace un “lugar” *entre* el tiempo –un instante que se abre entre sus instantes–, una aparición violenta, golpe de ser. La duración de ese yo no es una continuidad, y a lo sumo, puede pensarse como un *stacatto* de proferimientos. A la continuidad temporal le oponemos una discrecionalidad espacial, discrecionalidad propia de los cuerpos, de su condición de seres singulares-plurales. Es en la discrecionalidad de los espacios que se abren en los toques, de la *a-realidad*; incluida la temporalidad, como “espacios de tiempo”. La existencia solo puede darse en el marco de una articulación, la articulación de un pensamiento o de una sensación, hay un toque que da lugar al Yo.

“No el cuerpo del ‘ego’, sino *corpus ego*, ‘ego’ que sólo es ‘ego’ en tanto que articulado, articulándose como el espaciamento, la flexión, o sea, la inflexión de un *lugar*. La enunciación de ‘ego’ no solamente *tiene* lugar. Mejor aún, *es lugar*” (Nancy 2003a: 23)

El Yo solo puede ponerse de manifiesto como un lugar, pero según la estructura del espaciamento que hemos visto. El lugar solo se abre a partir de una pluralidad de un *ser-con* que se articula singularmente y *da lugar* a un cuerpo. *Corpus ego* no es puntual, tampoco es transparente, es el producto del cuerpo tocándose a sí mismo y a otros, saliendo de sí para volver sobre sí, pero no en la transparencia absoluta de la consciencia, sino en la opacidad del disloque, del lugar dislocado, de la alteridad abierta en ese toque, la *différance*. Esta constitución es para Nancy: pura “ec-topía articuladora, constitutiva de la tópica absoluta, cada vez absoluta, de *ego*” (Nancy 2003a: 24) Desde una articulación ectópica, (fuera de lugar) –de ese cuerpo tocándose a sí mismo– se abre esa tópica absoluta de *ego*, pero cuyo ser “absoluto” solo es instantáneo, singular. *Ego* es, para Nancy, la pura articulación, es la materialidad misma de esa articulación. No es el “significado” de esa voz, es el espacio que se abre como sentido; es “*ese timbre del lugar donde un cuerpo se expone y se profiere*” (Nancy 2003a: 24). *Ego*, es absolutamente material, no pertenece al orden del significado, es sentido, en la misma manera en la que el cuerpo es sentido, y en la misma manera en la que el cuerpo se siente a sí mismo. *El ego* no es una identidad, no es algo continuo o que permanezca en el tiempo, es la singularidad absoluta del proferimiento; singular cada vez que se profiere.

Cuando Hume abordaba el problema de la identidad personal, se enfrentaba al problema de la unidad de la consciencia. Pero desde su empirismo radical y su escepticismo, se daba cuenta de que sujeto solo se pone de manifiesto como correlato de alguna sensación. En otras palabras, “yo” solo se siente (o se profiere) cada vez que tengo una impresión sensible o un pensamiento. Pero ¿cómo establecer la continuidad de ese yo?, ¿cómo unir esos “yoes” en una identidad duradera en el tiempo y bien definida? Para el empirista, la identidad de ese sujeto es bastante problemática, porque no existe sensación o idea bien conocida que provea esa unidad; tanto así que, para él, la identidad se manifiesta como un “atado” de esas sensaciones, sin que haya una forma clara de estructurar esa pluralidad (Hume 1984: 399-401). Hume ya estaba comprendiendo la relacionalidad propia del cuerpo, que el “yo” que somos, es la proyección de una multiplicidad de “yoes” que se suceden de manera singular. La dificultad que lo llevó a su posición escéptica se debía a que él solo se permitía comprender el conocimiento a partir de una adecuada articulación de ideas que pudieran ser rastreadas a sus respectivas impresiones sensibles, empero, éstas solo pueden manifestarse de manera singular. Una relación no puede ser aprehendida en este marco. Y, justamente, aunque notó la singularidad de los contactos, y vislumbró la naturaleza relacional de “yo”, no pudo insertarla en su vocabulario ontológico ni epistemológico. Pero, lo cierto es que el *yo* es algo que no puede ser definido en base a una identidad esencial, sino solo como un compuesto de relaciones que orbitan su contigüidad y diferencia. Nancy considera este problema con una mirada más profunda, estableciendo la necesidad de distinguir el significante “*ego*” del cuerpo que es inapropiable sin diferencia. Sobre eso nos dice:

Corpus ego carece de propiedad, de «egoidad» (y más aun de egoísmo). La egoidad es una significación (necesaria) de *ego*: ego atándose a sí mismo, atando lo desatado en su proferimiento, atando el cuerpo, ciñendo en torno suyo la atadura de *sí mismo*. La egoidad instaura el espacio continuo, la indistinción de las *veces* de existencia (con ella, el horror de la muerte), el lazo del sentido o el sentido en tanto que enlazado. (Nancy 2003a: 24)

Corpus Ego no es un cuerpo significante. La significación de esa identidad –egoidad– es una propiedad de la palabra *ego*; es la ilusión de la continuidad que hilvana cada uno de esos proferimientos, creando y atando⁸³ las “veces de la existencia” a ese significante. La palabra *ego* es un hechizo potente porque tiende a borrar la localidad de la vez en que se funda. La identidad del “cada vez” termina siendo absorbida por la identidad de *ego*, que

⁸³ Como acabamos de ver que sostenía Hume.

se muestra como *el mismo (sí mismo)* en cada vez que se manifiesta. *Ego*, yo, es la voz que borra al cuerpo material que la profiere, para luego reapropiárselo como un cuerpo significativo. En ese juego el cuerpo se hace otro de ese *ego*, radicalmente otro. *Ego* se pone del lado de lo incorporeal, y pone lo incorporeal justamente como el reino del sentido. El cuerpo, así es “utopizado”, es “volatilizado” y “subordinado a lo incorporeal del sentido” (Nancy 2003a: 21)

Ese es el auténtico origen del dualismo, la “utopización” del cuerpo, su sublimación y su remisión a un reino del puro sentido. Esa es el *alma* del dualismo, esa es la *psiché* de Platón, o incluso la de Aristóteles. Descartes interpreta el descubrimiento de *ego cogito*, *ego sum* en esa dirección, poniendo todo el énfasis en “*ego*” y no en la articulación; en la identidad de lo mismo, y no en la diferencia que espacia. Por eso llamó, a sus recién descubiertas sustancias “*res*”: *res cogitans*, *res extensa*. Se trataba de entes continuos, idénticos a sí mismos, que, además, pertenecían al reino del sentido y despreciaban la materialidad y su sensualidad. El cuerpo se pierde como *res*, se vuelve pura masa extensa, parte de una masa más grande –la *res extensa* en su totalidad– que solo *es* en tanto codificada en una red concreta de signos, los de la física-matemática del mecanicismo; los planos de coordenadas y el espacio inmóvil y estático.

Como vimos en el primer capítulo, Descartes, aun así, conserva sus dudas y no puede negar que en nuestra experiencia del día a día el alma y el cuerpo se experimentan unidos. Pero, pensar la unión del alma y el cuerpo no es algo fácil dentro del marco conceptual que él mismo ha trabajado. Ese marco es demasiado estático y lo mismo y lo otro se vuelven elementos irreconciliables. El resultado principal de su trabajo, en busca de la “claridad” y la “distinción”, ha sido la eliminación del espacio para el diferir. En la correspondencia con Isabel de Bohemia, Descartes señalaba justo eso: “no me parece que el espíritu humano sea capaz de concebir –con claridad, y al mismo tiempo– la distinción entre el alma y el cuerpo y su unión; porque para eso es necesario concebirlos como una sola cosa y simultáneamente concebirlos como dos, lo que es contradictorio” (Descartes 2011, *Correspondencia con Isabel de Bohemia*: 559). La imposibilidad de pensar el alma y el cuerpo unidos es una imposibilidad propia de nuestro entendimiento y de las categorías que usamos para pensarlo, no es una incompatibilidad material. El propio Descartes lo reconocía al decirle a Isabel, que, si le resulta más fácil *attribuir materia al*

alma, no tuviera reparos en hacerlo, porque pensar al alma como material (es decir como extensa) es justamente lo que implica pensarla unida al cuerpo.

