

Localizando la carne: notas para una fenomenología del cuerpo propio

Locating the flesh: notes for a phenomenology of the own body

Jaime Llorente Cardo*

IES C. de Calatrava

jakobweinendes@gmail.com

DOI: 10.5281/zenodo.8102713

Recibido: 21/07/2022 **Aceptado:** 23/05/2023

Resumen: El presente estudio trata de elucidar algunos aspectos relativos al modo de manifestación del cuerpo propio, adoptando para ello una explícita perspectiva fenomenológica. En este sentido, cabría situar la esencia de la corporalidad en su facultad de localización, pero más esencialmente aun en su capacidad de mitigar la alteridad a la cual el cuerpo se expone originalmente. A partir de esta tesis inicial, se despliegan algunas de las estructuras fundamentales de lo corporal hasta culminar en un examen fenomenológico del cuerpo enfermo.

Abstract: The present work tries to shed some light on certain aspects related to the way of manifestation of the own body, adopting for it an explicit phenomenological point of view. In this regard, it would be possible to place the essence of corporality in its power of localization, but even more particularly in its power to temper that otherness to which the body is originally exposed. Starting from this fundamental thesis, some constitutive structures of the corporal are unfolded to finally finish in a phenomenological analysis of the diseased body.

Palabras clave: Corporalidad, Alteridad, Localización, Resistencia, Deseo.

Keywords: Corporality, Alterity, Location, Resistance, Desire.

* Nacido en Valladolid (España). Licenciado y certificado en suficiencia investigadora por la Universidad de Valladolid (España), Licenciado en Antropología social y cultural por la UNED (España), Licenciado en Humanidades por la Universidad de Castilla-La Mancha (España) y Licenciado en Geografía e Historia por la UNED (España).
Profesor y jefe del Departamento de Filosofía del I.E.S. "C. de Calatrava" (Ciudad Real: España). Funcionario de carrera docente desde 1998.
<https://orcid.org/0000-0002-6285-340-X>

1. Introducción

El problema relativo a la elucidación de estatus ontológico propio de la corporalidad ha formado parte desde bien temprano del acervo propio de la investigación fenomenológica. En el presente estudio trataremos de arrojar luz sobre las estructuras (y temáticas, por tanto) constitutivamente pertenecientes al fenómeno de lo corporal, si bien tal tentativa, lejos de abordar los problemas asociados al cuerpo desde prismas más o menos “tradicionales” tales como la relación mente-cuerpo o “mente-cerebro”, habrá de adoptar el estricto punto de vista fenomenológico conforme al cual de lo que se trata es de poner de relieve los modos fundamentales de manifestación o “fenomenalización” merced a los cuales lo corporal se muestra o aparece en tanto que fenómeno. En particular, esta fenomenología de los modos de patencia propios de la corporalidad trata de “situar” el fenómeno del cuerpo, esto es, de bosquejar las líneas fundamentales de aquello que admitiría ser caracterizado como una “localización topológica de la carne viviente” al modo ya pergeñado por Lévinas en los siguientes términos:

“El lugar, antes de ser un espacio geométrico, antes de ser el ambiente concreto del mundo heideggeriano, es una base. De ahí que el cuerpo sea el advenimiento mismo de la conciencia. No es cosa, de ninguna manera. No sólo porque lo habita un alma, sino porque su ser pertenece al orden del acontecimiento no al del sustantivo. No se pone: es la posición. No se sitúa en un espacio dado previamente -es la irrupción en el ser anónimo del hecho mismo de la localización. No da uno cuenta de este acontecimiento cuando, más allá de la experiencia externa del cuerpo, se insiste en su experiencia interna de la cenestesia” (Lévinas, 2006, p. 89).

Entendiendo, pues, por “carne viviente” aquello que, no perteneciendo a la categoría ontológica de la *res*, de lo “cósico” (no siendo “objeto”) funda, sin embargo, toda posible ubicación entre las cosas y todo virtual trato con ellas. Se trataría de formular, en suma, una posible respuesta a interrogantes tales como: ¿dónde estoy cuando estoy/soy/habito un cuerpo?, ¿en qué medida el “estar” encarnado (en una carne corporal) supone el fundamento de toda localización en general?, ¿hasta qué punto las ubicaciones regionales o particulares derivan, por ramificación o irradiación, de esta inicialmente originaria “posición topológica”? o “cuál es el estatus fenomenológico que adopta el cuerpo “des-localizado” por el fenómeno de la enfermedad?, ¿qué deviene efectivamente tal cuerpo enfermo?

Si de lo que se trata es de elaborar una “topología”, una topología fenomenológica de la corporalidad, ello se debe a que el cuerpo, la “región somática”, es concebida -ya desde el comienzo y como tesis o presupuesto teórico fundamental- en términos de “lugar” en cuyo interior acaecen ciertas donaciones fenomenológicas. Como un “espacio de localización” o “*tópos* del aparecer” en el cual tienen lugar fenómenos de conjunción y disyunción que solamente en su interior resultan posibles y efectivos. El cuerpo propio se fenomenaliza, él mismo pues, como una suerte de “región ontológica”, lo cual propicia que consecuentemente nuestra exploración y cartografiado de tal territorio, a la vez próximo y remoto, haya de cristalizar en la inevitable forma de una “topología”. La “fenomenología del cuerpo” deviene, pues, realmente “topología fenomenológica de la carne”, la cual, a su vez, resulta idéntica a una “localización de la subjetividad encarnada”: a una suerte de *Erörterung* o emplazamiento situacional de la corporalidad viviente. El cuerpo propio admitiría, por tanto, ser caracterizado -de forma aún necesariamente provisoria y liminar- como aquella ubicación topológica en cuyo seno se incardinan eventos de orden fenomenológico exclusivamente propios de él, de forma simultánea a otros acontecimientos de manifestación resultantes del contacto entre tales fenómenos propios y su exposición a la exterioridad del horizonte fenomenológico general (la apertura del mundo).

Este último sería el sentido en el que Husserl o Waldenfels (como tendremos oportunidad de examinar seguidamente) hablan acerca del cuerpo propio en términos de “*Umschlagstelle*”, esto es, de “sitio” y “ubicación” (*Stelle*) de “intercambio” casi “epistolar” (*Umschlag*), es decir, de “relación” recíproca cercana a la que acontece en el caso de una prolongada conexión mediante el mantenimiento de una mutua correspondencia:

“El cuerpo, que nos permite vivir en un mundo, no sirve sólo -como lo denomina Husserl- de «sitio de intercambio y conexión [*Umschlagstelle*]» entre naturaleza y espíritu o bien entre naturaleza y cultura, sino que funciona también como «sitio de intercambio y conexión [*Umschlagstelle*]» entre lo propio y lo extraño, entre la cultura propia y la extraña. Precisamente por ello encontramos lo extraño en lo propio y lo propio en lo extraño, antes de que el comparatismo pusiera en marcha sus comparaciones” (Waldenfels, 2015, p. 279).

También a esta dimensión de sentido abierta por la donación de lo corporal pertenecería la observación husserliana según la cual:

“El sujeto que se constituye como contramiembro de la naturaleza material es (hasta donde 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, 1997, pp. 191-192).

De ahí lo penoso de esa privación en casos de parálisis o esclerotización total o parcial de tales facultades, como tendremos ocasión de ver al proceder al examen fenomenológico del cuerpo enfermo. Ahí, en esa situación, los objetos externos devienen repentinamente autónomos en un peculiar sentido: yo no me encuentro ya en disposición de asirlos, desplazarlos de sus ubicaciones espaciales, de alienarlos de mí mediante el acto del don, la dádiva y el regalo, o simplemente de romperlos arrojándolos al suelo. Ellos se yerguen ya ante mí como entes situados más allá del dominio de alcance de mi “yo puedo” corporal. Y ello sucede análogamente y de modo más inquietante aún en el caso de ese particular y singular “objeto” que es mi propio cuerpo orgánico y extenso-material; vale decir, con ese cuerpo-objeto a mí asignado. Recorramos, pues, ya el itinerario conducente desde la posición inicial de lo corporal a esta experiencia fenomenológica del cuerpo sometido al fenómeno de la enfermedad.

2. La doble dimensión fenomenológica del cuerpo: La resistencia y el deseo

Comencemos asentando la tesis heurística según la cual el cuerpo es el elemento (el medio) del cual se vale aquello que no es espacial ni óptico (aunque sí temporal) para incardinarse e instalarse en el horizonte de un mundo objetivamente dado. Ese “algo” no es, como dice Heidegger en tácita alusión a la “ingenuidad” platónico-cartesiana y también cristiana, “una cosa espiritual puesta luego en un mundo”, sino la subjetividad: la inmanencia encarnada expuesta a la donación de un mundo. El cuerpo se fenomenaliza y aparece, pues, como la instancia que atempera y, en cierto modo, amortigua la inmersión de la subjetividad (de la conciencia en exposición al Ser indeterminado y en “relación” con él) en la alteridad radical de un ámbito que, si bien le es inicial y esencialmente extraño,

constituye su espacio inevitablemente “natural” de ubicación y actuación. La topología de la corporalidad nos conduce, pues, ya inicialmente, a la topologización de aquello (el cuerpo) que se fenomenaliza como raíz última de toda “localización topológica” en general. Un sentido de la apertura propia de lo corporal bien distinto al apuntado por Nancy, para quien:

“Los cuerpos no son lo «pleno», del espacio 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*. El cuerpo-lugar no es ni lleno, ni vacío, no tiene ni fuera, ni dentro, como tampoco tiene partes, totalidad, funciones, o finalidad” (Nancy, 2010, p. 16).¹

Frente a ello, postulamos que el cuerpo es el instrumento investido del poder de conjurar la alteridad del mundo: la constitutiva extrañeza con la cual éste aparece ante la inmanencia subjetiva de modo originario. Así pues, si es cierto, como apunta Santo Tomás y Heidegger cita al comienzo de *Sein und Zeit*, que “*illo quod primo cadit sub apprehensione intellectus est esse cuius includitur in omne ens qui apprehendit*”, entonces el cuerpo es el primer “ente”, el primer “objeto” determinado que capta nuestra intuición. Aquel, pues, que es prioritaria y originalmente incluido en el “Ser” general; aquel en el cual primeramente cristaliza y se “encarna”, antes que en ningún otro, el acontecimiento de la donación de un “haber” en general. El cuerpo es el primer “algo” al que pertenece tal “haber”, tal don del mundo. El primer ente “sustancial” en el que se encarna el simple existir primigenio.

