

El cuerpo que somos

Antonio González

El cuerpo constituye uno de los fenómenos más ricos y complejos que podemos considerar. De ahí las paradojas de la corporeidad. Así, por ejemplo, decimos que “tenemos” un cuerpo, como que el cuerpo fuera algo distinto de nosotros mismos, como si lo más íntimo de lo que somos residiera en un ámbito distinto de estos miembros, estos tejidos, estos órganos, estas células... Sin duda, todo dualismo entre “alma” y “cuerpo” vive de esta experiencia del cuerpo como algo poseído, o incluso como algo que nos posee, como una “cárcel” en la que el “sujeto” se encontraría encerrado. Pero, al mismo tiempo, “somos” nuestro cuerpo. Decimos, por ejemplo, “soy alto”, “soy bajo”, “soy delgado”, etc., como si todas esas características de nuestro cuerpo fueran al mismo tiempo características del “yo”, pues soy precisamente “yo” quien es alto, o bajo, o delgado, etc. Indudablemente, las ciencias contemporáneas, y la cultura dominante, nos invitan constantemente a esta identificación entre el propio cuerpo y lo que somos. ¿Es el ser humano alguien que tiene un cuerpo, o es el ser humano simplemente ese mismo cuerpo?

1. La mirada fenomenológica

Para responder a esta pregunta puedo comenzar atendiendo al aparecer del propio yo y del propio cuerpo. Esto significa dirigir al cuerpo una mirada fenomenológica. Sin embargo, es interesante observar que la fenomenología de Edmund Husserl comenzó siendo tanto a-subjetiva como a-corporal. En sus *Investigaciones lógicas* Husserl no sólo obviaba un estudio del cuerpo, sino que también sostenía, como ya había hecho Hume mucho antes que él, que no encontraba ningún “yo” entre los fenómenos. A lo sumo, el yo sería el haz mismo de las vivencias.¹ A pesar de esto, años después Husserl reintroducía el “yo” como una especie de “transcendencia en la inmanencia fenomenológica”, como un centro del que fluirían todos los “rayos” de la atención, como un “yo pienso” que, como decía Kant, acompaña a todas nuestras representaciones.²

Significativamente, a partir del segundo volumen de *Ideas*, el cuerpo fue obteniendo un lugar cada vez más relevante en la fenomenología. Ante todo, la mirada fenomenológica pudo atender al peculiar aparecer de esa cosa mundanal que es el propio cuerpo. Mi cuerpo, incluso en su forma más objetiva, no aparece nunca como una cosa más de las cosas que hay en el mundo, pues nunca lo puedo rodear, ni mirar desde ciertas perspectivas, más que con la ayuda de espejos. Sin embargo, el propio cuerpo no es algo que simplemente vemos como si fuera un objeto. El cuerpo propio también algo que sentimos “por dentro”, como mi propio “cuerpo vivo”, un cuerpo sentido por mí mismo como mi propio cuerpo. De ahí la importante distinción fenomenológica entre el cuerpo objetivo (*Körper*) y el “cuerpo vivo” (*Leib*).³

¿Cómo se manifiesta este “cuerpo vivo”? La fenomenología clásicamente recurre a las llamadas “cinestesis”, esto es, a lo que literalmente podemos traducir como “sensaciones del movimiento” (de *kinesis* y *áisthesis*). Es lo que sucede, por ejemplo, cuando me percibo a mí mismo realizando el acto de mover el brazo. Ahora bien, desde el punto de vista fenomenológico, este acto no puede consistir en una mera *sensación*, pues se requiere el momento intencional que le dé precisamente ese sentido, integrando todo el proceso del movimiento, con su presente, pasado y futuro. Pero tampoco puede ser un mero *movimiento*, que carecería de toda referencia fuera de sí mismo para ser considerado como tal movimiento. De ahí la necesidad de entender las cinestesis a partir del propio yo, como procesos activos subjetivos, en los que el yo es por una parte receptivo en su

1 Cf. D. Hume, *A Treatise of Human Nature* (ed. Selby-Bigge), Oxford, 1888, pp. 251-252; E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, vol. 2, t. 1, p. 374, 390 (según la primera edición).

2 Cf. E. Husserl, *Grundprobleme der Phänomenologie*, Den Haag, 1973, pp. 166-167; sobre todo sus *Ideen I*, Den Haag, 1976, pp. 123-124. La referencia es a I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 132.