Una de las conclusiones de nuestro primer capítulo es que el dualismo de Descartes no lo es tanto. Lo que ocurre es que su trabajo metafísico deja abiertos problemas, como el de la unión del alma y el cuerpo, que él no quiere cerrar porque entiende que en la experiencia misma de nuestro vivir el cuerpo, esa unión es claramente patente. La claridad de la unión choca con la distinción que él ha intentado establecer en las *Meditaciones Metafísicas*, y también choca con los estándares de certeza que él ha impuesto. Descartes tiene una intuición refinada de pensamientos para los que aún no existía un lenguaje filosófico apropiado. Esa unión es la experiencia de la unidad psicofísica propuesta por Husserl, es el cuerpo vivido, por contraposición al cuerpo como mera cosa. La unión del cuerpo y el alma es lo que se experimenta justo en la medida en la que el cuerpo se nos aparece como un sintiente, como el punto cero de todas las experienciaciones que no pueden sino ubicarse en la extensión de un espacio. Para Nancy:

La evidencia de la unión es el momento en que el espíritu deja de volverse sobre sí, provisto como esta de los fundamentos ciertos de la verdad, y puede volverse hacia la acción. Aquí, la verdad no es un fin, sino un medio para esta verdad más amplia y siempre en movimiento que es el uso de la vida y del mundo” (Nancy 2011, *Extensión del alma*: 39)

El momento más claro de la unión se da justamente en la relación del cuerpo con otros cuerpos, en el actuar, en el movimiento, en la relación. Como señalaba Descartes, son las personas que sienten y actúan, sin pensar en esa distinción, las que experimentan de primera mano la unión. Toda acción requiere la interacción física con un cuerpo, pero al mismo tiempo este cuerpo siente los objetos, se siente a sí mismo, y ajusta sus movimientos según esa sintiencia. Afecta y es afectado por otros cuerpos que están a su alrededor. Sin embargo, cuando “piensa sobre sí mismo”, cuando medita –como el Descartes de las *Meditaciones*–, se da un movimiento exorbitante. El cuerpo pensante se debe tocar a sí mismo, debe hacer un reenvío apareciéndose como un “otro”. Como hemos visto, todo toque presupone un espaciamiento, lo que implica una distancia, una alteridad. El toque no fusiona y unifica, comunica y espacia. Tocarse uno mismo (así sea con el pensamiento) necesariamente implica un espaciamiento al interior de uno mismo, la inauguración de una alteridad. Por ejemplo, siempre me llamó la atención este fenómeno: cuando alguien me daba un pellizco por sorpresa, el dolor era mucho más agudo que

cuando yo anticipaba ese pellizco, y por tanto anticipaba el dolor. El dolor que llegaba inadvertido se apoderaba rápidamente de todo mi ser, mientras que, al anticiparlo, la invasión de la sensación era mucho más lenta. Como si en la anticipación se crearan distintas capas de sensación, como si el dolor estuviera afectando a otros cada vez más íntimos. El dolor llegaba finalmente, pero como si lo hiciera a través de otro cuerpo, y siempre sin despejar por completo ese extraño estado de desposesión. Ese “hacerme consciente” de lo que iba a sentir ya era un movimiento reflexivo por el que me tocaba, y me desdoblaba, y desmultiplicaba los “yoes” en mí. Eso ocurre en todo acto de reflexión.

En el mismo momento en que Descartes empieza a escribir las *Meditaciones metafísicas* la primera persona se pone entre paréntesis. Nancy nos dice que cuando *ego* se enuncia por un cuerpo, este se atrincheraba en sí mismo, se vuelve una “identidad atrincherada, idéntico en su atrincheramiento” y se pone contra sí mismo, se coloca frente a sí (Nancy 2003a: 26). Este sería el proceso que queda oculto en el proferimiento de *ego*, el cuerpo vivo que enuncia un “sí mismo” se vuelve otro –que se le opone (y termina por eclipsarlo). Las reflexiones y las dudas sobre las opiniones o los sentidos ya están provocando un espaciamento entre el yo de la enunciación, y el yo que siente, piensa y experimenta. El Yo pensante que quiere tocar y sentir las sensaciones, pensamientos, y al yo mismo, se espacia de ellos en cada toque. El espaciamento es el que se da entre *ego* y *corpus ego*, pero en ese proceso, se procede a solidificar a *corpus ego* embalsamándolo con una solución de significantes fijos, se lo convierte en un cuerpo signifiante. Ahora ese cuerpo puede ser diseccionado. Cada toque es un espaciamento en el que el pensamiento entra como una cuña que separa, desmembra y muestra funciones y estructuras. En primer lugar, separamos a ese cuerpo de todas sus relaciones sociales, su relación con los discursos significantes que lo rodean. Luego, lo separamos de las verdades y experiencias de sus sentidos, de sus certezas sensibles, de la íntima y vivaz sintiencia y sus contenidos. Ya no tiene colores, u olores, todos los *qualia* le han sido quitados. A continuación, se le deja como un cuerpo hecho de significantes, de ideas, es solo la capacidad de pensar de forma abstracta formas, números, relaciones geométricas, etc. Finalmente, el genio maligno extirpa también eso, y el yo se muestra en su más pura simplicidad: *ego cogito, ego sum*. Pero ese *ego* es el ego de la *egoidad*, es un signifiante, es una función gramatical como bien señalaba Nietzsche.

El error de Descartes estaría en no distinguir al cuerpo sintiente que está sentado, al calor del fuego, escribiendo, de ese *ego*, resultante de la “*carnicería metódica*”. Este último tampoco es absoluta y completamente inmaterial, él es producto de las coordenadas de esa disección, es el producto de aquellos espaciamientos, separaciones y diferenciaciones; y solo puede definirse en función de todo aquello de lo que ha sido separado. Una vez más, donde supuestamente había completa simplicidad y absoluta evidencia, la pluralidad emerge singularizando irremisiblemente a ese *ego*; y su simplicidad y su universalidad caen como una careta. Cuando se toca a sí mismo, el cuerpo se separa de sí mismo, se desdobra en un tocante y un tocado, esa es la condición misma de la sintiencia, del estar *expeausé*. El *ego*, la *res cogitans* cartesiana, el alma, son solo otras dimensiones del cuerpo mismo, pero dimensiones que han sido puestas afuera y embalsamadas en signos. Justamente de eso deriva la imposibilidad que Descartes detectaba de pensar la unión: No tenía aún la posibilidad de pensar desde la diferencia. Derrida y su concepto de *différance* llegarían mucho después, así como Nancy y su revisión del concepto de sentido como cuerpo –y cuerpo como sentido–. El cuerpo mismo, en su propia constitución es alteridad, es pluralidad, es diferencia; pero al mismo tiempo es relación: “Los cuerpos son primeramente y siempre otros — al igual que los otros son primeramente y siempre cuerpos” (Nancy 2003a: 26).

V.6. El alma es extensa

Un concepto como el de *alma*, puede tener en este marco una nueva vida, dado que hay que pensar una vitalidad propia de los cuerpos, una vitalidad material. Jean-Luc Nancy, en *Corpus*, repite constantemente que el “alma es extensa”, e incluso titula así un capítulo (Nancy 2003a: 20ss.). De hecho, el título de ese capítulo está en alemán, “*Psyche ist ausgedehnt*”, como una clara referencia a una línea de Freud:

La espacialidad acaso sea la proyección del carácter extenso del aparato psíquico. Ninguna otra derivación es verosímil. En lugar de las condiciones a priori de Kant, nuestro aparato psíquico. *Psique es extensa* [*Psyche ist ausgedehnt*], nada sabe de eso. (22 de agosto, 1938) (Freud 1991: 302).

Nancy, aparentemente, señala una transformación que Freud hace del concepto de “extensión”. Freud estaría transmutando la idea cartesiana/newtoniana de espacio, aquella a la que refería Kant en la “Estética Trascendental” en la que se configuraba un espacio y un tiempo homogéneos y universales para todos los sujetos racionales, quienes a su vez son siempre idénticos entre sí. Desde el lenguaje nancyano podríamos interpretar esas

líneas como una reinterpretación del espacio que se aleja de esa “objetividad”. Más bien éste sería una proyección del aparato psíquico. De acuerdo con lo que vimos en secciones anteriores, podemos pensar en ese espacio que se va abriendo y descubriendo conforme interactúo con él y sus objetos, cuando éste se abre como sentido a través de los toques. En lugar de un espacio objetivo y abstracto, estaríamos ante el espacio que se abre en los contactos del cuerpo, en donde la capacidad de tocar del cuerpo se vuelca, “animando” el espacio mismo, que ya no solo es un plano de coordenadas, sino corporalidad vivificada por un “alma” que se vuelca y “toca” alteridades. Eduardo Gastelumendi comentaba esa expresión freudiana de esta manera:

Es el ello nuestro infinito interior, es el ello lo que hace nuestra psique extensa; es el ello lo que nos hace seres abiertos al infinito y lo que nos permite, entrar en contacto, con naturalidad con las otras formas de vida, animal y vegetal, ya está intuir una identidad con el reino mineral (2003: 145-146)

Ya no solo somos ese *ego* cartesiano. Como señalaba Nietzsche, somos muchos. No se puede decir “yo pienso”, solo, a lo mucho “ello piensa”. Ello es una pluralidad de fuerzas de las que apenas emerge una pequeña parte que es el yo. Freud reconoció la pluralidad misma que hay en la consciencia humana, al reconocer todo aquello que no es “yo” pero que está ahí y se manifiesta. Esa *psique* es extensa desde que es pluralidad y pluralidad de contactos –tanto entre lo que podemos llamar su “pluralidad interna” y con otros cuerpos– El ello, justamente esa pluralidad inconsciente de la psique sería un infinito interior porque es espacio infinito de toques que nunca cesan, y es extenso, porque los toques no se limitan a un “ámbito psíquico”, sino que incluyen todo tipo de toques como los toques sensibles. Al tocar la piel del amante, la psique se renueva de muchas formas, más de las que son captadas por el yo consciente. El yo puede estar limitado por esquemas de pensamiento (como esquemas racionalistas modernos), pero el ello puede desviarse, ser imprevisible, y, por tanto, abierto a infinitas posibilidades. *Psique* no solo es el “yo” consciente, es también ese “ello” inconsciente y casi imperceptible, pero que es capaz de tocar y ser tocado, incluso con una apertura y riqueza de las que el yo no es capaz.