Con ello logramos una primera caracterización o “definición” provisoria de “cuerpo”: el cuerpo (propio) se muestra, se da, se fenomenaliza, como *el primer asidero óntico que la conciencia halla a la hora de hacer inherir en él la aún muda y*

¹ Dado que no podemos abordar aquí tal sentido de la apertura corporal, basten a modo de ilustración las siguientes observaciones de M. T. Ramírez: “De acuerdo con esta concepción [la de Nancy], el «cuerpo» se aparece como la clave de la existencia y el principio de los principios de toda ontología. Nuestro cuerpo es exterioridad, ante todo: espacialidad sin discusión, coexistencia como destino y verdad. Es, a la vez, nuestra manera de comunicarnos con todo lo que existe, con el infinito mismo, que está junto a nosotros. Con el cuerpo, todo llega, todo está, todo es. Nuestro cuerpo es ya cuerpo glorioso, cuerpo místico” (Ramírez Cobián, 2017, p. 55).

vacía existencia originaria; el proto-objeto original en el cual la intuición descubre un existente concreto en general, un existente al cual puede aferrarse y susceptible de oficiar ya a modo de “primer fundamento”. El cuerpo aparece, pues, como hemos indicado, a modo de lenitivo, de elemento amortiguador de la indeterminación ontológica asociada al darse del “mundo” entendido como evento original de apertura y donación, no aún como totalidad o *aggregatum* más o menos ordenadamente dispuesto de existentes determinados (“cosas”, “objetos”). Así lo entiende, según nos parece, Merleau-Ponty cuando escribe:

“la permanencia del propio cuerpo, si la psicología clásica la hubiese analizado, podría conducirla al cuerpo, no ya como objeto del mundo, sino como medio de nuestra comunicación con él; al mundo, no ya como suma de objetos determinados, sino como horizonte latente de nuestra experiencia, presente sin cesar, también él, antes de todo pensamiento determinante” (Merleau-Ponty, 1992, p. 109).

Un sentido acaso análogo al apuntado por Mikel Dufrenne en pasajes como el siguiente:

“no deja de ser un mundo que me es dado con los objetos, y por así decirlo antes que ellos, pues los objetos que mi mirada o mi mano distinguen se destacan sobre una totalidad inagotable de la que no pueden ser radicalmente separados. El fondo es aquello gracias a lo cual se anuncia el mundo como fondo de todos los fondos. La idea cosmológica es vivida como la experiencia, inmediata en toda percepción, del horizonte inmanente a todo objeto real, por el cual este objeto se da como real y accesible al situarse en el mundo. El fondo es la garantía de la forma porque el mundo es la garantía del objeto. Y el objeto que se perfila sobre el mundo, lejos de negarlo, lo llama y lo confirma: es real por el mundo, no solamente porque su silueta se destaca sobre él, sino porque es generado y como alimentado por esta reserva insondable de seres” (Dufrenne, 1982, p. 194).

El cuerpo propio se revela, por tanto, como elemento lenificador y contenedor de una alteridad originaria ante la cual habrá de palidecer y confesar su carácter subsidiario toda alteridad ligada a los objetos que pueblan de manera efectiva el mundo “concreto”.

Pero a cambio de este efecto lenificante, mitigador y modulador de lo desmesurado e ilimitado (de lo primeramente “otro”), el cuerpo aporta un decisivo rasgo perteneciente a su naturaleza más íntimamente propia: el deseo. El cuerpo es la sede, la raíz y la fuente originaria de todo deseo, de toda voluntad. Y ello hasta el punto de que cuando la fenomenología contemporánea menciona expresiones tales como “yo puedo” o “yo quiero” al postular al cuerpo (sea este un cuerpo “subjetivo-trascendental” o el “cuerpo-objeto” empírico) como “sede central de todas mis voliciones”, se limita a velar la esencia de lo corporal tras una particular variante de eufemismo.² En este punto tendrá eternamente razón Schopenhauer al reconocer desde el comienzo en el cuerpo vivo una conspicua y primigenia “objetivación de la voluntad”: el cuerpo no es sino deseo “solidificado”, reificado, tornado objeto (“ontificado”, podría decirse), encarnado en un ente visible e incardinado en el contexto espaciotemporal de un mundo. Así, el hallazgo del cuerpo propio como primer objeto en el que “incluir” el Ser, en el cual hacer encarnar el evento ontológico del mundo, supone simultáneamente el hecho de que esta recién descubierta corporalidad pueda ya actuar sobre el mundo y dejarse, inversamente, afectar por él. Pero no es ya el “mundo” en el sentido ontológico de apertura y donación primera de un “hay” del que hablamos ahora, sino del mundo concreto habitado por existentes concretos (las cosas, los otros, el horizonte de lo sustancialmente dado). Es sobre ese “mundo efectivo”, “real” -el mundo de la “actitud natural”- sobre el que quiere y puede actuar el cuerpo, ya que en absoluto puede hacerlo en el vacío indefinido y delicuescente del “primer mundo” ontológicamente dado, como resulta palmario. El cuerpo pertenece, por tanto, al “mundo” en el sentido que se atribuye a este término en el marco del *natürlichen Weltbegriff* husserliano, es decir, conforme a la caracterización que acerca de él ofrece el propio Husserl, en el sentido de:

² M^a Luz Pintos plantea esta dualidad en los alternativos términos de “cuerpo objetivo” y “cuerpo vivido”: “Existir, estar en el mundo, sólo puede ser gracias al cuerpo. Pero, ¿de qué cuerpo se trata?” No es que haya dos tipos de cuerpos en cada uno de nosotros. En nuestro vivir cotidiano, actuamos como una existencia una e indivisa. Sin embargo, *analíticamente*, sí que podemos contemplar nuestro cuerpo desde ángulos diferentes. Y entonces, *analíticamente*, diremos: una cosa es nuestro cuerpo físico y otra nuestro cuerpo fenoménico; es decir, una cosa es el cuerpo objetivo y otra es el cuerpo vivido, el *mío* propio, el vivido por mí, el que yo vivo desde mí; una cosa es el extracuerpo y otra es el intracuerpo” (Pintos Peñaranda, 2006, p. 130).

“el conjunto unitario [*einheitliche Inbegriff*] o, más aún, como se muestra en una reflexión más ajustada, la totalidad legalmente unitaria [*das gesetzlich einheitliche Ganze*] de todo lo espaciotemporalmente existente y, por tanto, de todo aquello que tiene lugar, extensión y posición en el espacio único o, respectivamente, duración en el tiempo único. Llamamos a esa totalidad *mundo o naturaleza total*” (Husserl 1994, p. 59).

Es, pues, en el contexto de ese ámbito holístico localizado en el espacio y ordenado en el tiempo donde al cuerpo (un ente él mismo localizado, extenso y espaciotemporalmente situado) le es concedida la acción, impuesta la pasión y permitida la trascendencia de su voluntad. Y ello sucede además al margen de toda determinación de carácter “cultural”, “axiológico” o “formativo”, esto es, con independencia de todo factor más o menos “contingente” ligado a avatares de orden “antropológico”. Con anterioridad a toda posible *Bildung*, en suma. Esta cesura es un rasgo esencial que, por lo demás, el propio Husserl reconoce abiertamente:

“no tiene sentido hablar de la posibilidad de que, en el curso de la experiencia, los seres humanos o los animales superiores en el curso de su completa adaptación a la Naturaleza hubieran podido elaborarse de un modo razonable otro concepto legítimo de mundo, como si éste fuese algo contingente para los seres humanos o los animales en la Naturaleza, algo así como los hechos especiales y puestos en general [*allgemeingesetzlichen Fakta*] que abordan las Ciencias de la Naturaleza en sus tratados. Digo que no tiene sentido, pues hemos hablado de los seres humanos y de la Naturaleza, así como de aquello que es posible en la Naturaleza, mas entonces hemos presupuesto la Naturaleza y los seres humanos y con ello lo que hace «posible» en general la Naturaleza, es decir, su sentido: justamente el concepto natural de mundo.” (Husserl, 1994, p. 71).

