

## EL CUERPO DE UN HIJO DE LA MUERTE

**Roland Breeur**

Husserl-Archives Leuven, Bélgica

Roland.Breeur@hiw.kuleuven.be

### 1. Olvido del cuerpo y olvido del ser

Si para la fenomenología y, en particular, para aquella de Merleau-Ponty, la problemática del cuerpo ocupa un lugar de capital importancia, es ante todo en la medida en que ésta permite juzgar de manera ejemplar la objetivación general que las ciencias han impuesto a nuestro saber y nuestro pensamiento del Ser. Esta objetivación hace violencia a los fenómenos tal como los vive y los aprehende nuestro trato natural con el mundo, es decir, nuestro ser-del-mundo. Esta relación pre-objetiva con las cosas se funda en una concepción del cuerpo que, lejos de ser un objeto entre otros<sup>1</sup>, efectúa y garantiza la vía que nos abre al espacio: él es el “vehículo del ser-del-mundo” (FP, 100/PP, 97). Así, tener un cuerpo y tener conciencia del mundo son uno y lo mismo.

El programa filosófico de *Phénoménologie de la perception* podría resumirse como la expresión de un pensamiento que aspira a la búsqueda del mundo perdido. Ese mundo constituye el “elemento” o “la atmósfera general” de nuestra existencia como despliegue de sentido; y, puesto que el mundo y el cuerpo son contemporáneos, la aproximación a uno de ellos no podrá darse sin un estudio del otro. Éste es el motivo por el cual el proble-

ma de la percepción rebasa el dominio psicológico: él representa nuestra "apertura inicial al mundo"<sup>2</sup>, es decir, el fondo mismo de nuestra existencia. La percepción expresa una "fe" por la cual se asiste al "prodigio" del sentido, del mundo como "misterio" (FP, 20/PP, XVI) y que por la visión celebra esa comunión sacramental (FP, 228/PP, 246) con el ser. Ella nos hace asistir "al milagro" (VI, 23) de esta totalidad que es el mundo.

De todas formas, es preciso que aprendamos de nuevo a ver<sup>3</sup>, no para corregir una ceguera empírica cualquiera, sino para restituir aquella "experiencia total" del mundo, enterrada bajo los prejuicios de nuestro pensamiento objetivante. Pues, como hace notar Merleau-Ponty, la mirada objetiva rompe y corrompe nuestro hechizo original por el ser o el mundo: la mirada científica es profanación o sacrilegio. Su saber empobrece nuestro contacto con las cosas y deshumaniza nuestro cuerpo. Dicho de otra manera, "no diremos que la percepción sea una ciencia que se inicia, sino, al contrario, que la ciencia clásica es una percepción que olvida sus orígenes y se cree acabada" (FP, 77/PP, 69). Por su "sobrevuelo absoluto", no alcanza las cosas en su contextura original y en su apertura infinita, sino un mundo "cerrado sobre sí mismo". Así pues, el *kosmotheoros*, "capaz de construir o de reconstruir el mundo existente mediante una serie indefinida de operaciones suyas" (VIE, 32/VI, 32) no elimina el misterio de nuestra fe ingenua, sino que la presupone. Aun cuando su ignorancia insolente alienta y precipita el olvido y la alienación.

El olvido que el fenomenólogo intenta conjurar no es uno cualquiera: se trata de un olvido fundamental, el olvido del ser en tanto que tal. Como quiera que el olvido del cuerpo es desde el principio de orden ontológico, consume la objetivación del ser, puesto que procede de un pensamiento orientado a eso que Merleau-Ponty denomina "el gran Objeto". Ya podemos estar prevenidos: una fenomenología de la percepción y del cuerpo se eleva

---

<sup>1</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, (FP), Barcelona, Planeta-Agostini, 1985, p. 251; *Phénoménologie de la perception*, (PP), Paris, Gallimard, 1945, p. 273. Ver también Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, (EN), Paris, Gallimard, 1943, p. 421.

<sup>2</sup> J-P Sartre, *Verdad y existencia*, (VIE), Barcelona, Paidós, 1996, p. 48; *Vérité et existence*, (VE), Paris, Gallimard, 1989, p. 49.