¿Qué sería el *alma* para Nancy? Alma es justamente la apertura, la posibilidad de entrar en contacto, es el cuerpo lanzado hacia el afuera, derramado, extendido en una apertura y posibilidad de entrar en contacto. El alma es la sintiencia del cuerpo (Nancy 2011: 15), una sintiencia que está extendida en toda su superficie (Nancy 2011: 14). La extensión es sensibilidad, es una relacionalidad actual o virtual, es un tacto dado o a punto de darse.

El “alma” de la que estamos hablando no es nada más que el cuerpo mismo, es una misma con él y está extendida en él. Es lo que hace a la materia capaz de entrar en contacto. Se trata de esa *différance*, propia de los cuerpos, que los abre en cada contacto. Por lo tanto, estamos hablando de un alma material, que existe en las mismas coordenadas que el cuerpo que también es material, se extiende a través de él y en sus inmediaciones. El alma es una dimensión del cuerpo y sus toques, es la condición misma de aparición a partir de los contactos de la propia multiplicidad al interior y al exterior de ese cuerpo. *Alma* es ese sentido emergente, las secuencias de roces, interacciones y funciones propias de la materia entendida de la forma que Nancy ha propuesto. En el lenguaje bellamente poético que emplea en *58 indicios sobre el cuerpo* (2011), Nancy se expresa de esta forma:

El cuerpo es simplemente un alma. Un alma arrugada, grasa o seca, peluda o callosa, áspera, flexible, crujiente, graciosa, flatulenta, irisada, nacarada, pintarrajeada, cubierta de organdí o camuflada de caquí, multicolor, cubierta de mugre, de llagas, de verrugas. Es un alma en forma de acordeón, de trompeta, de vientre de viola. (Nancy 2011: 17)

El alma no es algo diferente del cuerpo, es su propio diferir, es el desdoblamiento que se produce cada vez que es sintiente, y también la acumulación de sus contactos. El alma es la vitalidad misma de ese cuerpo, es su apertura, su *expeausition* y su sentido. “El alma es el hecho de que un cuerpo existe, es decir, que tiene por tanto extensión y exposición. Está por tanto ofrecido, presentado abierto afuera” (Nancy 2003a: 101). El alma no se trata de algo inmaterial, ni pertenece a ningún reino del sentido. Es, más bien, algo “espectral” o “virtual”, como la potencia misma de la materia de estar expuesta a los contactos. Esta “virtualidad” del alma debería ser entendida en la línea del desarrollo que hacen Krebs y Frankel sobre el concepto de “virtual”. Ellos nos explican que no debemos entender lo “virtual” –como usualmente se hace– como lo irreal o aparente, por contraste con lo real, más bien:

Lo virtual debe ser entendido no como una realidad ilusoria o artificial, sino como la dimensión de posibilidad inherente a la realidad. Como Massumi señala: ‘[lo virtual] se refiere a la potencia en la que es, por virtud de la cual realmente llega a ser. Connota una fuerza de existencia: la presión de lo siguiente, de lo que viene a pasar. Lo virtual pertenece a la potencia de ser, presionando, pasando, *llegando a ser*⁸⁴ en formas siempre nuevas, en una marcha de emergencias’ (Krebs y Frankel 2022: 4. Traducción propia)

El alma es la potencia en virtud de la cual el cuerpo llega a ser. Es la condición por la cual éste existe como singular-plural, abierto y expuesto a los contactos. Ésta es “virtual” no

⁸⁴ *Eventuating*

en oposición a lo empírico o a lo *real*, sino en el sentido de lo que “llega a ser”, una potencia de ser. El alma es material y virtual, es apertura inherente. Si algo es señalado por la palabra alma es justamente todo aquello que, en el cuerpo, en un sentido nancyano, excede, el cuerpo como hecho insignificante del pensamiento moderno.

¿Cómo podemos entender que algo sea, al mismo tiempo, virtual, y real-material? Precisamente la ciencia contemporánea ha asumido marcos conceptuales más propicios para este tipo de discusiones. El desarrollo de la mecánica cuántica ha obligado a replantear el conocimiento y sus límites, alejándonos del determinismo laplaciano. Podríamos decir que esa “virtualidad” real-material del alma está más cerca al sentido que tiene lo “virtual” en física cuántica cuando hablamos de “partículas virtuales”. De acuerdo con el principio de indeterminación (o incertidumbre⁸⁵) de Heisenberg –uno de los principios fundamentales de la mecánica cuántica– no se puede conocer exactamente el valor de todos los estados cuánticos de una región del espacio-tiempo: por ejemplo, la velocidad y posición de una partícula. Una partícula, en cuanto no es medida, no tiene definidas su posición o su velocidad. Su existencia se esparce virtualmente en un halo de probabilidades descritas por la ecuación de la función de onda (ψ) de Schrödinger. La partícula que no ha sido medida está “virtualmente” en una pluralidad de posiciones y velocidades, y también en ninguna. Solo el acto de la medición “colapsa” la función de onda (ψ) dándonos una definición de un valor (como la posición), aunque destruyendo otras de sus propiedades (como la velocidad). De acuerdo con estos principios, el vacío resulta un problema, porque en el vacío se daría una determinación plena de los estados cuánticos. Tendríamos posiciones exactas (en cero) y velocidades exactas (en cero), lo que estaría impedido por el principio de indeterminación. Por esa razón se dan las *fluctuaciones de vacío*. El espacio-tiempo se resiste a la completa determinación, la determinación solo se da en el momento puntual de la medición. No obstante, en el vacío, el propio espacio, para no estar “determinado” hace aparecer al azar pares de partículas y

⁸⁵ Este es un tema complicado. Históricamente ha habido dos interpretaciones de este principio. El principio dice que no podemos conocer con total certeza todos los estados cuánticos de una partícula o región del espacio. Einstein, interpretaba eso desde un marco conceptual determinista, afirmando que la *incertidumbre* que tenemos sobre los estados cuánticos se debe fundamentalmente a nuestra naturaleza como seres que conocen. Las variables estarían determinadas, pero serían *variables ocultas* para nosotros (Hawking 2005: 4-5). Por otro lado, Bohr o el propio Schrödinger –con su famosa ecuación de la función de onda– asumen que esas variables no tienen existencia determinada, son *indeterminadas* hasta que la acción del observador las obliga a colapsar de acuerdo con las probabilidades descritas por la ecuación de Schrödinger. Los físicos, en su mayoría han rechazado la teoría de las variables ocultas y se han inclinado a la interpretación de la *indeterminación*. (Hawking 2005: 5-6)

antipartículas –materia y antimateria– que se materializan de la nada para aniquilarse casi instantáneamente. Ahí donde el vacío debería ser el espacio de la plena determinación, la realidad misma se resiste, abriendo multiplicidad y diferencia y aun sacándola de la nada.

Lo que se entiende comúnmente como “el vacío” no está realmente vacío ya que está formado por pares de partículas y antipartículas. Estas permanecen juntas en cierto momento del espacio-tiempo, en otro se separan para después volver a unirse y finalmente aniquilarse las unas a las otras. (...) todos los campos deben tener lo que se denomina fluctuaciones del vacío. Debido al comportamiento cuántico de la naturaleza se puede interpretar estas fluctuaciones del vacío como partículas y antipartículas como he descrito anteriormente. (...) *Se denominan partículas virtuales porque se producen incluso en el vacío y no pueden ser mostradas directamente por los detectores de partículas.* Sin embargo, los efectos indirectos de las partículas virtuales o fluctuaciones del vacío han sido estudiados en diferentes experimentos, siendo confirmada su existencia (Hawking 2005: 33. *Cursiva nuestra*)

Estamos ante una virtualidad completamente material, que emerge justamente como una resistencia fundamental de la naturaleza a mostrarse completamente determinada. Casi como si la materia, desde la más fundamental, se negara a ser despojada de su intrínseco diferir. La indeterminación misma podría parecer una propiedad de las partículas, pero que en el vacío se puedan crear partículas de la nada, que se hacen solas un “lugar”, incluso ahí donde no habría otros toques o interacciones, solo nos habla de la indeterminación como un principio fundamental de la realidad. La existencia de estas partículas es latente, y se ha demostrado experimentalmente, pese a las dificultades para detectarlas. Todas las partículas, en tanto indeterminadas, tienen cierta “virtualidad”, que no “colapsa” hasta que son medidas (o tocadas). La estabilidad del mundo material, que lo ha hecho parecer un universo determinista, obedece solo al hecho de que las posibilidades de ciertas configuraciones o movimientos físicos tienen superposiciones de funciones de onda con probabilidades muy cercanas al cien por ciento, mientras que los resultados más “extraños” tienen probabilidades infinitesimales. Pero lo interesante es que nunca son determinadamente cero. Una medición es una interacción, un toque, que “colapsa” la función de onda, es decir, que determina parcialmente una realidad, actualizando su posibilidad. Las partículas virtuales son el extremo de esta condición diferencial del universo material, es la diferencia misma presentándose como material, exhibiéndose a sí misma, al espacio, y a sus fuerzas como materia, pero siempre materia diferencial. Así el alma es justo esa diferencia material, es la posibilidad misma de los contactos, de las cristalizaciones de nuevos cuerpos, de su emergencia. Cada acto sensorial redefine el universo de los cuerpos, actualizando posibilidades contingentes y

anulando otras. El alma es extensa, recorriendo toda piel, como la avidez misma del cuerpo de esos contactos, de realizarlos, y de “padecer⁸⁶” todas sus consecuencias. De esta forma podríamos entender su “virtualidad material”.