El hecho de darse una entidad somática tal como el “cuerpo-objeto” empírico, el propio *factum* de la corporalidad, genera ya, como correlato necesario suyo, la noción de “mundo” derivada de la “actitud natural” y en absoluto puede desembocar en otra. La pura facticidad de la donación de una subjetividad encarnada, la mera presencia de ésta tal y como se da, no puede sino ir de consuno con el “concepto natural de mundo” y, por tanto, con el “mundo” tal y como es dado conforme a tal concepto. De este modo, la “dualidad” del cuerpo reproduce paralelamente en cierto modo la “estructura” dúplice de la articulación ontológica

que vertebra la fenomenalización del mundo. Por un lado, donación indeterminada del horizonte del “haber” (del puro “darse”) y, por otro, eclosión del mundo establemente definido por los elementos determinados que lo componen y configuran en forma de orden holístico. Puede legítimamente afirmarse, pues, que el cuerpo, a través de su *existencia*, de su mera presencia, atenúa y “aleja” el embate del “mundo” (en cuanto evento), mientras que, en virtud de su *esencia* (el deseo) se torna instancia ávida de mundanidad, orientada hacia la acción y la pasión concretas en el mundo (esta vez en cuanto Todo “objetivo”, determinado, efectivo).³

De todo lo indicado hasta el momento se desprende el hecho de que la corporalidad supone, en cierto modo sumamente peculiar, una suerte de “respuesta” o “réplica” al darse original del Ser, pero ello en un sentido diametralmente opuesto al postulado por Heidegger en el marco de los *Zollikoner Seminare*. En su tardía y escasamente acertada teoría del cuerpo (bosquejada por última vez apenas cuatro años antes de su muerte), Heidegger, tras advertir de que “no hay propiamente una fenomenología del cuerpo (L) porque el cuerpo (L) no es ningún cuerpo (K)” (Heidegger, 2007, p. 248), es decir, porque la corporalidad viviente (*Leib*) difiere totalmente del cuerpo mundano-material (*Körper*), postula que:

“en toda experiencia de lo corporal (L) a la vista del análisis del Dasein se debe partir de la constitución fundamental del existir humano, es decir, del ser humano como Da-sein, como el existir -en sentido transitivo- de un ámbito del carácter de abierto del mundo; del carácter de abierto, pues, desde el cual en cuya luz interpelan las significatividades de lo que comparece ante el ser humano. Gracias a tal constitución esencial del ser humano, el Da-sein está referido siempre a algo que se le descubre. En su ser referido perceptivo a lo que le interpela desde su apertura-en-el-mundo, el ser humano es, sin embargo, también siempre solicitado a corresponderle en su comportamiento respecto a él, esto es, para responder, de forma

³ En este sentido y en referencia a la fenomenología de Jan Patočka, Renaud Barbaras apunta certeramente que: “la relación originaria del sujeto con el mundo, relación que domina la aprehensión del ente como algo estando en falta (*faisant défaut*), debe ser definida como *Deseo*. Es porque el sujeto, en tanto que sujeto para el mundo, es en su fondo deseo, por lo que no puede relacionarse con el mundo más que en el modo del actuar: el deseo es el motor del movimiento y, por tanto, la condición de posibilidad de la libertad” (Barbaras, 2007, p. 27).

que él toma bajo su protección lo que comparece, ayudándole, en la medida de lo posible, a que despliegue su esencia” (Heidegger 2007, p. 311).

Teniendo, pues, seguramente tan “poco que decir al respecto” en 1972 como en 1927, Heidegger procede, en la primera de las fechas mencionadas, a trasladar al fenómeno de lo corporal, reinjertándola allí con leves adaptaciones, su teoría relativa al carácter “ex-stático” propio de la apertura al Ser que define el modo de ser del *Dasein* en tanto que “lugar” de localización (*Erörterung*) de la “verdad del Ser” (de su patencia). De este modo, el supuesto “pensamiento heideggeriano del cuerpo” no consiste en realidad sino en una adaptación -más o menos forzada- de su teoría del *Ereignis* (entendido como “evento” merced al cual acontece la “mutua pertenencia” o “apropiación recíproca” entre “hombre” y “Ser”) al modo de darse de la corporeidad, tras impregnarla de un cierto sesgo “pragmático” y “utilitario”. Esto y no otra cosa es lo que significan en último término afirmaciones como las siguientes:

“tal cosa [el corresponder conductualmente a la interpelación de las significatividades mundanas] no podría lograrla el ser humano si él sólo consistiera en una percepción «mental», si no fuera él también de naturaleza corporal” (L) ¿Cómo podría ser posible entonces un echar mano, un formar y deformar otros hechos vivos o inanimados, «materiales» que comparecen? Pues bien, todo lo que nombramos nuestra corporalidad (L), hasta la última fibra muscular y hasta la más oculta molécula hormonal, pertenece esencialmente al interior del existir; *no es* pues por principio materia inanimada, sino que es un ámbito de este poder-percibir no objetivable, no visible ópticamente de significatividades de lo que comparece, en lo que consiste todo el *Dasein*” (Heidegger, 2007, pp. 311-312).⁴

Y por supuesto (aquí se muestra la pátina de “practicidad” conferida al *Ereignis*):

⁴ En esta “recusación” de la hipótesis del espíritu desencarnado, Nancy coincide con Heidegger cuando escribe: “Porque sólo un cuerpo puede ser abatido o levantado, porque sólo un cuerpo puede tocar o no tocar. Un espíritu no puede hacer nada de eso. Un «puro espíritu» ofrece solamente el indicador formal y vacío de una presencia enteramente cerrada sobre sí. Un cuerpo abre esta presencia, la presenta, la pone fuera de sí, la aleja de sí misma y por ese hecho la lleva con otros” (Nancy, 2006, pp. 76-77).

“esto corporal se forma de manera que puede ser usado en el trato con lo «material» inanimado y vivo de lo que comparece. Pero al contrario de una herramienta, las esferas corporales del existir no se emancipan del ser humano. Ellas no pueden ser mantenidas por sí en una caja de herramientas. Más bien permanecen regidas por el ser humano, mantenidas en él, perteneciendo a él, en tanto que un ser humano viva” (Heidegger, 2007, p. 312).

En realidad, a pesar de las explícitas prevenciones al respecto, es ya en *Sein und Zeit* donde se concibe a ese “ser humano” recién aludido en términos, si no de “conciencia descarnada”, sí de “apertura” extática al “ahí” (*Da*) de lo mundanamente “dado” considerada de modo abstracto con respecto a la condición humana general. Condición cuya donación coincide siempre con la de una subjetividad corporalmente encarnada. En la terminología de Michel Henry, podría decirse igualmente “con la de un cuerpo habitado por la carne”. El cuerpo postulado por Heidegger se limita, pues, a coadyuvar al movimiento ontológicamente “intencional” que “adjudica” al hombre al Ser y a secundar, asimismo, la dirección orientada a la recepción y salvaguarda de la donación del Ser propia de la “puesta en lugar” de la verdad que define al *Da-sein*. Ningún rastro ni vestigio se aprecia aquí de “resistencia”, “negatividad” o ni siquiera diferencia esencial entre el papel cumplido por eso que no es “conciencia” en el “hombre” heideggeriano y el rol fundamental que el filósofo de Messkirch otorga aquí al fenómeno de la corporalidad. Así pues, el cuerpo, en cuanto “respuesta” a la requisitoria formulada por las significaciones mundanas, comparece como un acto perceptivo paralelo al *Ver-nehmen* merced al cual el hombre “aprehende” o se expone al Ser. Acto de captación tamizado ahora a través de un sentido orientado a la actuación práctico-material sobre los entes concretos. Un *Zupacken* tendente a “formar” y “deformar” (es decir, “modelar” y “configurar”) tales entes con vistas a conducirlos a un supuesto “cumplimiento” de su esencia más propia.

Frente a ello, como ya hemos apuntado, resultaría preceptivo enfatizar el hecho de que, si bien es cierto que la donación de lo corporal supone una peculiar modalidad de “respuesta” o “contrapartida” a la interpelación de lo ente “exteriormente” dado, tal cosa reviste una significación esencial muy diferente de aquella que, como acabamos de ver, le atribuye Heidegger. La esencia más propia de la corporalidad no reside en el modo en que ésta corresponde de forma “práctica” a la solicitud que le dirige lo compareciente mundano colocándolo así bajo su custodia y auxilio

de forma que tome bajo su protección lo que comparece, ayudándole así a desplegarse en lo que propiamente “es”.

Y ello, a pesar de que el propio Heidegger declara que:

“El cuerpo del hombre es algo esencialmente distinto de un organismo animal. La confusión del biologismo no se supera por añadirle a la parte corporal del hombre el alma, al alma el espíritu y al espíritu lo existencial y, además, predicar más alto nunca la elevada estima en que se debe tener al espíritu, si después se vuelve a caer en la vivencia de la vida, advirtiéndolo y asegurando que los rígidos conceptos del pensar destruyen la corriente de la vida y que el pensar del ser desfigura la existencia. Que la fisiología y la química fisiológica puedan investigar al ser humano en su calidad de organismo, desde la perspectiva de las ciencias naturales, no prueba en modo alguno que en eso «orgánico», es decir, en el cuerpo científicamente explicado, resida la esencia del hombre” (Heidegger, 2000, p. 267).

Muy al contrario, el cuerpo “responde” a la inicial eventualidad indeterminada del “mundo” (del Ser), no presuponiéndola y encontrándose abierto a ella y en inevitable trascendencia hacia su donación (dándose, a su vez, a ella), sino justamente a la inversa: actuando como dique de contención frente a tal don, como acabamos de señalar. Manifestándose como toma de “posición” frente al acontecer del Ser/mundo originario y su constitutivo caudal de alteridad asociada. Así pues, lejos de que “cada fibra muscular y célula hormonal” de nuestro cuerpo se halle en constitutivo éxtasis referencial hacia el Ser, ocurre más bien todo lo contrario: el cuerpo “amortigua” el embate ontológico representado por nuestra exposición al Ser, a la exterioridad de lo dado, a la constitutiva alteridad radical que ella implica. Valga esto frente a la concepción heideggeriana de la corporalidad tanto como para la de Merleau-Ponty, tan cercana a ella en múltiples aspectos. Aquí radica la clave hermenéutica de la crucial tesis asentada al respecto con toda pertinencia y agudeza por Michel Henry en abierta oposición a la postura adoptada por Heidegger y según la cual:

“nuestro cuerpo es un poder, pero ese poder es un saber inmediato de sí, *un saber que no presupone que esté abierto ya para nosotros el horizonte de la verdad del ser*, sino que es en cambio el fundamento y origen de esa verdad” (Henry 2007, p. 139).⁵