3 Cf. por ejemplo E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, § 44 (ed. E. Ströcker), Hamburg, 1987, p. 99.

percepción del mundo, y por otra parte activo, produciendo con su propio poder la presentación de las cosas.⁴ De hecho, lo que unifica todas las cinestesis es el “yo hago” presente en todas ellas. El cuerpo vivo es, por así decirlo, el “órgano del yo”, en el sentido originario de un instrumento que el yo puede regir siempre de forma inmediata.⁵ Y entonces este “yo” es por eso mismo siempre un ego “encarnado” en el cuerpo vivo.⁶

A partir de este punto, la filosofía de inspiración fenomenológica pudo seguir varias direcciones. Cabía, por una parte, preguntarse si era necesario recurrir a la subjetividad para entender las características propias del cuerpo vivo. Para Heidegger, la fenomenología de los actos de conciencia sigue siendo, como toda la filosofía moderna, una mera “metafísica de la subjetividad”. Y la metafísica de la subjetividad comparte con toda la metafísica occidental la reducción de la realidad a meros entes. Pensar el cuerpo como un “instrumento” de la subjetividad sería seguir preso de los esquemas clásicos de la antropología, en los cuales el cuerpo termina convirtiéndose en un ente, gobernado por el alma. Desde la perspectiva de Heidegger, lo que el pensamiento ha de estudiar no es el sujeto, sino la relación constitutiva entre el ser humano y el mundo, expresada inicialmente con el término *Dasein*. Desde este punto de vista, el *Dasein* es un vivir corporal, algo muy distinto a estar encerrado en un organismo.⁷ El cuerpo vivo (*Leib*) no es simplemente un cuerpo físico (*Körper*) animado, sino una determinación fundamental del ser en el mundo.⁸

Ciertamente, las reflexiones de Heidegger sobre la corporeidad fueron más bien escasas. Sin embargo, su pensamiento tiende claramente a situar la corporeidad en el ámbito de intersección entre el ser humano y el mundo. Una línea que también emprendieron, por su propia cuenta, otros pensadores contemporáneos, de inspiración fenomenológica. Para Merleau-Ponty, el cuerpo ha de pensarse como “carne”, más allá del sustancialismo que aqueja clásicamente a la filosofía. Esto supone situar al cuerpo más allá del yo subjetivo y del cuerpo objetivo, en un momento anterior y más radical, en el que el ser humano se entrelaza con el mundo. Se trata de un entrelazamiento práctico, anterior a la constitución de las objetividades del mundo. Por eso, la carne como “pliegue” expresa no sólo el carácter vivo del cuerpo, sino el hecho de que el modo original de darse del mundo es la propia carnalidad. Sería la carnalidad del mundo, en el que el mundo se da de una forma originaria en mi propia corporeidad.⁹

Cabría objetar, sin embargo, que el cuerpo sigue siendo una realidad en el mundo, de la que no se puede fácilmente prescindir. Lo que sucede es que esta realidad no tiene sustantividad por sí misma, sino que estaría unida de forma sistemática a las notas psíquicas, con las que forma un solo sistema. Es la posición de Zubiri. Para él, la psique ya no es un alma o un sujeto por detrás de los actos, sino simplemente un subsistema de notas, que no tendría sustantividad más que en unidad con las notas orgánicas. De este modo, lo que llamamos “cuerpo” cumpliría una función organizadora respecto a la totalidad de las notas de la sustantividad humana. En este punto, el “órgano” ya no es un instrumento del “yo”, sino un “organizador” y un configurador de la unidad total del ser humano. Del mismo modo, el cuerpo sería también el principio de actualidad, en el sentido de una presencialidad del ser humano en la realidad. En todos estos casos, no tenemos una actividad del yo separada o distinta de la actividad del cuerpo, sino una única actividad, la actividad de la sustantividad humana, que sería una actividad psíquica y orgánica al mismo tiempo.¹⁰

Ahora bien, no cabe duda de que en esta perspectiva tiende a perderse la propia experiencia del cuerpo, el cuerpo vivido como “intra-cuerpo”. Por eso cabe emprender una línea opuesta, en la

4 Cf. E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, Hamburg, 1999, p. 89.

5 Cf. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Der Haag, 1976, p. 109.

6 Puede verse A. Serrano de Haro, *Paseo filosófico en Madrid. Introducción a Husserl*, Madrid, 2016, pp. 188-194.

7 Cf. M. Heidegger, *Nietzsche*, vol. 1, Pfullingen, 1961, p. 119. Heidegger juega con las expresiones *Leib* y *leben*, hablando del vivir (*leben*) como “corpear” (*leiben*).