Ahora, podemos preguntarnos por qué habría que retomar un concepto tan cargado y problemático como el de alma. Más aún, cuando intentar rehabilitar el concepto de “alma” es una tarea ardua, puesto que hay que limpiarla de milenios de pensamiento dualista. De hecho, en nuestros tiempos preferimos hablar de “mente” justamente por cómo la palabra “alma” aún conserva sus resonancias cristianas y vitalistas. El propio Nancy usa esa palabra con un poco de reserva y algo más de provocación. Reserva, porque él mismo no quiere decir nada que nos lleve otra vez al dualismo. Por esa razón, repite muchas veces que el alma es el cuerpo. Pero sí hay provocación, justamente porque intenta que la materia deje de ser pensada como pura masa mecánica, ciega y sorda. Hablar de un alma que es el cuerpo y de un cuerpo que es un alma, es rebelarse contra los materialismos reduccionistas, y reconocer que la materia tiene en sí misma la potencia de entablar contactos, reconfigurar sus frentes, y dejar emerger nuevos cuerpos.

No quiero hablar de un cuerpo sin alma, como tampoco de un alma sin cuerpo (...) se trata más bien de intentar servirse de la palabra alma como de una palanca para hacer que se escuche ese fuera del cuerpo, ese fuera que es el cuerpo *para sí mismo*. (Nancy 2003a: 102)

La palabra “alma” traída a este contexto tiene el efecto de desencajar nuestra mirada moderna de la materia y de los cuerpos, traer aquello que “ya no pertenece” y situarlo en co-extensión con el cuerpo mismo. El alma es “intrusa” en nuestro pensamiento del cuerpo, y justamente por eso es valiosa, introduce la diferencia en el seno del concepto mismo de cuerpo, y al hacerlo lo descongela y lo “devuelve a la vida”, insuflándolo de sensibilidad y diferencialidad. Estos dos últimos conceptos, según lo que ya hemos trabajado, son expresiones para lo mismo. En ese mismo sentido Nancy nos dice que:

(...) hay que restituir algo del dualismo, en el sentido preciso de que hay que pensar que el cuerpo no es la unidad monista (opuesta a la visión dualista), la inmediatez, la inmanencia consigo mismo con que antaño se dotaba el alma” (Nancy 2003a: 108).

Rechazar el dualismo, no es volcarnos con un monismo fundamental. El cuerpo no puede ser monista porque es *singular-plural*. Nancy nos dice que “el cuerpo es la unidad de un

⁸⁶ No entendamos “padecer” en un sentido negativo, sino solo como un “ser afectado”.

ser fuera de sí” (Nancy 2003a: 108). Y el alma es precisamente ese diferir, por el cual el cuerpo siempre tiene la posibilidad de desdoblarse para tocarse a sí mismo.

(...) alma (...), esto es lo que precisamente constituye ese *ser fuera*, no este ser en el exterior, sino *este ser fuera sin dentro que constituye todo el dentro* – o todo el *ser consigo mismo*. El alma es la extensión o lo extendido del cuerpo (Nancy 2003a: 108)

En un sentido muy fuerte, el monismo es hermano del dualismo. El materialismo diferencial no permite “determinar” la solución de este problema en monismo o dualismo. Hay una extraña superposición por la cual, como el gato de Schrödinger que está vivo y muerto a la vez, el cuerpo es cuerpo y alma, separados y unidos, a la vez. Ahora es más claro en qué sentido el alma es la *différance* en el cuerpo, pues es su pluralidad latente, lo que lo pone fuera de sí, ya sea para tocarse a sí mismo o para tocar algo más. Siguiendo este pensamiento podremos reconocer otro sentido en que el alma es extensa. Extensión es también “ex” (afuera) y “tensión”. Es la tensión con el afuera de sí mismo, con el estar ex-puesto, dado al afuera. Pero esa tensión es también una “in-tensión”, más en el sentido de una intensidad que de una intencionalidad. Se trata de la intensidad con la que nos apelan los contactos, esa apertura al surgimiento de sentidos, experimentando la “tensión” de la posibilidad. No es la intencionalidad de un sujeto que se dirige al objeto, es la “intensidad” con que los cuerpos se apelan y resuenan entre sí. “Esta intencionalidad hay que sustituirla por la intensividad, la extensión en el sentido de la tensión del afuera como tal” (Nancy 2003a: 109)

Nancy aborda el tema del alma repensando la fórmula aristotélica: “el alma es la forma del cuerpo”. Aristóteles definió al alma –*ψυχή*– como la *forma* –*εἶδος, μορφή*– del cuerpo; aquello que reunía la materia y hacía que esa “cuerpo” fuera propiamente un ser viviente, y además determinaba qué ser viviente. El alma, para Aristóteles, era particular y las diferencias entre el alma vegetativa, sensitiva y racional, estaba dada por la función –*ἔργον*– que podían imprimir en la materia. Cada cuerpo viviente tenía un alma (particular) que determinaba a qué categoría general pertenecía ese ser (ser humano, perro, caballo, pino, etc.). Aristóteles no era un dualista de sustancias, fundamentalmente porque su concepto mismo de sustancia οὐσία, incluía tanto lo material como lo formal. Aristóteles no quería que las formas fueran *trascendentes*, al contrario, las pensaba como inmanentes a su substancialidad. De ahí que pensara que una forma sin materia era algo que solo podía darse en la mente humana, mas no en la realidad. Ahora, debemos recordar que, para Nancy, los cuerpos no tienen una inmanencia (un interior verdadero) ni

trascendencia (una contraparte en un reino del sentido), él quiere reivindicar la *transinmanencia* y el alma no es la excepción. El alma no se da como un punto atrincherado en el cuerpo y que puede ser revelado (como la *esencia* aristotélica, o, más claramente, como el *ego* cartesiano), ni tampoco es algo que pertenezca a otro mundo (como en Platón), es un efecto de superficie, el alma se da extensa a través de la piel, en la medida en que esa piel toca y es tocada, incluso cuando es el cuerpo mismo el que se toca.

Desde el pensamiento nancyano, la pregunta por el alma nos lleva a entenderla de varias maneras: es la "forma" del cuerpo, como lo decía Aristóteles. Pero, entonces debemos entender esa forma como el "acto" que actualiza la materia, y en este caso, acto y actuar es toque y tocar. Se trata de la sintiencia puntual de la materia como tocante y tocada lo que se nos revela como *alma*. En el mismo sentido, el alma no es algo diferente del cuerpo. Podríamos decir que es una de sus dimensiones. La dimensión del alma es lo que nos permite pensar la distinción entre materia, cuerpo, por un lado y masa, por el otro. Justamente el alma es la actualidad del cuerpo, es lo que hace que el cuerpo sea un cuerpo, y lo es en tanto *expeausition*. A diferencia de la piedra, según Heidegger, el cuerpo no sólo es masa que yace indiferente, sino que está expuesto y abierto a los otros cuerpos, y el alma es el sentido mismo de esa apertura, la capacidad de los toques. Podemos decir que es la "vitalidad" misma del cuerpo en la medida en la que es el dinamismo mismo de la materia en su singularidad plural. El materialismo diferencial del que hemos estado hablando, ese que define al ser como singular plural, hace de los cuerpos, de la materia, algo que jamás puede ser estático (como vimos al hablar de principio de indeterminación). Todo cuerpo está siempre dado *à soi*, "a sí", y solo en la medida en que él mismo es pluralidad, apertura y desdoblamiento. El alma es la proliferación de esta condición a través de toda la extensión de la superficie del cuerpo, de su piel, es su apertura, su vida, su relacionalidad, y solo en esa medida se distancia de la masa quieta, unitaria e "independiente". Se trata del mismo cuerpo "virtualizado", desdoblado, indeterminado, infinitamente pluralizado. Es el cuerpo que por su propia naturaleza se resiste a ser "simple" y "unitario", y prolifera desdoblándose en el espacio, espaciándose en sus toques. En el marco conceptual que estamos trabajando, el cuerpo como masa es una imposibilidad material; pero, esa masa, es el producto constante de nuestro pensamiento que siempre busca identidades y apropiaciones estables. Rehabilitar el concepto de alma es rehabilitar el concepto de cuerpo, es rescatarlo de su reducción a ser mera masa, mero

hecho insignificante. Es rescatarlo del reduccionismo fisicalista, contracara del dualismo moderno.