Así, el cuerpo forma ciertamente “parte” del mundo objetivamente dado, se inserta en el espacio y lo presupone, se incardina en la temporalidad y precisa de ella tanto como la propia conciencia, pero todo ello acontece siempre con simultaneidad a su esencial carácter de “resistencia” ontológica frente a la donación originaria del puro “darse”: del Ser indeterminado. “Ser” y “cuerpo” se fenomenalizan y “dan”, pues, con simultáneo e idéntico volumen de inmediatez y equivalente carga de originariedad. De análogo modo cabría abordar la crítica de la perspectiva asumida al respecto por Nancy, conforme a la cual: “Con el cuerpo, nosotros hablamos de lo que es abierto e infinito, de lo que es abierto de la clausura misma, lo infinito de lo finito mismo [...]: el cuerpo es lo abierto” (Nancy, 2010, p. 85). Si resulta legítimamente posible afirmar, con Merleau-Ponty, que “no hay que decir, pues, que nuestro cuerpo está en el espacio ni tampoco que está en el tiempo”, es decir, incardinado en el horizonte mundano de fenomenalización, sino más bien que el cuerpo “*habita* el espacio y el tiempo” (Merleau-Ponty, 1992, p. 162), es sola y únicamente en este particular sentido. De análogo modo habría que reinterpretar la tesis de Sartre según la cual: “decir que he entrado en el mundo, que he «venido al mundo» o que hay un mundo o que tengo un cuerpo es una sola y misma cosa. En este sentido, mi cuerpo está doquiera en el mundo” (Sartre, 1984, p. 345). Igualmente:

⁵ Frente a ello, se alza la perspectiva asumida por J.-L. Chrétien, cercana en múltiples aspectos, por lo demás, a las posturas comúnmente adoptadas, como hemos visto, por Heidegger y Merleau-Ponty: “Sólo me siento gracias a lo otro; es él quien me entrega a mí mismo en la medida en que el retorno sobre uno mismo y sus propios actos o afecciones lo supone siempre. La sensación más íntima, la de mi propia vida sensible en acto, es al mismo tiempo la más abierta, y su intimidad sólo se despliega según esa apertura. Sentirse a sí mismo no es un comienzo, es una respuesta a la llamada de lo sensible distinto a mí sobre lo cual se ejercen mis actos. No comienzo diciendo yo; sólo soy yo siendo tuteado por el mundo” (Chrétien, 1997, p. 141).

“el cuerpo es una característica necesaria del del para-sí: [...] de la naturaleza misma del para-sí deriva necesariamente que el para-sí sea cuerpo, es decir, que su nihilizador escaparse del ser se haga en la forma de un comprometerse con el mundo [...]; en efecto, el cuerpo representa la individuación de mi compromiso en el mundo” (Sartre, 1984, pp. 336-337).

3. Las conexiones esenciales de la corporalidad: lo presente, lo ausente, lo invisible y lo ilimitado

Retomemos, tras este necesario *excursus*, el hilo de nuestro discurso principal. Además de la dúplice estructura del gozne articulador de la ambigüedad de lo ontológicamente dado que venimos de elucidar (recordemos: la de la articulación ontológica que escinde la fenomenalidad mundana en manifestación del horizonte del puro “hay” indeterminado y donación efectiva del mundo de las significaciones “objetivas”), el cuerpo reproduce otra singular y no menos crucial articulación igualmente dual: la de la presencia y la ausencia. El cuerpo es el lugar de la presencia, la sede y fuente última de toda presencialidad virtualmente dada a nosotros. Que, como postula Heidegger, el Ser haya sido secularmente comprendido en términos de “presencia” firme y perentoriamente dada (*Anwesenheit*), solamente resulta posible y concebible, desde nuestras coordenadas teóricas, en la medida en que quien así lo interpreta se muestra como un ente esencialmente corporal. Como un elemento dotado de un cuerpo orgánico, encarnado en un cuerpo vivo. La “presencialidad” corporal nos sitúa en la cercanía de lo objetivo y, por tanto, en vecindad con respecto al mundo, como bien sabía Nietzsche. Desde esta perspectiva, el tiempo de vigilia constituye fundamentalmente, el lapso temporal en el que somos asignados a la “presencia”, la “cuota” de existencia conscientemente expuesta a la “presencialidad” propia del cosmos objetivamente dado. Y el *organon* que hace devenir factible tal exposición no es otro que el cuerpo propio: el “cuerpo-objeto” otorgado a cada uno. Es, pues, fenomenológicamente cierta, a nuestro juicio, la afirmación husserliana conforme a la cual:

“En el mundo fáctico la corporalidad mediatiza la comprensión de los espíritus de esos cuerpos, la comprensión de los hombres en su conjunto según su «vida anímica» ¿Es pensable la comprensión de otro modo que a través de los cuerpos? Todo curso de conciencia es algo totalmente separado, una mónada, y permanecería sin las ventanas de la comprensión si no hubiera fenómenos intersubjetivos, etc. Esa es también la condición de posibilidad de un mundo de cosas que es uno y el mismo para muchos yoes” (Husserl, 1994, p. 198).⁶

Por el contrario, el sueño, en tanto que estado en el cual la “presencia” del mundo y la del cuerpo de la cual aquélla es correlato se disuelve de modo transitorio y merced al cual el deseo que apunta intencionalmente a la acción en el seno de tal mundo se atempera (al menos formalmente), constituye el otro “pliegue” de la duplicidad fenomenológica y vital inherente a lo humano: la ausencia. La inevitabilidad de la alternancia entre presencia y ausencia, la posibilidad de procrastinar esta última pero no de suprimir su irremisible donación, constituye un rasgo fundamental de lo humano.

La corporalidad juega en ello un decisivo papel, dado que en uno de los extremos (la “presencia”) el cuerpo no sólo se halla presente él mismo, sino que aparece como venero y raíz de tal “presencia”, mientras que en el otro (la “ausencia”) el carácter ausente se debe esencialmente a la ausencia del cuerpo, la cual se revela, de este modo, como paradigma de toda ausencia posible. Como la ausencia originaria *par excellence*. Así pues, al contrario de lo apuntado por Heráclito, para quien “los despiertos comparten un mundo común, los dormidos se retiran cada uno a su mundo particular” (Fr. 89 DK), sucede, desde nuestro prisma de consideración, que precisamente son los despiertos quienes se retiran a sus mundos particulares y privados. A aquellos *Umwelten* o “mundos circundantes” representados por sus respectivos entornos de objetos y situaciones habitualmente transitados que se hallan en conexión con sus deseos y experiencias vitales, en un acto de extraversión al mundo siempre vehiculado y sustanciado por el cuerpo. Los durmientes, inversamente, son quienes, de forma aparentemente paradójica, se vuelven hacia

⁶ Conviene tener en cuenta, a este respecto, las siguientes observaciones de Javier San Martín: “el contenido del cuerpo, que Husserl describe fundamentalmente en *Ideas II* como parte de un análisis noemático, es en realidad un análisis de las primeras etapas *funcionales* de la vida de la conciencia, o de la vida trascendental, que de ese modo aparece ante todo como *vida carnal*, con toda la densidad que la carne lleva consigo” (San Martín, 2010, pp. 172-173).

el “no-mundo” común (porque lo verdaderamente común a todos no es acaso un mundo, sino un “estado de cosas” de orden acósmico) en la medida en que, mediante el sueño, se sumergen en un “Ser” dado como pura ausencia. Valdría igualmente decir: en tanto que ingresan en una abrogación de lo cósmico, lo múltiple, lo determinado y lo “objetual” que presupone -al contrario que en el caso anterior- la paralela “ausencia” eventual del cuerpo que torna factible todo lo así cancelado provisionalmente.

Así pues, la vigilia y el sueño vienen a coincidir puntualmente con la “presencia” (del cuerpo y de su referente: el mundo) y la “ausencia” (de cuerpo y mundo). Inicialmente, aun en una hipotética situación de ausencia total de donación de “mundo”, conservaríamos la conciencia de extensión espacial gracias a la percepción del cuerpo propio. Al menos tal cosa parece considerar verosímil y aun plausible Heidegger cuando afirma inequívocamente que: “Si nos aisláramos por completo del mundo exterior, seguiríamos teniendo una vivencia del espacio -presumiblemente la sensación de tener un cuerpo-” (Heidegger, 2018, p. 54). Tal vez subyazga una intuición análoga en la siguiente observación de Gabriel Marcel:

“Y así nos vemos empujados hacia el cuerpo, hacia la corporeidad. El primer objeto, el objeto-tipo con el que me identifico y que aun así se me escapa es mi cuerpo; éste parece ser como el reducto más secreto, más profundo, del tener. El cuerpo es el tener-tipo” (Marcel, 1993, pp. 150-151).

Restaría por elucidar la cuestión relativa al hecho de si es posible, a la inversa, tener sensación de un cuerpo en general o que se dé cuerpo alguno *tout court* al margen de la apertura u horizonte ontológico tal vez “previamente” instituido por un “mundo”. Nancy condensa los rasgos esenciales de esta toma de posición -por lo demás, radicalmente opuesta a las tesis de Henry y situada, más bien, en la estela de las teorías de la corporalidad propuestas por Heidegger y Merleau-Ponty- del siguiente modo:

“ex-istir, ser ex, es estar expuesto según la exterioridad corporal, es ser en el mundo y aun, de manera más radical, ser mundo. Ser mundo no es ser inmanente a sí: es, por el contrario, estar fuera de sí. Es ser un sentido extenso: habrá que decir que el sentido del mundo se confunde con la extensión del mundo, sin ninguna apelación a otro mundo o a un ultramundo” (Nancy, 2017, pp. 47-48).

En cualquier caso, dormir significa, pues, antes que nada, un desembrazarse del cuerpo, una liberación con respecto a las trabas impuestas por la corporalidad, una emancipación con respecto al tacto y a la consiguiente posibilidad de ser “tocados” (en el sentido de “afectados”) por lo otro. En este sentido -y tal vez solamente en este- habríamos de dar la razón a Husserl cuando cifra la esencia de toda corporalidad en la “tactualidad”, ya que en el estado de sueño “se ve”, “se oye”, e incluso se “huele” o “gusta”, pero, estrictamente hablando, no se “toca”: “El cuerpo sólo puede constituirse primigeniamente como tal en la tactualidad y todo lo que se localiza con las sensaciones táctiles, como calor, frío, dolor, y similares” (Husserl, 1997, p. 190).