8 Cf. M. Heidegger, *Zollikoner Seminare*, Frankfurt a. M., 2006, pp. 293-294.

9 Cf. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, 1964.

10 Cf. X. Zubiri, “El hombre y su cuerpo”, en sus *Escritos menores (1953-1983)*, Madrid, 2006, pp. 103-116.

que toda la exterioridad del cuerpo se descarta, como perteneciente al mundo, para quedarnos con la “carne”, entendida ahora como una especie de corporeidad originaria, anterior a la proyección de una intencionalidad que la sitúa “fuera”, en el mundo de los objetos.¹¹ Para Michel Henry, si prescindimos del término intencional de nuestros actos, nos quedamos con los actos mismos, en su autoafección originaria, anterior a toda la objetividad. Cuando movemos nuestro brazo, podríamos decir que varios objetos se mueven en el mundo, porque ese brazo puede ser sentido, tocado, visto, etc. Sin embargo, se trata de un mismo y único objeto, porque todos esos movimientos penden de un momento primigenio, puramente subjetivo, que es el saber originario del cuerpo. Esta corporeidad originaria sería precisamente el fundamento de nuestra apertura al mundo.¹² En esta perspectiva podemos decir ciertamente que somos cuerpo, que somos carne, pero ese ser del cuerpo es radicalmente distinto del ser de las cosas del mundo.¹³

2. Análisis de los actos

No cabe duda de que todos los análisis mencionados nos descubren importantes aspectos de la corporeidad. Sin embargo, estos análisis son notoriamente divergentes entre sí, por más que todos reclamen una matriz descriptiva y fenomenológica. Esta diversidad contrasta con la pretensión de la fenomenología de encontrar un acuerdo riguroso y colectivo en la descripción de la experiencia inmediata, antes de toda explicación. El problema consiste en que la experiencia misma, y sus variadas descripciones, tienen lugar en el ámbito de un sistema conceptual que es el prisma de nuestra mirada. Nuestros conceptos cargan con presupuestos, históricamente acumulados, y de este modo ocultan una multiplicidad de matices que es necesario sacar a la luz.

Esta multiplicidad de sentidos la encontramos no sólo en el lenguaje filosófico, sino también en el cotidiano. El cuerpo puede designar cualquier cuerpo físico: la luna es un cuerpo, y una piedra es un cuerpo, como también lo es nuestro cuerpo. El cuerpo puede ser también el cuerpo biológico: es el cuerpo como organismo, y como configuración de un sistema. En este sentido, tan cuerpo es mi cuerpo, como el cuerpo de un gato negro bajo mi mesa, como el cuerpo de una mariposa. Claro está que podemos hablar del “cuerpo vivido”, del “intra-cuerpo”, es decir, del propio cuerpo tal como es experimentado. ¿Es esto lo mismo que queremos decir con “carne”? Posiblemente habría que decir que la carne, un término de honda prosapia hebrea, no designa solamente los poderes subjetivos de mi vida, sino que siempre quiso designar también una exterioridad, por más que fuera una exterioridad viva, que llevaba a los primeros cristianos a proclamar: *caro cardo salutis*.¹⁴ Y, sin duda, hay otros aspectos de la corporeidad, como la mencionada actualidad a la que se refería Zubiri: alguien, o algo, “toma cuerpo” cuando se hace presente en un determinado contexto.

Ante esta multiplicidad de sentidos, ¿cómo lograr rigor, precisión, y la posibilidad de una convergencia entre los análisis? En una situación tal, la única solución fenomenológica es renovar el análisis de lo experimentado, perfilando nuestro instrumental, “afilando el lápiz”, para enriquecer y purificar nuestro sistema de conceptos. Cuando la fenomenología hace esto, se remite a un ámbito de verdades primeras, preferidas precisamente por la primeridad de su verdad. Para estas verdades primeras, Husserl utilizaba en sus lecciones del año 1907 el término *cogitationes* en el sentido de “actos”.¹⁵ Podríamos decir que la reducción fenomenológica es primeramente una “reconducción” de nuestros análisis a la verdad primera de los actos. Y es que puedo dudar de mis descripciones de lo que veo, puedo dudar de lo que estoy viendo, pero no puedo dudar del acto mismo de ver. Y esto que decimos del ver, lo podemos decir de todo acto: amar, querer, recordar, imaginar, calcular, pensar, etc. Frente a ese ámbito de verdades primeras, los conceptos utilizados en nuestros análisis pueden ser depurados, enriquecidos y precisados, avanzando así en los logros de la filosofía primera.