Podemos entonces decir que todo cuerpo, en cuanto cuerpo, tiene un “alma”, porque él mismo es plural, se difiere a sí mismo en cada contacto. Nancy específicamente nos dice que “El alma no es específicamente humana, si bien el alma humana tiene sus caracteres propios (Nancy 2003a: 99). El alma es co-extensiva a todo lo que es cuerpo, y no solo está vinculada al pensamiento consciente. El alma no es otro cuerpo “espiritual”, no es un “otro cuerpo vaporoso” (Nancy 2003a: 98), como muchas veces ha sido representada. Se trata del cuerpo mismo en su propia dinámica, es la realidad de sus virtuales relaciones, con otros y consigo mismo. La dinámica de la que estamos hablando no es otra que la del toque, del desdoblamiento, la de la intrusión. Toda *re-flexión*, en la que el cuerpo quiere sentirse a sí mismo es un toque, un desdoblamiento y una intrusión. En la reflexión yo mismo me toco como un extraño, invado una intimidad que no estaba ahí sino hasta que intenté tocarla y que se me aparece como la solidez impenetrable de la materia misma. En la reflexión me acaricio, discurro por superficies de mi propio ser, haciéndoles lugar. No es tan diferente de tocar a otro. En ese toque me hago pesaje, peso con-migo, me abro a mí mismo, me desplazo. “El alma es la diferencia del cuerpo consigo mismo, la relación exterior que un cuerpo es para sí mismo (...) El alma es la diferencia consigo que constituye el cuerpo” (Nancy 2003a: 98-99) Se debe remarcar el hecho de que no es lo mismo decir que el alma es “diferente” del cuerpo que decir que es “la diferencia consigo mismo del cuerpo”. El alma es el “diferir” del cuerpo. No es que el cuerpo mismo produzca un alma, ni que el alma sea una “función” del cuerpo, una “propiedad emergente”; es que el cuerpo se difiere y se toca a sí mismo, prolifera en su pluralidad intrínseca. Ciertamente las palabras “afuera” y “adentro” nos pueden llevar a equívocos y por esa razón debemos pensarlas siempre en el marco de la *transinmanencia*. “El alma es el estar fuera de un cuerpo, y en ese estar fuera es donde tiene su interior” (Nancy 2003a: 102). El alma es el cuerpo que se toca como “desde afuera”, justamente resaltando el hecho de que no hay una transparencia inmanente del sujeto mismo que se toca. No obstante, ese diferir se da “desde su interior” porque no es necesario que el “toque” venga de otro cuerpo, es la pluralidad propia del cuerpo la que genera la proliferación (Nancy: 2003a: 101)

El alma es la forma de un cuerpo. Hace falta comprender que la forma no es un exterior con relación a un interior. ¿Qué sería un cuerpo sin forma? Lo anunciaba hace un

momento: sería una masa, una sustancia pura. La forma de un cuerpo es antes que nada el cuerpo mismo. Si hay un cuerpo, hay una forma — e incluso esto está mal dicho, porque este verbo haber nos hace pensar en cierta exterioridad de la forma en relación con el cuerpo. El cuerpo es la forma. (...) La forma de un cuerpo es el cuerpo mismo, en tanto que él no es masa, ni masa informe, ni pura puntualidad. Sin querer provocar, diría que un cuerpo, en tanto que él es una forma, es lo que no es ni mierda ni espíritu. (Nancy 2003a: 100)

Nancy intenta profundizar en la idea aristotélica del alma como forma del cuerpo. Naturalmente la ontología que está proponiendo no es hilemórfica, sin embargo, para este pensamiento radical necesita emplear el lenguaje filosófico que tiene disponible. El “cuerpo” del pensamiento moderno que es inerte e “insignificante”, ese sería un cuerpo “sin forma”, una mera “masa”: como la *res extensa* cartesiana, que solo era el resultado cuantificado de las magnitudes primarias de los cuerpos extendidos en el plano cartesiano; una masa de “extensión” en donde solo cabían las diferencias numéricas. “Forma”, es acá, el resultado de la singularización, pero que no anula la pluralidad, sino que la conserva. Y, esa conservación se da porque al singularizar el cuerpo también singulariza los extremos de esa “piel” que puede entrar en contacto con otras pieles. Aunque una persona pueda ser tocada por su ropa y por su amante, y aunque ambos toques impliquen pliegues y repliegues en los frentes de la piel, la singularidad de ese cuerpo determina una mayor sensibilidad —o reactividad— a un tacto o a otro. En la reacción química que trajimos como ejemplo más arriba, los iones de hidrógeno, en esa singularidad momentánea, querían tocar electrones para estabilizarse. Una vez que lo tomaron de los enlaces del aluminio, dejaron de ser tan “sensibles”, y quisieron tocarse entre ellos —ahora átomos de hidrógeno— para enlazarse y formar gas hidrógeno. Cada instancia de esos cuerpos, toma una “forma” concreta que determina su “sensibilidad” a unos cuerpos más que a otros. Gracias a eso no tenemos pura “masa”, ni un flujo interminablemente caótico, sino un “mundo de los cuerpos” que se relacionan con toques locales. Esa es una manera de interpretar el alma como sintiencia, y al mismo tiempo como “forma”.

¿A qué se refiere Nancy al decir que el cuerpo no es mierda ni espíritu? El cuerpo es articulación: articulación en el sentir, en el tocar. En una gran metáfora, con el cuerpo humano nos indica que esta articulación produce restos: excreciones y éstas serían mierda o espíritu: la masa inerte, o el significativo puro del cuerpo, la *egoidad* del *ego*. Es interesante que Nancy señale que el cuerpo, siendo cuerpo repele y expulsa. Esa es la condición propia de su ser diferencial. El cuerpo es *différance*, es el diferir mismo, y por ello, no es la excreción, sino el movimiento, la articulación, que produce esas excreciones.

“Forma del cuerpo, eso no quiere decir forma de una materia que sería cuerpo, de una materia que sería exterior a la forma –eso no sería otra cosa que el excremento–” (Nancy 2003a: 99). El dualismo produce esos excrementos, y esos espíritus, solo conocen de ellos, porque el cuerpo, en su ser diferencial siempre se escapa a todo intento de identificarlo con esos restos.

La metafísica dualista ha tomado a estas excreciones como las sustancias, y el cuerpo mismo ha permanecido oculto, confundido y enterrado en ellas. Sería tanto como confundir al dinosaurio con sus huellas fosilizadas o sus coprolitos, pero así ha sido para nosotros. Nuestro pensamiento se ha concentrado en nuestros rastros, y ha perdido de vista el acto mismo del cuerpo que las produce. El alma es el cuerpo mismo en acto, y “acto” debe leerse con toda su potencia dinámica. Esta forma que “actualiza” al cuerpo, lo hace a través de su sintiencia. El cuerpo se actualiza, se da forma a través de los toques. Su forma no es estática en el mismo sentido que él no es estático, no hay instante en que no esté *ex-sistiendo* en relación con otros. Incluso hemos visto como esa alteridad puede emerger de su propio ser. El cuerpo *expeausé* siente, toca y es tocado, aun cuando no se toca a sí mismo en la reflexión, se constituye sintiente, el cuerpo es materia sintiente, es decir *expeausée*.

El alma se encuentra extendida por toda la piel del cuerpo, de forma que “el alma es extensa”. En tanto forma el cuerpo es la actividad misma de sentir y tocar (lo que incluye el pensamiento, o la nutrición; y, ¿por qué no?, las interacciones químicas y físicas). El alma es la constitución de los cuerpos como pieles abiertas a los contactos. La forma, también es lo que establece los límites de lo que es o no es un cuerpo. Como vimos con la piel, esta función es vital, porque el cuerpo se define por sus contornos. El cuerpo necesita una forma para *ex-sistir* como cuerpo, porque esa es su definición. *Negar el alma es negar la piel, y así es negar al cuerpo*.

Como una de las claves de este trabajo hemos explorado cómo la sensibilidad ha sido un resto irreductible que desafía tanto el dualismo estricto como el reduccionismo fisicalista. Los sentidos han funcionado siempre como un “espacio intermedio”, un lugar de mediación entre alma y cuerpo que, en su intento de ser pensado como una sustancia – como “*pneuma*”– ha terminado por ser asimilado a excrecencias de materia o el espíritu. Hemos querido asignarles lugares bien definidos, sin reconocer que su naturaleza radica

precisamente en el “espaciamiento”, en la diferencia en acto. En ese afán hemos perdido de vista el cuerpo en su dinamismo relacional, su ser diferencial, su apertura.

Al hacer esto, hemos reducido el espíritu a una función exclusiva de lo humano: a la razón, al *logos*, a la capacidad de producir sentido. Hemos decretado que solo el ser humano puede configurar mundo, y con ello hemos dejado fuera a los animales, a las piedras, a todo aquello que no participa de este horizonte simbólico, condenándolo a la inercia, a la mera masa, al cadáver. Pero el alma no es el espíritu, y todo cuerpo, en tanto cuerpo, se relaciona, afecta y es afectado, se expone y es expuesto. A lo largo de estas páginas hemos dado muchos ejemplos de esto. Aunque en distintas formas y registros, todos los cuerpos tocan y son tocados, en esa apertura al contacto, en esa interacción, se despliega algo que podríamos llamar alma. Pero no un “alma” como substancia metafísica, consciente, pensante u organizada simbólicamente, sino como el modo en que la materia interactúa, se diferencia y se transforma, siempre en relación con lo demás.