Además de con la “ausencia”, el “cuerpo-objeto” visible y material nos sitúa en paradójica conexión con dos instancias fundamentales: lo invisible y lo ilimitado. Con lo invisible, porque la parte de la exterioridad -del mundo- no dada inmediatamente a mi intuición es invisible mientras mi intuición no la capta (que es siempre). De entrada, mi cuerpo -en concreto su aparato visual- es incapaz de captar, por ejemplo, aquello que se sitúa a mis espaldas, a menos que lo resitúe voluntariamente en el espacio. Con lo ilimitado, por su parte, porque así es -o, más bien, se “da” y “fenomenaliza”- el espacio que circunda a mi cuerpo y en el que éste se ubica, pierde u orienta. En este sentido, observa Husserl:

“Cada yo se encuentra a sí mismo como teniendo un cuerpo orgánico [*organischen Leib*] que no es, por su parte, ningún yo, sino una «cosa» espaciotemporal alrededor de la cual se agrupa un entorno cósmico que se extiende sin límites. En cada caso, el yo tiene un entorno espaciotemporal limitado que percibe de inmediato o bien que recuerda inmediata y retencionalmente. Pero cada yo «sabe» -está seguro de ello- que el entorno puesto como existente en el modo de la intuición inmediata es solo la parte vista de un entorno total y que las cosas se extienden en el espacio infinito (euclídeo), asimismo, cada yo «sabe» que el momento temporal de la existencia actualmente recordado es sólo un momento del infinito encadenamiento existencial [*Daseinskette*] que se remonta hacia el pasado infinito del mismo modo como, por otra parte, conduce a un futuro sin fin” (Husserl, 1994, pp. 48-49).

Así, nos hallamos entre dos ilimitaciones (ambas invisibles, además): la del espacio en la cual se incardina nuestro cuerpo y la del “yo”, la de la interioridad, que es no-espacial, pero sí ilimitada. Entre dos infinitos (diría Pascal) invisibles ambos, pues.

La condición del ego encarnado se halla, de este modo, en el punto cero del invisible núcleo desde el que se despliegan y vertebran dos ilimitaciones esenciales: lo ilimitado de la espacialidad externa y la ilimitación no-espacial propia de la auto-intuición inmediata de la ipseidad.⁷ Lo ilimitado y lo invisible (ambos son en este caso, la misma “no-cosa”) constituyen, por tanto, el doble puntal, los dos ejes en torno a los cuales pivota la totalidad de la condición encarnada.

El cuerpo constituye, pues, como hemos constatado, el límite último de toda localización. Contemplado más de cerca, esto significa que, al restringir progresivamente el invisible dominio o campo espacial de la carne mediante sucesivos círculos concéntricos cada vez más próximos al difusamente localizado “aquí” desde el cual “opera” el ego, el último de tales círculos coincide puntualmente con la ubicación de mi cuerpo propio. El cuerpo es, pues, simultáneamente el “ahí” y el “aquí” hacia el que converge toda localidad posible y efectivamente dada en la percepción. Así pues, mientras que siempre y en todo momento contamos con la potestad de “objetivar” todos y cada uno de los objetos que aparecen en el interior de nuestro campo perceptivo, es decir, de situarlos al nivel ontológico y fenomenológico de “representaciones” nuestras, jamás podemos hacer tal cosa en referencia a nuestro cuerpo propio. De hecho, nos resulta imposible no “objetivar representativamente” los entes que nos circundan o incluso el propio horizonte mundano en cuyo seno la manifestación de éstos se halla incardinada -y que es, asimismo, dado ciertamente en la exterioridad de un cierto “afuera”-, pero se da análogo volumen de imposibilidad a la hora de intentar “objetivar” realmente el cuerpo en cuanto tal. Y no nos referimos aquí al banal acto de percepción parcial de ciertas zonas de nuestro cuerpo propio como elementos “objetuales” presentes “ahí afuera”. No estamos en disposición, por tanto, de abstenernos de “representar” todo lo objetivamente dado “ahí afuera”. Pero tampoco de “representarnos” topológicamente nuestra propia corporalidad, dado

⁷ En un sentido levemente diferente, López Saenz, inscribiéndose en un horizonte explícitamente Merleau-pontyano, indica que “el cuerpo vivido pertenece al orden de lo fenoménico, es decir, al del en-sí-para-sí. Es un macrofenómeno porque está integrado y actúa como punto cero y horizonte de toda experiencia. Él es potencia de mundo y, al mismo tiempo, actualiza la existencia integrando el espacio y el tiempo en el espacio y el tiempo corporales. Gracias a él, inhabitamos un espacio que no sólo es visual, sino también táctil. A su vez, la subjetividad corpórea se temporaliza y mundaniza; deja de ser positividad y mero *cogito* para devenir movimiento que se espacializa en el aquí y ahora del cuerpo [...]. Así entendido, el cuerpo es existir o abrirse al mundo” (López Saenz, 2010, p. 90).

que, propiamente hablando, el cuerpo nunca se halla “ahí”, en un *tópos* susceptible de ser señalado (con el dedo), susceptible de ser denotado por un deíctico de localización, sino permanentemente en la tan familiar como extraña cercanía propia de un “aquí” inmediato a la vez que ilocalizado. Este aspecto, aunque de modo tangencial, no ha escapado a la aguda mirada husserliana: “Provisionalmente tenemos que decir: yo tengo todas las *cosas* frente a mí, todas están ‘allí’ -con excepción de una única, precisamente el cuerpo, que siempre está ‘aquí’ (Husserl, 1997, pp. 198-199). Hablando en terminología heideggeriana, podría decirse a este respecto que el cuerpo, el *sein* del cuerpo, carece real y propiamente de *Da*, de “ahí” hacia el cual trascenderse extáticamente o de modo onto-topológico. ¿Sucede entonces que el cuerpo no “es en el mundo”? ¿No resulta manifiesto -como acabamos de ver- que establece claros nexos relacionales con tal “mundo” de forma constante? ¿Cuál es exactamente, pues, la ubicación topológica del cuerpo? ¿A qué “lugar” nos referimos cuando localizamos nuestro cuerpo en un “aquí”? ¿Dónde es realmente “aquí” en este caso? ¿Y, quién es realmente quien está aquí, o quien está, en general, en alguna parte?

4. El “aquí” del cuerpo propio: localización y subjetividad

Examinemos inicialmente, en orden a tratar de responder a tales cuestiones, cuáles son y en qué modalidad fenomenológica se despliegan esos nexos relacionales que trazan la urdimbre de las relaciones espaciales tramadas por el cuerpo a los que acabamos de aludir y en las cuales éste se halla a la vez inserto, vertebrando así la experiencia en su totalidad. El primer par de categorías que resulta preceptivo considerar a tal respecto es el representado por las nociones de “arriba” y “abajo”, valdría decir, “lo superior” y “lo inferior”. Nuestro “cuerpo-objeto” viviente se halla emplazado conforme a una disposición presidida por la verticalidad y, en cierto modo, por tanto, por la “perpendicularidad” con respecto al horizonte habitual trazado por el mundo objetivo. Una disposición conforme a la cual la práctica totalidad de nuestras facultades sensoriales (incluidas aquellas que suministran el más nutrido y crucial caudal de información: la vista y el oído) tienen su sede en órganos espacialmente localizados en la parte “superior” o “más elevada” del “cuerpo-objeto”, mientras que el tacto se distribuye de modo uniforme a través de la totalidad de éste. Pero el rasgo verdaderamente decisivo a este respecto reside, a nuestro fenomenológico modo de ver, en el extremo opuesto a esta sede de la sensorialidad, es decir, en la posición firme de los pies sobre el suelo igualmente firme y estable. En efecto, la primera y fundamental categoría

propia de la espacialidad aplicada a lo “inferior” y lo superior” no es sino la categoría de “seguridad”. El “abajo” se muestra como ámbito espacial de la seguridad, la fijeza y la confianza brindadas por la solidez propia, no solo del “firme” (otra denominación, como es sabido, para el “suelo” dotado de solidez), sino también de aquel ámbito ligado a un dominio ontológico presidido por la determinación y poblado por elementos nítidamente perceptibles en cuanto dotados de formas y perfiles claramente definidos. En oposición a ello, el “arriba” se revela y fenomenaliza como el espacio propio de lo inquietante, de lo imprevisible, de lo inasible, de lo siempre virtualmente amenazador. Y ello porque el “arriba” (del cual el cielo -kantianamente estrellado o no- constituye solamente el paradigma visible inmediato) se muestra esencialmente como el dominio propio de la indeterminación, de lo informe, de lo ilimitado, de lo perpetuamente “lejano”, de lo no susceptible de ser perceptivamente aprehendido en su totalidad. De lo inasimilable, no colonizable y siempre “otro”, en suma.

Ante nuestros ojos, pues, -sobre todo cuando se hacen descender levemente hasta propiciar que la mirada secunde el horizonte del mundo, la línea de flotación de lo objetivamente dado- se extiende el reino de la seguridad, la determinación y la finitud. El reino del “abajo”. En contraposición, sobre nuestras cabezas comienza a alzarse el resbaladizo y lábil dominio de lo indeterminado. El ámbito de la “infinitud” captada como ausencia de límite, pero también de perfiles susceptibles de actuar en calidad de “balizas”, “hitos” o “asideros” en los cuales a la percepción le sea concedido demorarse y hallar aquel sosiego ontológico que permite “habitar” -siquiera de modo provisorio e incidental- la espacialidad abierta de lo mundano. El “abajo” supone generalmente la donación de un límite, la percepción de algo finito, determinado y, por tanto, abarcable y generador de seguridad. Lo “infinito”, por contra, siempre nos acompaña “arriba”, en la región de lo superior, que precisamente por ello es juzgada de ordinario como el ámbito privilegiado del advenimiento de toda amenaza y todo peligro. Las plagas, bíblicas o no, suelen proceder de “lo alto” (por ello se dice habitualmente que “caen sobre”), de igual modo que lo hacen el rayo, la tormenta, la sequía derivada de la intensa persistencia de la radiación solar y otros fenómenos actual o potencialmente deletéreos. Incluso en el marco popular de los filmes de terror y ciencia-ficción (espejo indirecto de múltiples temores inconscientes) la amenaza inductora al pánico suele proceder de “arriba” (y de “atrás”, como veremos enseguida). Es el caso de las invasiones extraterrestres (las naves invasoras provienen siempre de la altura, de ahí la admonición: “*Watch the skies!*” vertida al final del clásico filme *The thing from*

another world), los meteoritos de enormes dimensiones en trayectoria de colisión con nuestro planeta (*Meteor, Armageddon, Deep impact*) o los ataques meteorológicos perpetrados desde el espacio exterior cuyo elemento más destacado lo constituyen las piedras incandescentes caídas del cielo (*Flash Gordon*). Tal vez la excepción más destacada a esta regular tendencia sea aquella representada por los innumerables filmes del subgénero “zombi”, en los cuales la(s) amenaza(s) suelen presentarse “de frente” o incluso -lo que es más sugestivo en nuestro contexto- “desde abajo”: al menos en el momento inicial de “surgimiento desde la tierra”. Esto se debe acaso a la ciertamente inquietante proximidad que los zombis mantienen con nosotros mismos en tanto que son “nosotros mismos”, o más bien nosotros mismos podríamos hipotéticamente (y podemos, de hecho, aún) ser ellos en algún momento futuro. Este rasgo contribuye a mitigar un potencial caudal de alteridad con el que sí cuentan y que sí logran conservar intacto los invasores espaciales o las rocas cósmicas en movimiento. Ellos son “otros” en mucha mayor medida que nuestros vecinos susceptibles de devenir zombis por culpa de alguna fatal contingencia ajena a su voluntad.