11 Cf. M. Henry, *Phénoménologie matérielle*, Paris, 1990, pp. 13-59.

12 Cf. M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris, 1965, pp. 128-131.

13 Cf. M. Henry, *ibid.*, p. 271. De ahí el dualismo final de las consideraciones del Henry sobre el cuerpo y la carne.

14 Cf. Tertuliano, *De resurrectione mortuorum* VIII, 6-7.

15 Cf. E. Husserl, *Die Idee der phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, Hamburg, 1986.

¿Qué entendemos por acto? En una primera aproximación, podemos decir que los actos designan el “surgir de las cosas”.¹⁶ En fenomenología clásicamente se hablaría de un “aparecer”. Ahora bien, para subrayar que no se trata de apariencias, es preferible hablar de un surgir. El término surgir indica la radical alteridad de lo que surge: lo que surge “rige” (de ahí viene el verbo “surgir”) en alteridad respecto al surgir mismo. ¿En qué consiste esta alteridad? Se podría hablar de la intencionalidad que capta el sentido de las cosas y que, por tanto, las declara como distintas de mí. Pero fijémonos en algo anterior a esa intencionalidad. Los actos, a pesar de su verdad primera, de su inconcusa inmediatez, son “invisibles”. No puedo dudar del acto de ver, por más que pueda dudar de lo que veo, o de mi descripción de eso que veo. Sin embargo, el acto de ver no es una cosa más que surja en nuestros actos. “Invisible” aquí significa que los actos no surgen como cosas, porque no son cosas, sino el mero surgir de las mismas. El acto de oír, de pensar, de amar, no surge como surgen las cosas oídas, pensadas, amadas, etc. Y precisamente esta invisibilidad es la raíz de la alteridad radical que encontramos en nuestros actos: los actos son radicalmente distintos de las cosas, porque son el surgir de las cosas. Una alteridad que no es dualidad ni dualismo, porque los actos son inseparables de las cosas: son precisamente el surgir de ellas.

Entonces la reducción a los actos, la “reducción praxeológica” cobra una especial radicalidad. La realidad del mundo no consiste primeramente en un sentido o en una validez que le hayamos otorgado a las cosas. Tampoco consiste en una especie de formalidad que, como una mancha de aceite, se vaya extendiendo de unas cosas a otras. La realidad es primeramente la alteridad radical entre actos y las cosas que encontramos en los actos mismos. De ahí que la vuelta a los actos opere una reducción que tiene un carácter meramente analítico. La reducción no es una sustracción, ni una conversión, ni un drama filosófico. La reducción es simplemente una vuelta del análisis hacia los actos para descubrir que, en ellos, acontece una alteridad primigenia entre la “invisibilidad” de los actos, y las cosas que surgen en ellos. Una invisibilidad que nunca se convierte en fantasmagoría subjetiva, porque esa invisibilidad es la inmediatez de los actos mismos, esto es, la inmediatez de la vida que, precisamente porque es inmediata, no surge como cosa, sino que se mantiene siempre como el surgir de las cosas.

Por supuesto, al hablar aquí de “cosas” estamos siempre refiriéndonos a aquello que surge en nuestros actos, como término de los mismos, y en la medida en que surge. No entramos en la estructura metafísica de las cosas reales, sino simplemente en aquello que es término del surgir. Tan “cosa”, *en este sentido*, es algo pensado, como algo imaginado, como algo sentido, querido, recordado, tocado, visto, etc.

La disciplina de “reconducirse” a los actos tiene que ser aplicada también a otro término profusamente utilizado en los análisis fenomenológicos: el “yo”. Pareciera ser un presupuesto de la filosofía del siglo pasado, por vía positiva o negativa, que el yo es un sujeto distinto del cuerpo físico. Ahora bien, el sujeto, *por definición*, es un substrato, una sustancia, un soporte, de los actos. Y, en cuanto tal, es trascendente a los mismos. No se trata, por supuesto, de discutir si existe el sujeto, o si existe el alma, o el cerebro. Se trata de distinguir qué es lo que pertenece a los actos mismos. Tampoco es necesario hacer filigranas descriptivas, y hablar de “una trascendencia en la inmanencia”, o cosas por el estilo. El asunto no es decir, en términos generales, que el sujeto “vive” en los actos, o “existe” en ellos. Se trata más bien de utilizar una terminología que no remita más allá de los actos (como hace el término “sujeto”) y de averiguar qué hay en los actos mismos que guarde relación con eso que la filosofía llamó “sujeto”.