El reduccionismo fisicalista y el pensamiento mecanicista han pretendido desterrar al alma de su discurso, reemplazándola por un mundo de masas y cadáveres, mecanismos ciegos sin posibilidad de sentido. Pero el espíritu ha regresado siempre bajo distintos nombres –“razón”, “sujeto”, “*Dasein*”– intentando ordenar, estructurar y dotar de sentido a aquello que el fisicalismo había dejado sin significado. Sin embargo, aun cuando el espíritu se encarna, sigue siendo espíritu, sigue funcionando como un (*cuerpo*) *significante*.

Para pensar más allá de estas dicotomías, Nancy propuso que toda ontología es una la ontología de los cuerpos (2023a: 15). Y lo que la ontología debe pensar no es una sustancia estable sino la *ex-sistencia*, *el estar fuera de sí*, *el aparecer en el mundo a través del contacto y la exposición*. En este proceso, el marco del materialismo diferencial se vuelve crucial, pues solo desde la *différance* es posible concebir el cuerpo como singular-plural, como una instancia de sentido que nunca se clausura, sino que se despliega en relación. Recuperamos así aquello que nunca dejó de darnos pistas: el cuerpo mismo que clamaba por mostrarse, por revelar su forma sensible. En esa sensibilidad, finalmente encontramos el alma.

Conclusiones:

A través del diálogo con Jean-Luc Nancy, se ha propuesto una ontología de lo sensible que desafía los dualismos tradicionales del pensamiento occidental, particularmente la oposición entre lo que es corporal o material y el espacio del sentido. Ya sea que nos situemos ante el dualismo cartesiano o frente al dualismo sutil y antropocéntrico detectado en la fenomenología, encontramos que en ambos casos persiste una serie de relaciones inabordables desde ese marco conceptual. Con Nancy, establecemos la posibilidad de un horizonte ontológico que rompe definitivamente con la herencia dualista. Pero esto solo se logra al abrazar una metafísica del ser-singular-plural. En ella, no solo el sentido es un acontecimiento, sino que también lo son el cuerpo y la materia misma.

A este marco lo hemos llamado “*materialismo diferencial*”, porque consiste en pensar la materia más allá del esquema de las identidades fijas, reconociendo su relacionalidad, su apertura y su diferencia en acto. No se trata de preguntar por entidades cerradas, sino de comprender el cuerpo como algo siempre abierto, expuesto y en constante diferir. Los cuerpos no pueden constituirse sin, al mismo tiempo, abrir grietas de diferencia. Así, los conceptos mismos de materia y espacio se transforman radicalmente, y cada contacto o relación modifica singular-pluralmente tanto a los cuerpos como al mundo. Lo decisivo es que esas relaciones no necesitan ser conscientes ni humanas para ser reales y productoras de sentido.

Desde el inicio hemos seguido la huella de los sentidos como la pista que ha desafiado, de manera persistente, los grandes esquemas filosóficos cuyos marcos han sido fundamentalmente trascendentalistas, representacionistas o dualistas. Ya en la Antigüedad, la necesidad de incluir el *pneuma* –ese principio intermedio entre cuerpo y alma en Aristóteles y Ficino– entre el cuerpo y el alma, revelaba la dificultad de pensar la unión de lo sensible y lo inteligible, pero también de imaginarnos su separación radical. Aunque a menudo se intentó reducir esta instancia mediadora a una “substancia sutil” o se la vinculó con la magia y la cosmología, el hecho mismo de que hubiera sido necesario postularla mostraba que la experiencia sensible constituía un resto inasimilable, algo que no podía eliminarse de la reflexión.

Con la modernidad cartesiana, el problema se volvió más agudo. Descartes, pese ser el autor del marco filosófico para el dualismo más radical, reconoció que, en los sentidos, se ponía de manifiesto algo que no encajaba en la separación radical que propuso. Su correspondencia con Isabel de Bohemia deja claro que la vivencia sensible no podía ser acomodada sin fricciones en el modelo de la *res cogitans* y la *res extensa*. El intento de localizar la mediación en la glándula pineal revela tanto el esfuerzo como la imposibilidad de integrar lo sensible a un sistema estrictamente mecanicista. Si bien en el primer capítulo concluimos que Descartes fue muy consciente del reto que los sentidos planteaban al problema de la unión del alma y el cuerpo, también nos ha sido claro que el lenguaje filosófico que desarrolla será clave en el abismo que se abrirá entre *res extensa* y la *res cogitans*. Finalmente fueron pensadores como Locke o Comte quienes, al querer borrar el lenguaje metafísico, terminarían transparentando a la *res cogitans* hasta hacerla desaparecer. El monismo fisicalista no es opuesto al dualismo cartesiano, es un legítimo heredero de su metafísica.

El paso a los fisicalismos reduccionistas y al positivismo pretendió eliminar definitivamente el problema, decretando que la referencia al alma o al espíritu era innecesaria en un mundo de masas y mecanismos ciegos. Sin embargo, el precio de esta clausura fue la reducción del cuerpo a cadáver, a pura materia inerte. El conductismo y el positivismo llevaron al extremo esta operación: eliminaron el vocabulario de la primera persona y declararon irrelevantes los *qualia* o las vivencias subjetivas. Pero, como mostramos, esta operación nunca logró ser completa. La vieja *psyché* reapareció bajo distintos nombres —razón, sujeto, Dasein— para suplir el vacío de sentido dejado por el reduccionismo. Cada vez que se la intentó desterrar, regresó en nuevas formas conceptuales, revelando que el problema seguía latente.

El pensamiento fenomenológico, especialmente con Husserl, retomará la pista de los sentidos, y de su capacidad de “hacer sentido”, para desde ahí, reubicar a la *res cogitans* como algo encarnado y situado. Estamos ante un verdadero giro metafísico que implica también la necesidad de una nueva forma de pensar. No conoce una mente desde un no-lugar, sino que el sujeto es siempre encarnado y ese cuerpo es plenamente manifiesto en cada acceso que ese sujeto tiene al mundo. No hay un conocer que no sea un acto del cuerpo, no hay un percibir en donde no se esté poniendo en juego y haciendo patente el cuerpo que percibe. Es a través de este sujeto encarnado, de la unidad psicofísica, que el

mundo puede hacerse presente, y ya no como “cosa en sí”, ni como “mero fenómeno”, sino como mundo de la vida, como la “cosa misma” que solo puede darse donde puede ser recibida. El concepto de *mundo de la vida* reveló que todo conocimiento científico se apoya en la experiencia precientífica del cuerpo, que nos abre al mundo antes de cualquier representación abstracta. Con ello, la fenomenología reinstaló el cuerpo y la sensibilidad como condiciones de posibilidad del sentido.

Sin embargo, también advertimos los límites de este marco: aunque superó el dualismo cartesiano, se mantuvo un sesgo antropocéntrico. Heidegger, en *Conceptos fundamentales de la metafísica*, radicalizó este sesgo con su tesis de que solo el hombre configura mundo, mientras el animal es pobre de mundo y la piedra no tiene mundo. A través de ese estudio notamos que el concepto de mundo para Heidegger solo puede considerarse en su plenitud desde la perspectiva de un sujeto pensante: un *Dasein*. Se habría superado el dualismo cartesiano, pero estaría emergiendo otro por el cual el universo de los cuerpos se dividiría entre aquellos que pueden “configurar mundo” y aquellos que no. Consideramos que se estaría creando una nueva forma de dualismo que no permite comprender la patente complejidad de las relaciones entre los cuerpos que son notorios a nuestro alrededor. El pensamiento fenomenológico es un gran avance en la manera en la que abordamos los problemas del cuerpo y del sentido, pero aún termina adoleciendo de una mirada demasiado centrada en el ser humano y su particular forma de habitar el mundo.

Es en este punto donde Jean-Luc Nancy nos ha ofrecido un giro decisivo. Con su noción de ser singular-plural, Nancy desplaza el foco desde la subjetividad a la exposición – *expeausition*– misma de los cuerpos. Ser no es una sustancia aislada ni un sujeto fundante, sino coexistencia, contacto, límite compartido. El cuerpo humano deja de ser el paradigma del sentido, para convertirse en un caso dentro de un marco ontológico más amplio en el que todo cuerpo es ya relación. De ahí que hablemos de un materialismo diferencial: un pensar que asume que los cuerpos no son identidades cerradas, sino aperturas que se constituyen en y por la diferencia. Cada contacto, cada roce, cada espaciamento modifica singular-pluralmente tanto al cuerpo como al mundo.

En esta perspectiva, los sentidos recuperan su papel central. No como instrumentos de un sujeto consciente, sino como la manifestación misma de la apertura material al contacto. En particular, el tacto se vuelve paradigmático: ser cuerpo es siempre estar expuesto a ser

tocado y a tocar, a ser afectado y a afectar. El alma, entonces, puede ser repensada no como substancia metafísica, sino como el nombre de esa potencia relacional de la materia sensible.

Finalmente, frente a las tradiciones que defenestraron el concepto de alma como vestigio metafísico, proponemos su rehabilitación en una clave relacional. El alma ya no designa una substancia inmortal o una conciencia separada, sino el modo en que la materia misma se abre interactúa y se transforma en la red de relaciones. El alma es extensa, porque es el ser diferencial del cuerpo mismo, es una dimensión de éste, es la apertura a los contactos que se extiende en cada rincón de la piel. De este modo, podemos pensar que todos los cuerpos —humanos, animales, vegetales, minerales— participan de esa dimensión: todos son tocantes y tocados, todos se afectan y son afectados. Esta propuesta no implica ningún retorno al dualismo. Por el contrario, se inscribe en el marco del materialismo diferencial: alma y cuerpo ya no son dos entidades distintas, sino nombres para la misma dinámica de exposición y sentido.