Además, el “abajo” representa la dimensión espacial menos distanciada de nosotros mismos. Esto significa, en nuestro contexto, que el límite inferior siempre se halla visible, constatable, cercano: en caso de caída siempre puedo tratar de amortiguar el impacto de mi cuerpo contra el suelo apoyando mis manos o empleando algún otro medio de atenuación. La distancia entre mi cabeza y el “abajo” representado por el suelo siempre será, en cualquier caso, menor que aquella que media entre ese “arriba” o punto más elevado propio de mi cuerpo-objeto y la infinitud carente de límite que se extiende y despliega hacia el ignoto “arriba” mundano-espacial sobre él. El “arriba” es el paradigma mismo de la distancia, de la infinita distancia. Por su parte, la distinción espacial somática entre “delante” y “detrás” reedita el pliegue articulado por la anterior, pero conduciéndolo esta vez a un territorio distinto. “Delante” es la dimensión del “ente” (de los entes concretos), “detrás” es el espacio del Ser (como “acontecimiento”). “Delante” representa el reino de las cosas, “detrás” el de los eventos. Hacia “delante” nos hallamos expuestos a lo óntico, al dominio de la concreción y la determinación, mientras que “atrás” o “detrás” se abre el invisible -pero perpetuamente presupuesto- abismo de la indeterminación ontológica. Aquí radica la razón por la cual el “detrás”, el envés corporal, se halla siempre asociado a la dimensión propia de la “sorpresa”, el “sobresalto”, el “susto” y, por ende, a la esfera de lo amenazador y potencialmente dañino. El “delante” y el “detrás” se definen además por un permanente estatus de

intercambiabilidad recíproca análogo al representado por el “esto” hegeliano que comparece en el umbral de *Phänomenologie des Geistes* en el marco del capítulo dedicado a “la certeza sensible” y su vacua inmediatez “pobre en pensamiento”. Aquí, como allí, sucede que en todo momento resulta factible trocar recíprocamente lo presente “ahí delante” y aquello (aún) ausente que se halla -o, más bien, se presupone- “detrás de mí”, transponiendo lo uno y lo otro.

Otro par categorial clave entre aquellos que, como indicamos, actúan a modo de vínculos configuradores de las conexiones de orden espacial abiertas por el fenómeno corporal y en las que éste se inscribe, lo constituye el representado por “lo interior” y “la exterioridad”. Una dupla equivalente a la constituida por “lo propio” (“lo mío”) y “lo ajeno” (“lo extraño”). Efectivamente, los límites de mi cuerpo marcan la frontera entre “lo propiamente mío” y “lo extraño a mí”: entre la mismidad y la alteridad, entre la propiedad y la alienación. Pero ¿dónde se localizan exactamente esos límites invisibles que trazan una igualmente inaparente cesura entre lo perteneciente a mi identidad y lo trascendente a ella (lo otro, lo ajeno)? No se trata, desde luego, de un límite de carácter estrictamente físico o exclusivamente atendido a los “bordes” y “perfiles” que delimitan ontológica y espacialmente mi “cuerpo-objeto propio”. A la hora de constatar esto de manera efectiva, basta con atender levemente al palmario hecho de que las partes constituyentes de mi cuerpo-objeto -una mano, por ejemplo- forman parte de mi mismidad somática (de lo “interno” y “propio”) mientras no resulten separados del resto de tales partes constituyentes. Cuando tal cosa sucede (mediante un acto de amputación, pongamos por caso), tal parte pasa de inmediato a formar parte del ámbito “mundano” trascendente a mi mismidad: resulta enseguida reclamada por la alteridad de lo “objetivamente” dado y sumergida en el dominio de la exterioridad. En el reino de aquella extrañeza característica de los “objetos” extraños a mí ubicados allende el límite invisible que escinde lo a mí asignado y aquello que se muestra como indisponible.

Esto significa que esos límites no dados a la mirada a los que nos hemos venido refiriendo vienen demarcados verdaderamente por el dominio de lo susceptible de hallarse sometido a mi voluntad: por la extensión corporal abarcada por el deseo. Ese mismo “deseo”, por lo demás, en el cual reconocimos desde el comienzo la esencia misma del cuerpo propio. Si la mano amputada me resulta dada en el modo de la alteridad y la exterioridad (si se me presenta como “otra” y “ajena”), ello se debe, en mayor medida que a su palmaria desvinculación espacial con

respecto al “Todo” corporal, al hecho de encontrarse ahora más allá del ámbito acotado por mis potencias volitivas. La mano no se me muestra ya como algo propio porque aparece y se ubica en una esfera ontológico-fenomenológica radicalmente sustraída a mi “yo quiero” e irremediabilmente hurtada a esas facultades activas que me permiten ejercer efectos de carácter “práctico-poético” sobre aquello que no soy yo. De este modo, las prótesis cibernéticas implantadas en el “cuerpo-objeto” en orden a ampliar y “mejorar” algunas de sus potencias específicas (al modo postulado por el transhumanismo más moderado o menos visionario) expanden, ciertamente, el dominio potencial de acción inicialmente otorgado a la corporalidad y disponible para su uso por parte de tal “cuerpo-objeto”. Realmente, las “reformas” ónticas que la biotecnología introduce en la corporalidad en cuanto tal logran ampliar “ontológicamente” el territorio de influencia del cuerpo al abrir un horizonte suplementario de espacio posible para el despliegue del deseo que se halla en su raíz misma. “Los límites de mi cuerpo son los límites de mi acción volitiva”, podríamos decir remedando el celeberrimo apotegma wittgensteiniano.

Así pues, la corporalidad propia proyecta y expande, en la medida en que ello le resulta posible, un círculo articulado en torno a su “ilocalizado” núcleo. Un espacio invisible desplegado en torno a sí, en cuyo interior se irradia y localiza aquello que le resulta “propio”. Aquí reside el sentido auténtico de toda “interioridad”, dado que “exterior”, “extraño” o “ajeno” será, desde este momento, todo aquello que se halle incardinado de algún modo en el “afuera” trascendente a esta esfera de propiedad corporalmente determinada. Acabamos de incardinar en su ámbito propio la respuesta a la primera de las cuestiones formuladas al comienzo: aquella relativa al “lugar”, al “dónde” al que nos referimos cuando hablamos del “aquí” en referencia a nuestra concreta ubicación espacial o “intramundana”. Habremos seguidamente de encarar el segundo de los interrogantes planteados, esto es, - recordémoslo- el referente a “quién” es realmente quien se halla ubicado en ese “aquí” corporal que venimos de elucidar (o en cualquier “aquí” topográfico en general).

Nociones como la de “conciencia” o la de “subjetividad” suelen comparecer como protagonistas privilegiadas de las respuestas habitualmente formuladas a este último interrogante relativo a la identidad del “sujeto” corporalmente localizado. Pero ¿qué papel le correspondería jugar al concepto de “conciencia subjetiva” en el marco del dominio fenomenológico que hemos configurado hasta ahora?

Manifiestamente el de instancia propiciadora de una apertura de significaciones diferente a la puesta en juego por la corporalidad, pero de algún modo paralelamente articulada con ella merced a vínculos de influencia recíproca. La “región-conciencia” representaría, pues, una apertura topológica en cuyo interior se fenomenaliza un tipo de fenómenos invisibles no “corrientemente dados”, de esencia inmanente o “trascendental”, distinto a la clase a la que pertenecen los fenómenos mundanos más o menos “corrientes”. La carne corporal, por su parte, ejemplificaría otra apertura igualmente topológica en cuyo seno se manifiestan fenómenos dados con una diferente dimensión de fenomenicidad, y no tanto ese elemento intencionalmente hambriento de mundo que aparece en las descripciones de Merleau-Ponty. Caracterizaciones conforme a las cuales, en general: “el cuerpo es nuestro medio general de tener un mundo” (Merleau-Ponty, 1992, p. 171). El cuerpo es, pues, en cierto sentido, un elemento neutro, más aún, el elemento neutro por excelencia en el sentido de que no es propiamente un “objeto” ni desde luego tampoco se muestra en términos de “sujeto”. El cuerpo propio excede las categorías de “sujeto” y “objeto”, se patentiza y fenomenaliza, pues, como un sumamente singular e inconmensurable *tertium quid* cuyo modo de manifestación no admite parangón con el de ningún otro fenómeno al cual nosotros tengamos acceso.