En una primera aproximación podemos decir que hay en los actos un momento “personal” que no consiste simplemente en una suma de actos, ni en el “haz” de ellos, ni en el fluir de los mismos. Hay un momento personal que no es trascendente a los actos, sino transcendental en ellos, en el sentido de que pertenece a todo acto en cuanto acto. Y, en una primera aproximación, podemos decir también que este momento personal tiene que ver, no con aquello que surge en los actos (las

16 La expresión es de Aristóteles, que utiliza el verbo *hypárkhein*, literalmente traducible por “surgir” (*sub-regere, hypo-árkhein*), cf. su *Metafísica* 1048 a 30-31.

cosas), sino con el surgir mismo. Si queremos utilizar analogías gramaticales (el término “sujeto” también lo es), habría que decir que, antes de irnos más allá de los actos, hacia el sujeto que los realiza, habría que permanecer en los actos mismos, porque en ellos hay ya una “desinencia” personal, que conviene analizar. Dicho cartesianamente: antes de ir del *cogito* a la *res cogitans*, habría que observar que el *cogito* es absolutamente personal en sí mismo. No es un *cogitare* anónimo, sino un *cogito* personal. Pero, entonces, ¿en qué consiste este carácter personal? Para responder a esta cuestión es esencial el cuerpo. He aquí la cuestión.

3. Acto y cuerpo

El cuerpo es ciertamente una “cosa” que surge en nuestros actos. Vemos, por ejemplo, nuestra mano; la mano surge como término de un acto visual. Ciertamente, el propio cuerpo surge con las características ya mencionadas: no lo vemos más que en ciertos aspectos, etc. Como algo que surge en nuestros actos, el cuerpo es un sistema de notas. Aquí es donde tiene sentido hablar de sustantividad, de organismo, de configuración de notas, etc.

Observemos algo más. El cuerpo no es solamente algo que surge en nuestros actos. El cuerpo es también el “aquí” de todo surgir. El surgir no tiene lugar en un “lugar celestial”, sino que está acotado por mi cuerpo. Por así decirlo, los actos tienen un *ubi intrinsecum*, por decirlo con una expresión clásica. Por supuesto, este *ubi* es distinto en cada tipo de acto. No es lo mismo el “aquí” del pensamiento teórico, que el “aquí” de un acto sensorial. Ni está tan perfectamente acotado el “aquí” de un acto visual como el de un acto auditivo. Y, por supuesto, en el caso del tacto, el *ubi* está perfectamente delimitado corporalmente. Los actos táctiles acontecen, por así decirlo, “a flor de piel”. No se trata de una vaga metáfora: el florecer no es otra cosa que el surgir de las cosas. Y ese surgir de las cosas, en los actos táctiles acontece en la piel. Sin embargo, todos los actos acontecen en el aquí del cuerpo. Podríamos decir, en este sentido, que el cuerpo es el “lugar geométrico” del sentir de todas las cosas.

Desde el punto de vista “cinestésico” habría que añadir que este “aquí” es móvil. El surgir de las cosas, en su cercanía, en su lejanía, en sus distintas perspectivas, acontece de manera motriz. Como ya señalaba Husserl, no se trata de meras sensaciones, y tampoco de mero movimiento. Lo extraordinario es que lo que se mueve son los actos mismos, el surgir mismo, y no sólo las cosas que surgen, incluyendo el propio cuerpo. No sólo muevo mi brazo, sino que, al mover mi brazo, yo mismo me muevo. Esto resulta más obvio cuando paseo. No sólo estoy moviendo mi cuerpo, sino que yo mismo estoy en movimiento. Ciertamente, es una buena descripción de lo que acontece afirmar que yo estoy moviendo mi cuerpo; pero también es una descripción exactísima decir que yo me estoy moviendo. La razón de la posibilidad de esta doble descripción es la diferencia entre actos y cosas, al tiempo que su originaria inseparabilidad. No sólo muevo mi cuerpo, sino que yo mismo me muevo. Y aquí no se trata de que el yo se mueva como se mueve algo “dentro” del cuerpo. Se trata de que el movimiento del cuerpo es *eo ipso* mi movimiento, el movimiento mío, el yo que se mueve.

En este punto, la perspectiva substratual puede llevarnos a graves engaños. Ciertamente, es correcto decir que “yo decido mover el cuerpo”. Y también es correcto hablar de un “yo puedo” como potencialidad originaria que acontece al mover el cuerpo. Sin embargo, el yo y el poder interesan en la medida en que acontecen en los actos mismos. Por eso no estamos hablando de sustancias o de potencias como estructuras metafísicas que darían cuenta de lo que sucede en el sustrato de nuestros actos. Estamos hablando de lo que acontece en los actos mismos. La potencialidad, en los actos, no es algo distinto de los actos mismos. Es la *dýnamis* que pertenece a los actos como su intrínseco dinamismo. No es el poder ejecutar actos, sino el “estar pudiendo” ejecutarlos como momento de los actos mismos. Tampoco es simplemente un yo que utiliza el cuerpo como su instrumento, sino un yo que se mueve corpóreamente. Más que del cuerpo como órgano o instrumento del yo habría hablar de un yo que es orgánico, y que es orgánico porque es corpóreo.