La conclusión de esta investigación es clara: el problema del cuerpo no se resuelve ni en el dualismo ni en el fisicalismo. Ambos marcos, aunque en apariencia opuestos, son herederos de la misma metafísica de la substancia que busca entidades fijas y autosuficientes. Solo una ontología relacional de la materia sensible —como la propuesta por Nancy— permite pensar el cuerpo en su verdadera condición: la de apertura, contacto y singularidad plural. Los sentidos han sido la pista que nunca dejamos de seguir. Desde el pneuma aristotélico hasta el materialismo diferencial, ellos han mostrado que el cuerpo no se deja reducir a objeto ni a mero mecanismo. La sensibilidad revela la potencia misma de la materia para hacer lugar al sentido. En este marco, la noción de alma puede ser rehabilitada como el nombre de esa potencia relacional irreductible. No una substancia, sino la condición misma de que haya mundo, de que cada cuerpo esté siempre ya abierto a los demás. Tal vez —como sugiere Candiloro— incluso nuestro *logos* encierre una pobreza de mundo. Pero es precisamente en ese límite donde el cuerpo se manifiesta como *expeausition*, como ser-con, como contacto. Allí donde se toca y es tocado, allí donde se inaugura cada lugar, el alma se revela como la potencia misma de la sensibilidad.

Bibliografía:

Bibliografía primaria:

Obra de Jean-Luc Nancy:

NANCY, Jean-Luc

- 2002 *Un pensamiento finito*. Traducción de Juan Carlos Moreno Romo. Barcelona: Anthropos.
- 2003a *Corpus*. Traducción de Patricio Bulnes. Madrid: Arena Libros.
- 2003b *El sentido del mundo*. Traducción de Jorge Manuel Casas. Buenos Aires: La Marca.
- 2006 *Ser singular plural*. Traducción de Antonio Tudela Sancho. Madrid: Arena Libros.
- 2007 *El intruso*. Traducción de Margarita Martínez. Buenos Aires: Amorroutu.
- 2011 *58 indicios sobre el cuerpo, Extensión del alma*. Traducción de Daniel Álvaro. Buenos Aires: La Cebra.
- 2013 *Archivada. Del sintiente y del sentido*. Traducción de Valentina Bulo. Buenos Aires: Quadrata de Incunable.
- 2014 *¿Un sujeto?* Traducción de L. Felipe Alarcón. Buenos Aires: La Cebra.

NANCY, Jean-Luc; et al.

- 2016 *Dar piel*. Quito: Trashumante.

Otra bibliografía primaria:

ÁLVARO, Daniel

- 2009 “Comunidad de los cuerpos”. En Cragolini, M. B. (comp.), *Extrañas comunidades: la impronta nietzscheana en el debate contemporáneo* (pp. 97–116). Buenos Aires: Ediciones La Cebra. Consulta: 13 de enero de 2023. https://www.academia.edu/8472753/Comunidad_de_los_cuerpos
- 2019 “Apuntes sobre la ontología relacional de Jean-Luc Nancy”. *Castalia. Revista de Psicología de la Academia*, (32), pp. 35–49. Consulta: 11 de enero de 2023. <https://revistas.academia.cl/index.php/castalia/article/view/1335>

BARROSO RAMOS, Moisés

- 2001 “Cerrar la brecha. Escrito: J.-L. Nancy, el cuerpo, el tacto”. *Laguna: Revista de Filosofía*. España, número 9, pp. 220-223.

BULO VARGAS, Valentina

- 2016 “Materialidad de los cuerpos y las formas desde el desvío”. *Revista Latinoamericana del Colegio Internacional de Filosofía N. °1*. Valparaíso: Colegio Internacional de Filosofía, pp. 33-43. Consulta: 22 de abril de 2023. <https://revistalatinoamericana-ciph.org/wp-content/uploads/2016/11/Bulo-RCIF1.pdf>
- 2019 “Desde el cuerpo a la materialidad. Contribuciones de Jean-Luc Nancy”. *Revista de Filosofía*. Santiago de Chile, volumen 76, número 2, pp. 29-37. Consulta: 21 de abril de 2023. https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-43602019000200029

DERRIDA, Jacques

- 1994 *Márgenes de la filosofía*. Traducción de Carmen González Marín. Madrid: Ediciones Cátedra.
- 2000 *El tocar, Jean-Luc Nancy*. Traducción de Irene Agoff. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

GÓMEZ URRA, Sebastián

- 2008 *Ecce Corpus: La exposición del cuerpo, de Nietzsche a Jean-Luc Nancy*. Informe de Seminario: “Lecturas contemporáneas del pensamiento de Nietzsche” para optar al grado de Licenciado en Filosofía. Profesor guía: Raúl Villarroel Soto. Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, Departamento de Filosofía. Enero 2008. Santiago, Chile

POTESTÀ, Andrea

- 2013 *El origen del sentido: Husserl, Heidegger, Derrida*. Santiago de Chile: Ediciones Metales Pesados.

Bibliografía secundaria:

AGAMBEN, Giorgio

- 1989 *Idea de la prosa*. Traducción de Laura Silviani. Barcelona: Ediciones Península.

2006 *Lo abierto. El hombre y el animal*. Traducción de Flavia Costa y Edgardo Castro. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

AGUILAR, María Teresa

2010 “Descartes y el cuerpo máquina”. *Pensamiento. Revista De Investigación E Información Filosófica*. Volumen 66 (249 S. Esp), pp. 755-770. Consulta: 25 de septiembre del 2017.
<https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/view/2491>

ARNAU, Juan

2005 *La palabra frente al vacío: Filosofía de Nagarjuna*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

ARISTÓTELES

1994 *Metafísica*. Traducción de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos.

1995 *Física*. Traducción de Guillermo R. De Echeandía. Madrid: Gredos.

2003 *Acerca del alma (De Anima)*. Traducción de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos.

BASCHET, Jérôme

2000 “Âme et corps dans l’occident médiéval: Une dualité dynamique, entre pluralité et dualisme”. *Archives des sciences sociales des religions*. Paris, año 45, número 112, pp. 5-29. Consulta: 22 de abril de 2023.
<https://journals.openedition.org/assr/20243?lang=es#quotation>

CANDILORO, Hernán

2012 “Pobreza, vida y animalidad en el pensamiento de Heidegger”. *Areté: Revista PUCP*. Lima, Volumen XXIV, número 2, pp. 263-287. Consulta: 21 de abril de 2023.
<https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/arete/article/view/3778/pdf>

CEREZO, María

2003 “Isomorfismo y proyección en el *Tractatus*”. En ACERO FERNÁNDEZ, Juan José; FLORES H., Luis; FLÓREZ FLÓREZ, Alfonso (editores). *Viejos y nuevos pensamientos: ensayos sobre la filosofía de Wittgenstein*. Granada: Comares, pp. 31–51. Consulta: 21 de abril de 2023.
<https://webs.um.es/mmcerezo/IsomorfismoProyeccion3.pdf>

CHALMERS, David

1999 *La mente consciente: En busca de una teoría fundamental*. Traducción de José A. Álvarez. Barcelona: Gedisa.

COMTE, Auguste

1980 *Discurso sobre el espíritu positivo*. Traducción de Julián Marías. Madrid: Alianza Editorial.

CULIANU, Ioan P.

1999 *Eros y magia en el renacimiento*. Traducción de Neus Clavera y Hélène Rufat. Madrid: Siruela.

DE LA VILLA, Rocío

2001 “Ficino y la sensibilidad cultural de su tiempo: Estudio introductorio al *De Amore* de Marsilio Ficino”. *De Amore, comentario a ‘el Banquete’ de Platón*. Traducción de Rocío de la Villa Ardura. Madrid: Tecnos, pp. XI-XLIV.

DELEUZE, Gilles y Félix GUATTARI

2002 *Mil mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia*. Traducción de José Vásquez Pérez. Valencia: Pre-Textos.

DESCARTES, René

1902 *Ouvres de Descartes. Vol. 6. Discours de la Méthode & Essais*. Paris: Lèopold Cerf. Consulta: 25 de Agosto de 2023.
<https://archive.org/details/oeuvresdedescar06desc>

2002 *Los principios de la Filosofía*. Traducción de Guillermo Quintas. Madrid: Alianza Editorial.

2011 *René Descartes, Obras*. Madrid: Gredos.

DŌGEN

2011 “Zen as Practicing Enlightenment”. *Japanese Philosophy. A Sourcebook*. HEISIG, James W.; KASULIS, Thomas P.; MARALDO, John C. (eds.). Honolulu: University of Hawai‘i Press, pp. 141–162.

DUSSEL, Enrique

1975 *El humanismo helénico*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.

FERRANDO, Francesca

2021 “El cuerpo”. *Next: imaginar el postpresente. Filosofía, arte y tecnología en la cultura digital*. VALDIVIESO Humberto y Lorena ROJAS (editores). Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, pp. 37-54.

FICINO, Marsilio

2001 *De Amore, comentario a ‘el Banquete’ de Platón*. Traducción de Rocío de la Villa Ardura. Madrid: Tecnos.