Visible e invisible a la vez, el cuerpo propio se muestra refractario a asumir el estatuto ontológico de “objeto” en la medida en que un “objeto” (como tal presente ante nuestra facultad “representativa”) comparece siempre como algo situado “ante mí”, algo que, por tanto, puede ser circundado, acercado, alejado, ocultado o tornado manifiesto, mientras que mi cuerpo rechaza ser afectado por todos estos modos de proceder. Yo carezco absolutamente de la potestad de circunvalar mi cuerpo, así como de la de esquivarlo o rehuirlo.⁸ Tampoco cuento con la potestad de “alejarlo de mí” a voluntad o con la de “acercarlo” a mí en mayor

⁸ Como indica nuevamente con acierto Renaud Barbaras: “el análisis fenomenológico viene a confirmar los resultados obtenidos por la investigación en tercera persona, a saber: el descubrimiento del cuerpo como género de ser singular. Por un lado, mientras que lo propio de las cosas es que puedo «rodearlas», mi cuerpo se caracteriza por el hecho de que siempre está del lado mío, conmigo más que ante mí. Es pues como un saledizo sobre el mundo, implicado en él sin dejar de mantenerse en retirada, «cero» de espacialidad más que propiamente espacial. No es, pues, sujeto porque, al menos en parte, figura en el mundo, sin ser, hablando con propiedad, objeto debido a que permanece del lado mío, como una prolongación de mí mismo, y por lo tanto invisible para una parte de él mismo” (Barbaras, 2013, pp. 114-115).

medida, con una proximidad más íntima u honda que la que ya presenta (no parece plausible que el cuerpo propio se halle más “cerca” de mí de lo que siempre ha estado y está). Excluyamos de forma irónica de este hipotético “alejamiento-acercamiento” posibilidades tales como el “viaje astral” o la “fusión mística cuerpo-alma”, respectivamente. Acierta, pues, Husserl al indicar que:

“mientras que yo, frente a todas las otras *cosas*, tengo la libertad de cambiar a discreción mi posición respecto de ellas y con ello a la vez de variar a discreción las multiplicidades de aparición en las cuales vienen a dárseme, no tengo la posibilidad de alejarme de mi cuerpo o de alejarlo a él de mí, y en correspondencia con ello las multiplicidades de aparición del cuerpo están en determinada manera restringidas: ciertas partes del *cuerpo* sólo puedo verlas en un peculiar acortamiento perspectivo, y otras (por ejemplo, la cabeza) son invisibles para mí” (Husserl, 1997, p. 199).

Del mismo modo y por idénticas razones, tampoco resulta factible ocultar (-me) mi cuerpo de la misma forma en que oculto o me oculto otros “objetos”, dado que, al intentar tal cosa, se me impone de inmediato la evidencia de que la fenomenalización del cuerpo es permanente, constante: carente de hiatos o interrupciones. El cuerpo propio se manifiesta siempre, en todo instante, incluso en situaciones particulares tales como la inconsciencia o la parálisis anestésica de sus percepciones. No hay un momento en el cual el cuerpo “no se dé”. No es posible ocultármelo, darle perceptivamente la espalda, retirar la mirada fenomenológica de él orientándola hacia “otra dirección”. Tampoco puedo “revelármelo” con mayor volumen de patencia que el que ya hallo inicialmente en él. Es posible suspender la atención prestada a cualquier otro “objeto” excepto a este; rasgo que no hace sino confirmar su estatus de “no-objeto”. Pero ello no significa que se trate inversamente de un “sujeto” o, de un extraño e inverosímil modo, de una “parte” del sujeto o de un fenómeno de algún modo imputable a la subjetividad. Y ello porque -excepto en el caso de ciertos “estados alterados de conciencia”- siempre resulta plausible localizar el intersticio diferencial trazado entre la subjetividad que se orienta “intencionalmente” hacia los estados corporales y la propia presencia o donación de tales estados. Hay, sin embargo, un estado particularmente específico en el cual la atención prestada al cuerpo se exagera necesariamente hasta alcanzar el paroxismo en lo tocante a la imposibilidad de abstraerse de la autoafección corporal. Nos referimos al estado de enfermedad, el

cual habremos de abordar seguidamente desde una perspectiva netamente fenomenológica y de un modo inevitablemente somero.

5. El cuerpo declinante

Eviquemos inicialmente el sentido propio ligado a observaciones como aquella formulada por Merleau-Ponty conforme a la cual: “mi cuerpo es este núcleo significativo que se comporta como una función general y que, sin embargo, existe y es accesible a la enfermedad” (Merleau-Ponty, 1992, p. 172). El hecho de darse a través de algún tipo de corporalidad viviente incluye ya entre sus notas esencialmente constitutivas la necesaria exposición a la experiencia de la enfermedad. Todo cuerpo vivo se halla enfermo en alguna ocasión. La enfermedad supone el culmen de la auto-afección a la vez que el cenit de la alienación con respecto a lo propio, esto es, de la alteridad hacia lo más afectivamente cercano: el cuerpo propio. Esa dialéctica entre ambos extremos, la suma identidad inmediata, indiferenciada, sin intersticio alguno de mediación y la extrema alteridad interna, marca la esencia misma de la corporalidad enferma. Así pues, la “auto-donación” merced a la cual, al decir de Henry, la vida inmanente se auto-afecta patéticamente a sí misma de forma originaria, se fenomenaliza y torna patente de modo particularmente eminente en la enfermedad. Así lo reconoce abiertamente Jean-Louis Chrétien en el contexto de una descripción relativa al estado de enfermedad acompañado de fiebre elevada:

“El cuerpo que se siente a sí mismo es aquí [en el estado febril] el cuerpo enfermo; no se siente sino en la medida misma en que está enfermo. La enfermedad es el paradigma de la auto-afección. Al igual que únicamente en la enfermedad sentimos en nuestra boca nuestro propio sabor, amargo” (Chrétien, 1997, p. 142).

En lo referente a la salud y la enfermedad, el cuerpo se comporta, fenomenológicamente hablando, de un modo parangonable al modo en que el *Dasein* heideggeriano lo hace con respecto a los objetos de su mundo circundante en el marco de la *Zuhandenheit*: en la disposición del “ser-a-la-mano”. En efecto, mientras el cuerpo permanece sano (es decir, en equilibrio, manteniendo la *firmitas*) su presencia pasa relativamente desapercibida, especialmente la presencia silenciosa e invisible de los órganos que lo componen. Como apunta al respecto Olaya Fernández:

“Cuando el cuerpo propio goza de buena salud pasa desapercibido para la conciencia; la atención está volcada hacia el mundo e intencionalmente abierta a los estímulos que proceden de este. El surgimiento de la enfermedad o del dolor pone en solfa esa estabilidad [...]. Esta vivencia, particularmente si es de origen físico, conlleva una modificación conlleva una modificación en el espectro sensorial del individuo y hace que su interés habitualmente dirigido hacia el entorno circundante se focalice ahora hacia el interior, hacia ese cuerpo mío cuya presencia se patentiza en forma dolorosa” (Fernández Guerrero, 2019, p. 174).

Pero en el momento en el que la enfermedad se torna patente, la conciencia, la atención, se focalizan “intencionalmente” hacia la zona corporal donde se manifiesta la enfermedad -hacia el dolor que es síntoma de su presencia- o, en su caso, hacia el carácter puramente fáctico de la presencia del cuerpo mismo en su integridad, como un Todo. Resulta plenamente oportuno evocar aquí las palabras vertidas por el escritor ruso E. Zamiátin al respecto:

“el cuerpo lo siente quien es consciente de su individualidad: el que se le ha metido algo en el ojo, o quien tiene un dedo magullado o una muela en mal estado. Un ojo, un dedo y una muela en buenas condiciones parecen no existir. ¿Acaso no está claro que la conciencia personal no es sino una enfermedad?” (Zamiátin 2012, p. 175).

El fenómeno de lo mórbido ocasiona, de este modo, una radical intensificación de la auto-afección, pero simultáneamente, como señalábamos, un paralelo hito en lo referente a la exposición a la alteridad del cuerpo propio.⁹ Aquí arribamos, nótese bien, a un aspecto esencial de nuestra indagación. Efectivamente, conforme a las premisas anteriormente asentadas, el cuerpo admite ser definido o caracterizado en general como aquel “bastión ontológico” cuya presencia eminentemente “óptica” contribuye de manera más decisiva que cualquier otra a atemperar y atenuar la

⁹ Agustín Serrano de Haro señala del siguiente modo la cesura abierta por el dolor en unos términos perfectamente parangonables a los que podrían emplearse a la hora de describir la enfermedad que suele hallarse en la raíz de la sensación dolorosa: “el dolor físico introduce una escisión en la existencia corporal del sujeto, una desavenencia entre el yo y el cuerpo, y esta grieta en lo que está unido no determina la separación de lo consciente y subjetivo respecto de lo físico y corporal, sino que, al contrario, hace que la persona sufra en sus propias carnes” (Serrano de Haro, 2019, p. 107).

originaria alteridad del mundo (entendido aquí como evento de apertura y donación indeterminado). Si esto es cierto, entonces en el modo de la enfermedad es precisamente la alteridad del propio cuerpo con respecto a sí mismo la que pasa al primer plano perceptivo. La alteridad del mundo que el cuerpo se ocupa de conjurar (y en tal conjura constituye formalmente su esencia) se traslada ahora, pues, al interior auto-afectivo del cuerpo mismo y resulta, si bien provisional y transitoriamente, injertada en él. El sujeto se encuentra, pues, en el estado de enfermedad, alienado con respecto a aquella instancia (el cuerpo) cuyo sentido reside fundamentalmente en templar y aminorar nuestra constitutiva alienación con respecto al mundo. De ello se sigue que el estado de enfermedad nos “abre” aún más al mundo, acentúa nuestra constitutiva *Erschlossenheit* para con él, nos expone con un particular grado de intensidad a “lo otro” del mundo, nos deja extrañamente inermes frente a su presencia. La enfermedad genera alteridad con respecto a aquello que representa la contrafigura misma de la alteridad originaria (el cuerpo) justamente en el momento en que lo torna más perentoriamente presente, en el pináculo de su auto-afección. Como señala agudamente Cioran: “Lo propio de la enfermedad es velar cuando todo duerme, cuando todo descansa, incluso el enfermo” (Cioran, 2021, p. 42). Se instituye así, por tanto, una dialéctica cruzada y entrecruzada de alteridades cuyas relaciones específicas resultaría necesario describir y poner fenomenológicamente de manifiesto; extremo en el cual no podemos adentrarnos aquí.