Esto significa que el momento originario del surgir de las cosas, como característica de los actos, no es simplemente una correlación entre actos y cosas, o entre un yo y las cosas. Se trata de una correlación que acontece corpóreamente. De ahí la insistencia de Heidegger, y de Merleau-Ponty, en el cuerpo como momento estructural esencial de la apertura humana al mundo. Aquí tiene sentido hablar, como Merleau-Ponty, de “carne”. No la carne como algo radicalmente distinto del mundo, tal como pensaba Michel Henry, sino la carne en su doble dimensión de cosa que surge en nuestros actos y como ámbito radical del surgir de todas las cosas. El cuerpo, como carne, es entonces inseparable del “yo”. Precisamente esto es lo que quiso subrayar la metáfora hebrea de la carne. La carne señala precisamente la debilidad, y la mortalidad, del ser humano, frente a toda ilusión helénica y platonizante. El yo no es un sujeto por detrás del cuerpo, sino que el yo es una carne. No se trata de introducir ningún dramatismo existencialista respecto a un “ser para la muerte” que pueda desmentir las ilusiones de una subjetividad pura. Se trata solamente de mostrar en la carne la inseparabilidad entre los actos y la corporeidad.

Esta inseparabilidad impide hablar de una “encarnación” del *ego*, como si se tratara de dos sustancias separadas, que después pudieran unirse. No llegamos primero al yo como sujeto, y después lo situamos en nuestro cuerpo. Lo que sucede es más bien lo contrario: al estar todos nuestros actos acotados corpóreamente, lejos de tener un mero fluir de actos, o una mera suma de ellos, lo que tenemos es la unidad perfectamente definida de una persona, inseparable de su cuerpo. El cuerpo, al dar a los actos un aquí, se constituye como una carne personal. No estamos “encarnados”, sino que somos carnales. La mirada hebrea, precisamente por captar al ser humano como carne, no sólo no lo pudo pensar como alma y cuerpo, sino que tampoco pudo concebir una pervivencia platónica del yo sin el cuerpo. Más bien lo que tuvo que esperar confusamente, sin lograr precisarlo nunca de una manera representativa, fue la “resurrección de la carne”. En cualquier caso, tales esperanzas no pertenecen propiamente al ámbito de la filosofía. En cambio, lo que la filosofía puede señalar es que el ser humano, en nuestros actos, no se presenta como sujeto, pero sí como carne.

Hablar de carne no significa empero una objetivación que convierte al ser humano en mero organismo, o que lo reduce a las modas del cuidado del cuerpo, propias de la cultura actual. La carne es carne precisamente porque no es mera cosa. La carne es carne porque el cuerpo es el lugar geométrico del surgir. Y el surgir es radicalmente distinto de lo que surge. Los actos, en cuanto tales, pertenecen a la esencia misma de la carne. Precisamente por eso podemos hablar del ser humano como persona. En cuanto persona, el ser humano no es cosa. El ser humano es persona porque sus actos “per-suenan” en el “aquí” de una carne. De ahí que cualquier consideración ética sobre la dignidad de la persona sea siempre necesariamente una consideración sobre la dignidad del cuerpo. Un cuerpo que no puede ser nunca considerado como cosa, precisamente porque es carne, y es carne porque en ella acontece el surgir de los actos. Unos actos que no son cosa, sino el surgir corporal de todas las cosas.

El yo se nos revela entonces en nuestros actos como carne y como persona, antes que como un sujeto por detrás o por debajo de los actos. Esta unidad entre lo físico y lo personal nos permitiría hablar ciertamente de una unidad sistemática, de una sustantividad como unidad de lo físico y de lo psíquico. Sin embargo, lo que se puede llamar psíquico no son “notas reales” en el sentido de cosas actualizadas en ciertos actos. Mientras que lo físico aparece como cosa, lo personal no aparece nunca como cosa, sino como un surgir, como una capa de actos en nuestra carne. Los actos no son realidades entre las cosas, sino algo radicalmente distinto de las cosas, por más que inseparablemente unido a ellas. Es la unidad entre actos y cosas, y el acontecer de los actos en el aquí de un cuerpo. En esta unidad carnal acontece precisamente la configuración corpórea de nuestro ser personal. El surgir acotado de nuestros actos le otorga a nuestra persona un carácter personal propio, que es siempre un carácter corpóreo.