FREUDENTHAL, Gad.

1995 *Aristotle’s Theory of Material Substance: Heat and Pneuma, Form and Soul*. Oxford – New York: Clarendon Press – Oxford University Press. Consulta: 10 de mayo de 2025.
https://www.academia.edu/106430102/Gad_Freudenthal_Aristotle_s_Theory_of_Material_Substance_Form_and_Soul_Heat_and_Pneuma_Oxford_Clarendon_Press_1995_

GAOS, José

2010 “La caricia”. *Cuerpo vivido*. En SERRANO DE HARO, Agustín (editor). Madrid: Ediciones Encuentro, pp. 53-86.

GARCÍA NORRO, Juan José

1996 “El problema mente-cerebro: esbozo del estado de la cuestión”. *Diálogo Filosófico*. Madrid, volumen 12, número 34, pp. 4-32. Consulta: 21 de abril de 2023.
<https://www.dialogofilosofico.com/index.php/dialogo/article/view/693/733>

GIBSON, James J.

1974 *La percepción del mundo visual*. Traducción de Enrique L. Revol. Buenos Aires: Ed. Infinito.

GUTHRIE, William Keith Chambers

1994 *Historia de la filosofía griega. Vol. III*. Traducción de Joaquín Rodríguez Feo. Madrid: Gredos.

HEIDEGGER, Martin

2000 “El final de la filosofía y la tarea del pensar”. *Tiempo y Ser*. Traducción de José Luis Molinuevo, Madrid: Tecnos. Consulta: 12 de noviembre de 2023. https://filosofiaencibeles.files.wordpress.com/2012/03/heidegger-el_final_de_la_filosofia.pdf

2007 *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*. Traducción de Joaquín Siria. Madrid: Alianza.

HERRERA, Daniel

- 2010 “Husserl y el mundo de la vida”. *Franciscanum*. Bogotá, volumen LII, número 153, pp. 247-274. Consulta: 15 de junio de 2017.
<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3703031.pdf>.

HUSSERL, Edmund

- s/f *El mundo de la vida*. Traducción de Roberto Walton. (Traducción inédita de una selección de E. Husserl, *Die Lebenswelt, Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution – Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*), Ed. Rochus Sowa, Dordrecht: Springer, 2008 - Husserliana, vol. XXXIX)

- 1962 *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*. Traducción de José Gaos. México DF: Fondo de Cultura Económica.

- 2005 *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica. Libro segundo (Ideas II)*. Traducción de Antonio Ziriión. México DF: Fondo de Cultura Económica.

- 2008 *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Traducción de Julia Iribarne. Buenos Aires: Prometeo.

JAY, Martin

- 2007 *Ojos abatidos: La denigración de la visión en el pensamiento francés del S. XX*. Traducción de Francisco López Martín. Madrid: Akal.

JONAS, Hans

- 2000 “La nobleza de la vista. Una investigación de la fenomenología de los sentidos”. *El principio de vida: hacia una biología filosófica*. Traducción de J. C. Mardomingo Sierra. Madrid: Trotta. pp. 191-216.

KLEIN, Robert

- 1956 “L’imagination comme vêtement de l’âme chez Marsile Ficin et Giordano Bruno”. *Revue de Métaphisique et de morale*. Paris, volumen 61, número 1, pp. 18-39. Consulta: 20 de mayo de 2017.
<https://www.jstor.org/stable/40899956>

KREBS, Victor

- 2002 “El cuerpo sutil del lenguaje y el sentido perdido de la filosofía”. *Areté: Revista PUCP*. Lima, volumen XIV, número 1, pp. 41-54. Consulta: 13 de mayo de 2018.
<https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/arete/article/view/175>

KREBS, Victor y Richard FRANKEL

2022 *Human virtuality and digital life*. Nueva York: Routledge.

LAPLACE, Pierre-Simon

1989 *Ensayo filosófico sobre las probabilidades*. Madrid: Alianza.

LEONE, Massimo

2021 “El rostro aumentado. Trayectorias tecnológicas de lo falso”. En VALDIVIESO Humberto y Lorena ROJAS (editores). *Next: imaginar el postpresente. Filosofía, arte y tecnología en la cultura digital*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, pp. 55-76. Consulta: 22 de junio de 2023. <https://iris.unito.it/retrieve/e27ce433-8097-2581-e053-d805fe0acbaa/Massimo%20LEONE%202021%20-%20El%20rostro%20aumentado%20-%20PDF%20editoriale.pdf>

LOCKE, John

2005 *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Traducción de Edmundo O’Gorman. México DF: Fondo de Cultura Económica.

NATHAN, Elia

1978 “En torno al concepto de substancia en Locke”. *Dianoia*. México DF, volumen 24, número 24, pp. 80-97

NIETZSCHE, Friedrich

2011 *Obras completas Vol. I. Escritos de Juventud*. Diego Sánchez Meca (editor). Madrid: Tecnos.

2016 *Obras completas Vol. IV. Escritos de Madurez II y complementos a la edición*. Diego Sánchez Meca (editor). Madrid: Tecnos.

MONDOLFO, Rodolfo

2007 *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*. Traducción de Oberdan Caletti. México DF: Siglo XXI.

ORTEGA Y GASSET, José

1968 *Meditación sobre la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*. Madrid: Revista de Occidente.

PARFIT, Derek

1983 *Identidad Personal*. Traducción de Álvaro Rodríguez Tirado. México DF: UNAM.

PLATÓN

1988a *Diálogos III: Fedón, Banquete y Fedro*. Madrid: Gredos.

1988b *Diálogos IV: República*. Madrid: Gredos.

1992 *Diálogos VI: Filebo, Timeo, Critias*. Madrid: Gredos.

PARIKKA, Jussi

2021 *Una geología de los medios*. Traducción de Maximiliano Gonnet. Buenos Aires: Caja negra

PARMÉNIDES

1981 “Fragmentos”. *Los filósofos presocráticos I*. Traducción de Conrado Eggers y Victoria E. Juliá. Madrid: Gredos.

RAMIREZ COBIÁN, Mario Teodoro

2014 “Pensar desde el cuerpo: De Merleau-Ponty a Jean-Luc Nancy y el nuevo realismo”. *Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*. Barranquilla, número 21, pp. 221-236. Consulta: 22 de junio de 2018. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=85430922012>

SAN MARTÍN, Javier

2008 *La fenomenología de Husserl como una utopía de la razón*. Madrid: Biblioteca Nueva.

2010 “El contenido del cuerpo”. *Investigaciones Fenomenológicas*. España, volumen monográfico 2: Cuerpo y alteridad, pp. 169-188. Consulta: 15 de junio de 2017. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4846484>

HISAMATSU, Shin'ichi

2011 “Oriental Nothingness”. *Japanese Philosophy. A Sourcebook*. HEISIG, James W.; KASULIS, Thomas P.; MARALDO, John C. (eds.). Honolulu: University of Hawai'i Press, pp. 221–226.

TAYLOR, Charles

2006 *Las fuentes del yo: La construcción de la identidad moderna*. Traducción de Ana Lizón. Barcelona: Paidós.

WESTFALL, Richard

1980 *La construcción de la ciencia moderna. Mecanismos y mecánica.*
Traducción de Ramón Jasana Ferrer. Barcelona: Labor.

WITTGENSTEIN, Ludwig

2009 *Tractatus lógico-philosophicus, Investigaciones Filosóficas, Sobre la Certeza.* Traducción de Jacobo Muñoz Veiga e Isidoro Reguera Pérez; Alfonso García y Carlos Ulises Moulines; Josep Lluís Prades y Vicent Raga. Madrid: Gredos.

Bibliografía complementaria:

BARAD, Karen

2007 *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning.* Durham, NC: Duke University Press.

GALINDO TIXAIRE, Alberto.

2007 “Einstein: espacio-tiempo y energía. Relato de una revolución inacabada”. *Revista de la Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales (España)*, vol. 101, nº 1, pp. 149–160. Consulta 13 de diciembre de 2023. <https://rac.es/ficheros/doc/00608.pdf>

GASTELUMENDI, Eduardo

2003 *El reino fuera del yo, del ello. Psicoanálisis y Ayahuasca.* Lima: Biblioteca Peruana de Psicoanálisis.

HARARI, Yuval Noah

2014 *Sapiens: De animales a dioses.* Traducción de Joan Domènec Ros. Barcelona: Debate.

HAWKING, Stephen

2005 “¿Juega Dios a los dados?” *Cultura científica y tecnológica. Revista de investigación en ingeniería e innovación tecnológica. Ciudad Juárez, año 2, número 10*, pp. 29-35. Consulta: 12 de noviembre de 2023. <https://erevistas.uacj.mx/ojs/index.php/culcyt/article/view/550>

KAHNEMAN, Daniel

2011 *Pensar rápido, pensar despacio*. Traducción de Joaquín Chamorro Mielke. México D. F.: Debate.

RIVERA DE ROSALES, Jacinto

2017 “Cuerpo y libertad. El experimento neurológico de Libet”. *Pensamiento. Revista De Investigación E Información Filosófica*. Madrid, volumen 72, número 273, Extra (2016/1), pp. 1019-1041. Consulta: 20 de abril de 2023.
<https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/view/7697>