La enfermedad, entendida en su original sentido etimológico latino, es decir, como *in-firmitas*, como “falta de firmeza”, delicuescencia o inestabilidad, supone, por tanto, la de-clinación de la homeóstasis física. La *énklisis* del “yo puedo”, el clinamen de la corporalidad misma. Y ello en la medida en que el estado de morbidez implica que los poderes constitutivamente propios del “cuerpo subjetivo”, o bien se transmiten sólo de modo parcial y distorsionado al “cuerpo-objeto”, o bien no se transfieren a éste en absoluto. Un desequilibrio teratológico (no lejano al aludido por Alcmeón de Crotona cuando habla de *isotés tes dynámeos*)” que, paradójicamente, nos sitúa del modo más radical ante nuestra proto-afectividad más originaria: la auto-afección patética de lo invisible. La enfermedad no es, pues, sino la puesta en escena del conflicto entre el cuerpo y el deseo. Un “deseo” que, como hemos visto, constituye su más íntima naturaleza. En cierto modo, por tanto, escenifica la pugna del deseo consigo mismo, habida cuenta de la esencia fundamentalmente pulsional y volitiva (al modo schopenhaueriano) propia del cuerpo mismo. La *in-firmitas* hace bascular el

“cuerpo-deseo”. Mediante ella éste se autoimpone límites, frena su propio desenvolvimiento que en principio presumía y quería ilimitado. La enfermedad es la posición de límites al -en principio- pretendidamente “infinito” despliegue de las potencias somáticas.

6. Conclusión

Si hemos de considerar cierta -y así lo hacemos- la tesis asentada por ciertos fenomenólogos contemporáneos según la cual las estructuras propias de lo corporal son puestas en franquía por un cuádruple campo ontológico configurado por la mismidad propia, la alteridad del prójimo y el horizonte fenomenológico de sentido en cuyas coordenadas ambos se inscriben acompañados del mundo, entonces el cuerpo guarda un originario vínculo con tal horizonte auroral: “Un año antes de morir, [Merleau-Ponty] aseguraba que el cuerpo era un «sistema jerarquizado de estructuras abiertas por un *hay* inaugural» [...]. Ese hay es un campo de ser integrado por el yo, los otros, lo otro y el horizonte” (López Saénz, 2014, p. 62).

En efecto, el cuerpo propio admite ser caracterizado como el primer elemento que “recusa” o, más bien, que opone resistencia ontológica a la donación del horizonte fenomenológico inaugural entendido como apertura indeterminada de ser y sentido (esto es, como “acontecimiento”), como hemos venido enfatizando. Pero a la vez actúa también como la primera instancia que acepta, encarna y secunda el horizonte de lo dado “ónticamente”, es decir, ya de forma concreta y “objetiva”. Una vez que, por la gravedad de su propio carácter subsidiario, han caído finalmente todas las máscaras ónticas, se revela el horizonte fenomenológico de “apertura de mundo” como círculo fenomenal primero y primigenio. Un horizonte con el cual el cuerpo mantiene permanentemente un infrangible nexo. El cuerpo propio se muestra, así, como un *tópos* de manifestaciones (acabamos de examinar algunas de las más pregnantes) inserta, a su vez, en una estructura de significaciones mundanas abiertas parcialmente por él mismo. Un “lugar” situado además en permanente contacto referencial (en calidad de “referente negativo”) con el horizonte en cuyo interior ambos, cuerpo y mundo, se fenomenalizan en sus respectivos modos de donación.

En este escenario ontológico, tal vínculo referencial se muestra como un elemento absolutamente decisivo. En efecto, el *tópos* de la corporalidad, el “aquí” del cuerpo

propio, se “localiza”, como vimos, en una paradójica región de localidad no localizada ella misma *sensu stricto*. El “aquí” del cuerpo se “da” o “fenomenaliza” en términos de punto focal deslocalizado a partir del cual, sin embargo, -ahí reside su carácter paradójico- se irradian todas las líneas de fuerza que configuran el orden de lo espacial. “Orden” entendido en su sentido estrictamente etimológico como “tejido” (*ordo*) merced al cual se im-plementa o “urde” (deponente *ordior*) la trama de im-plicaciones (*plékō* significa también “tramar”) onto-espaciales a la que llamamos “mundo de nuestra experiencia”. La corporalidad se manifiesta, por tanto, mediante un modo de donación en virtud del cual aparece como matriz nuclear ordenante (*ordo ordinans*) de la totalidad de los vínculos espaciales por los cuales la subjetividad encarnada es susceptible de resultar afectada en algún momento.

Así pues, -y aquí radica lo esencial- el atópico “aquí” corporal constituye una suerte de fisura o intersticio en el seno de la aparente compacidad de la percepción espacial mundana a través del cual tiene lugar una remisión fenomenológica absolutamente crucial. Nos referimos a la remisión de lo corporal a esa alteridad originaria destilada por el evento del mundo, la cual precisamente el propio cuerpo (como postulábamos al inicio) está destinado a conjurar y atemperar. El nudo originario desde el que parten y se ramifican los plementos constituyentes de la espacialidad en general -de la trama ordenada del mundo- se revela, pues, simultáneamente, como la “no-región” atópica en cuyo interior la corporalidad alberga aún (o es todavía “invadida” por ella) la prístina alteridad de lo mundano que se halla en la razón de ser misma del cuerpo viviente. El “punto cero” de la corporalidad constituye la memoria del origen del cuerpo. Contemplado desde este prisma, el hecho de que una subjetividad encarnada que acoge en su más íntima esencia la raíz de toda alteridad con respecto a la exterioridad en general y que se constituye ella misma en términos de cuerpo deslocalizado trate de fraguar vínculos identitarios de carácter objetivo (la “pertenencia” en todas sus variantes) no deja de resultar denotativo a la hora de avizorar su naturaleza más profunda y propia. Una disonancia que no constituye sino uno de los múltiples indicios de esa condición ambigua y paradójica inherente al fenómeno de la corporalidad que es en el fondo la de lo humano *tout court*.

Referencias

Barbaras, Renaud (2007). *Le mouvement de l'existence*. Les Éditions de La Transparence, Chatou.

Barbaras, Renaud (2013). *Introducción a una fenomenología de la vida*. Encuentro, Madrid.

Chrétien, Jean-Louis (1997). *La llamada y la respuesta*. Caparrós, Madrid.

Cioran, Emile M. (2021). *Del inconveniente de haber nacido*. Taurus, Madrid.

Dufrenne, Mikel (1982). *Fenomenología de la experiencia estética. Volumen I. El objeto estético*. Fernando Torres Editor, Valencia.

Fernández Guerrero, Olaya. (2019) «El dolor como encuentro con la alteridad». *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, nº 60 (2019): 169-188.

Heidegger, Martin (2000). *Hitos*. Alianza, Madrid.

Heidegger, Martin (2018). *Naturaleza, historia, Estado*. Trotta, Madrid.

Heidegger, Martin (2007). *Seminarios de Zollikon*. Jitanjáfora Morelia, México.

Henry, Michel (2007). *Filosofía y fenomenología del cuerpo*. Sígueme, Salamanca.

Husserl, Edmund (2007). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. UNAM, México.

Husserl, Edmund (1994). *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Alianza, Madrid.

Lévinas, Emmanuel (2006). *De la existencia al existente*. Arena Libros, Madrid.

López Saénz, M^a Carmen. "De Husserl a Merleau-Ponty: del cuerpo propio como localización de sensaciones al movimiento de la *chair*". En: Xolocotzi, Ángel y Gibu, Ricardo (coords.), *Fenomenología del cuerpo y hermenéutica de la corporeidad*, Plaza y Valdés, Madrid, 2014.

López Saénz, M^a Carmen. «Hermenéutica del cuerpo doliente-dolido desde la fenomenología del sentir», *Investigaciones fenomenológicas, vol. monográfico 2: Cuerpo y alteridad* (2010): 89-123.

Marcel, Gabriel (1993). *Ser y tener*. Caparrós, Madrid.

Merleau-Ponty, Maurice (1992). *Phénoménologie de la perception*. Gallimard, París.

JAIME LLORENTE CARDO.

«Localizando la carne: notas para una fenomenología del cuerpo propio».

HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 13 N° 2. ISSN 0718-8382, junio 2023, pp. 13-44

Nancy, Jean-Luc (2006). *Noli me tangere. Ensayo sobre el levantamiento del cuerpo*. Trotta, Madrid.

Nancy, Jean-Luc (2017). *58 indicios sobre el cuerpo. Extensión del alma*. La Cebra, Buenos Aires.

Nancy, Jean-Luc (2010). *Corpus*. Arena Libros, Madrid.

Pintos Peñaranda, María Luz. «Fenomenología del cuerpo como expresión e interpretación», *Contrastes. Suplemento*, nº 11 (2006): 127-145.

Ramírez Cobián, Mario Teodoro. «El cuerpo por sí mismo. De la fenomenología del cuerpo a la ontología del ser corporal», *Open insight*, vol. VIII, nº14 (2017): 49-68.

San Martín, Javier. «El contenido del cuerpo», *Investigaciones Fenomenológicas, vol. Monográfico 2: Cuerpo y alteridad* (2010):169-187.

Sartre, Jean-Paul (1984). *El ser y la nada*. Alianza, Madrid.

Serrano de Haro, «Espacialidad y dolor. Meditaciones fenomenológicas», *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, nº 60 (2019): 103-121.

Waldenfels, Bernhard (2015). *Exploraciones fenomenológicas acerca de lo extraño*. Anthropos, Barcelona.

Zamiátin, Evgueni (2012). *Nosotros*. Akal, Madrid.