4. Tocarnos

Ya Lucrecio sostenía que, de todas las realidades, el cuerpo es la única que puede tocar y ser tocada: *tangere enim et tangi, nisi corpus, nulla potest res*.¹⁷ Es un mérito de la fenomenología de Husserl haber llamado la atención sobre la peculiaridad del tacto. A diferencia de lo que sucede con otras sensaciones, en las “dobles sensaciones” que se producen en el tacto tenemos ya una primera noticia de nuestro cuerpo como un cuerpo propio.¹⁸ Considerando el tacto desde el punto de vista de nuestros actos, nos encontramos con algo maravilloso. Supongamos que tocamos la mesa que tenemos a nuestro lado. Al tocar la mesa, no sólo surge la mesa en el acto táctil. Surge también nuestra mano como la mano que toca la mesa. Se trata entonces de un solo acto, en el que, sin embargo, surgen dos cosas. Surge la cosa tocada y surge también la mano que toca la mesa. Cuando esa mano toca el propio cuerpo, no tenemos solamente una suerte de “intracuerpo”. Al tocar el propio cuerpo, la propia carne es, a la vez, la que toca y la que es tocada. Y entonces podemos decir no sólo que el cuerpo se toca a sí mismo, sino que nos tocamos a nosotros mismos. No sólo el propio cuerpo surge duplicativamente, y no sólo nos movemos en unidad carnal originaria, sino que nos tocamos. El yo no es entonces un sujeto por detrás de los actos sino una persona “a flor de piel”, en los actos en que nuestra carne se toca a sí misma.

Pero no sólo nos tocamos a nosotros mismos. Tocamos a los demás, y este tocar se realiza en la mayor parte de las culturas desde el primer saludo. Cuando nos damos la mano, por ejemplo, sucede algo muy especial. Tenemos algo que solamente podemos describir como un solo acto: el acto de darse la mano, el acto de tocarse. Pero en ese acto surgen dos cuerpos, que son cuerpos de dos personas distintas. Por supuesto, si nuestra perspectiva partiera del sujeto, tendríamos dos intenciones distintas ejecutadas desde dos centros distintos, que de este modo configurarían actos necesariamente distintos, porque su carácter de acto estaría determinado por el sujeto del que parte, como “rayos del yo”. Sin embargo, si partimos de los actos, y nos atenemos a los actos mismos, el acto no es más que uno. Es el acto de tocarse. En castellano, el mismo sufijo sirve tanto para expresar la reflexividad como la reciprocidad. Otras lenguas, como el hebreo, disponen de un modo verbal (*hitpa'el*) en el que se expresa el hecho de que el acto mismo tiene un carácter recíproco. No son dos actos uniéndose en un cuerpo, sino un solo acto. Un solo acto que se diversifica en dos cuerpos, pues en un solo tocar en el que surgen dos cuerpos personales.

La filosofía contemporánea se ha aproximado, desde otras perspectivas, al fenómeno de los actos compartidos.¹⁹ Y sin duda hay otros muchos actos compartidos, no sólo los actos de tocarse. Podemos estar, por ejemplo, viéndonos a los ojos. O podemos jugar juntos un partido de hockey, o realizar cualquier otra actividad en común. Se trata de actos que la persona que los realiza no los puede describir como actos puramente individuales, sino como actos en cuya intención misma están incluidos los otros. Se trata, por cierto, de actos que pueden darnos mucha luz sobre lo específico del ser humano, y sobre su diferenciación evolutiva con el resto de los animales.²⁰ Así, por ejemplo, el indicar con el dedo (la función deíctica) incluye la posibilidad de compartir el acto de ver una misma cosa, y no se encuentra en ninguno de los primates superiores, mientras que el ser humano puede realizar esta actividad incluso antes de comenzar a hablar. En el caso del tocar, precisamente por las razones antedichas, los actos compartidos alcanzan a la propia corporeidad. Al tocarnos, no sólo compartimos una actividad, como puede ser el acto de ver una misma cosa. En el tocar, se comparte en cierto modo la corporeidad. No la corporeidad entendida como el cuerpo físico que surge en nuestros actos, sino la corporeidad en el sentido radical de la carne. Lo que se comparte, precisamente en el tocar, son los actos que constituyen a nuestro cuerpo como carne. De ahí el profundo sentido filosófico de la expresión hebrea: ser una sola carne...

17 Cf. Lucrecio, *De rerum natura*, I, 304.

18 Cf. E. Husserl, *Ideen II*, Husserliana IV, Den Haag, 1952, pp. 147-151.

19 Cf. J. R. Searle, *Making the Social World: The Structure of Human Civilization*, New York, 2010.

20 Cf. M. Tomasello, *Why We Cooperate*, Cambridge, MA, 2009.

En castellano también es frecuente hablar de un “cuerpo” para referirse a un grupo de personas: el cuerpo de bomberos, etc. Una terminología que también tiene su vertiente teológica: la comunidad cristiana como “cuerpo de Cristo”. Se trata de expresiones que admiten una lectura filosófica. En estos casos, no estamos simplemente ante la unidad “carnal” de un acto compartido, sino ante verdaderos sistemas de actos. Cuando los actos se estructuran en actuaciones fijadas simbólicamente, nos encontramos con verdaderos sistemas sociales. Ciertamente, hay sistemas sociales que no requieren que los símbolos sean compartidos para poder funcionar como tales sistemas: es lo que sucede por ejemplo en muchas relaciones económicas propias del mundo contemporáneo. Pero cuando los sistemas simbólicos son compartidos, tenemos verdaderas comunidades, en las que las acciones de cada uno son comprendidas por los demás, y pueden ser compartidas por ellos. De ahí que el grupo social en su conjunto pueda aplicarse la metáfora del cuerpo, en el sentido de que los distintos cuerpos, las distintas carnes, están habitadas por actos que pueden ser efectivamente compartidos por todos los actores sociales. En estos casos, tenemos una verdadera comunidad.

También es posible releer filosóficamente otras expresiones comunes. Ciertamente, el cuerpo se relaciona con la actualidad, con el estar presente. El cuerpo puede ser principio de actualidad, y precisamente por eso hablamos de un “tomar cuerpo”. Es importante observar que en esta expresión, el cuerpo es término de un momento activo: tomar. De hecho, cuando la presencia se expresa en un contexto humano, no hablamos solamente de algo que está presente, sino de que alguien que “hace acto de presencia”. El hacer acto de presencia subraya reduplicativamente la relevancia de los actos mismos en la presencia. Las cosas no sólo están presentes, sino que vienen a la presencia. En eso consiste su surgir. Sin embargo, los seres humanos no sólo están presentes, y no sólo vienen a la presencia, sino que hacen acto de presencia. Esto significa precisamente que la actualidad humana no puede ser considerada solamente desde el cuerpo como una sustantividad que surge en nuestros actos, sino desde el surgir mismo que caracteriza a nuestros actos. Dicho en otros términos: cuando “hacemos acto de presencia” no somos meramente organismos, dotados de una configuración determinada, sino que somos carne, esto es, el ámbito originario de la unidad entre el cuerpo físico y nuestros actos. Por eso, el hacer acto de presencia incluye siempre en sí mismo no sólo el momento de estar y el momento de presencialidad, sino también el momento de fragilidad que es constitutivo de nuestra carnalidad.

5. Conclusión

La verdad raramente tiene que ver con refutaciones o superaciones, sino con integraciones. En la perspectiva de una filosofía primera, toda descripción requiere renovación, y precisión. La atención a los actos nos ha permitido entender distintos aspectos de la corporeidad. Por una parte, su extraordinaria cercanía al yo y, por otra parte, su distinción. Tenemos cuerpo y somos cuerpo. Tenemos cuerpo, no porque en los actos la persona se manifieste como sujeto, sino porque los actos son siempre distintos de las cosas que surgen en ellos. De ahí que la persona sea justamente persona en sus actos, y en su cuerpo. Por otra parte, también podemos decir siempre que somos cuerpo, precisamente porque somos carne, y porque la carne incluye el personar corpóreo de nuestros actos. Desde un punto de vista “ontológico”, el cuerpo se mueve entonces en ese ámbito radical donde los actos se entrelazan con las cosas. El cuerpo, como carne, pertenece al ámbito del surgir y al ámbito de lo que surge en su complejidad originaria. Por eso una filosofía del cuerpo no puede ser nunca mera ontología, mera descripción de lo que llega a la presencia. La filosofía del cuerpo se tiene que realizar originariamente también como “hyarqueología”, es decir, como un análisis del surgir, y no sólo como un análisis de lo que surge. En ese surgir originario, tenemos cuerpo y somos cuerpo, y ambas experiencias son, a una, rigurosamente verdaderas.