<sup>3</sup> Siendo así "que hemos dejado de ver". FP, p. 244 / PP, p. 265.

a la tesis de una problemática fundamental, en tanto que ella supera la apuesta de las cuestiones clásicas de las tradiciones empiristas o intelectualistas y de las oposiciones o dualismos que alimentan el debate. Sabido es que, a ese respecto, la fuerza del cuestionamiento merleau-pontiano reside en parte en su constante empeño por dejar atrás los polos de los dualismos clásicos: entre el alma y el cuerpo, el sujeto y el objeto, los sonidos y el sentido, etc. He aquí pues, también, por qué su propia epopeya endo-ontológica pretende superar la ontología francamente dualista de Sartre, es decir, ir más allá de la oposición entre el en-sí y el para-sí en favor de un pensamiento consagrado al vínculo íntimo que liga el sujeto al mundo. En el origen, y más acá de la oposición sartriana, subyace una unidad que no es indistinción, sino que comporta en su seno el principio de una diferenciación primordial y más profunda que aquella de la dualidad del En-sí y del Para-sí. He aquí por qué Merleau-Ponty contesta la idea de un sujeto desencarnado en favor de una subjetividad que se caracteriza sobre todo por su "inherencia al mundo" (FP, 414/PP, 464). Pues más acá de mis pensamientos particulares, en último análisis, yo soy un "proyecto original del mundo", "potencia de mundo": soy "un campo", y no una pura interioridad o una conciencia retirada del mundo, en posición de "sobrevuelo" y de objetivación. Yo no me sustraigo a esta fundamental intimidad o connivencia con el mundo más que por un pensamiento capaz de abstraer. Toda conciencia es inmediatamente "prendida" por aquello hacia lo que se abre: yo comprendo el mundo porque un horizonte "toma un sentido ante mí", es decir, en último término "porque yo estoy situado en él y que él me comprende" (FP, 416/PP, 467). Es por lo que finalmente mi existencia como subjetividad situada "no forma más que una cosa con mi existencia como cuerpo": "El mundo y el cuerpo ontológicos que encontramos en la mismísima médula del sujeto no son el mundo en idea o el cuerpo en idea, es el mismo mundo contraído en punto de presa global, es el mismo cuerpo como cuerpo-cognoscente" (FP, 417/PP, 467).

He ahí el mundo y el cuerpo ontológicos que las ciencias y la tradición de la mirada objetivante han reprimido. Y tal olvido se extiende a todos los niveles de nuestra experiencia, a riesgo de causar un buen número de problemas o de patologías que, según Merleau-Ponty, ni una psicología de orden empi-

rista ni otra de orden intelectualista son capaces de explicar o de resolver. El motivo de tal problemática reposa sobre el olvido fundamental que las mismas ciencias han suscitado. Por ello, ningún problema en tanto que tal puede ser considerado como "deficiencia última", sino que debe, a la manera de las ciencias que lo han analizado, ser resituado "en el mismo contexto existencial" (FP, 150/PP, 155), en una apertura originaria al mundo que lleva a cabo la unidad del sentido.

A partir de aquí se comprende mejor por qué la tradición filosófica se ha visto inclinada a desacreditar la problemática del cuerpo: es porque ella reducía desde el primer momento la cuestión del sentido a aquella del conocimiento, del alma y del espíritu. Pueden recordarse a este respecto las palabras del autor del *Discours de la méthode*, que concluye que "l'âme par laquelle je suis ce que je suis est entièrement distincte du corps, et même qu'elle est plus aisée à connaître que lui, et qu'encore qu'il ne fût point, elle ne laisserait pas d'être tout ce qu'elle est" (4e partie). El alma resulta emparentada con el ser y con el sentido, la carne con el no ser, con las apariencias sensibles y engañosas, en breve, con el sin-sentido. Bien entendido, Descartes no ignora la presencia del cuerpo propio, pero limita su sentido al dominio de la vida. La unión del alma y el cuerpo —del cuerpo tal como es vivido desde dentro— no puede constituir el objeto de una reflexión filosófica, es decir, metafísica. Descartes desconfía de todo pensamiento que encarna su reflexión en la esfera pre-dada de lo vivido. La reflexión no puede de ninguna manera contentarse ni proyectar ser "une description directe de l'expérience" (FP, 396/PP, 401), e —inversamente— los datos inmediatos de la experiencia no pueden por sí mismos originar meditaciones metafísicas. Por otra parte, para concebir la naturaleza de la unión y de lo vivido, semejante reflexión es inútil, quizás incluso perjudicial. Por este motivo él recomienda a la princesa Elisabeth, que le preguntaba sobre la interacción de las dos sustancias, abandonar la meditación respecto a este problema. Ya que es en efecto "en usant seulement de la vie et des conversations ordinaires, et en s'abstenant de méditer et d'étudier aux choses qui exercent l'imagination qu'on apprend à concevoir l'union de l'âme et du

corps"<sup>4</sup>. Entre aquello que nos enseñan los sentidos y la vida, y aquello que reivindica la reflexión filosófica, media un abismo. Ése es el foso que el tratamiento merleau-pontiano de la fenomenología intenta colmar. Mas en este sentido, el pensador del entre-dos se mantiene fiel al mandato tradicional que incita al pensador a sondear la naturaleza del sentido, sea del alma, del mundo o de Dios. Fuerza su reflexión a superar la oposición cartesiana entre la vida (los sentidos) y la conciencia, porque el sentido mismo se encarna y se despliega en el seno de la experiencia y de la vida. Lo que significa que la reflexión se alimenta de esta unión y participa en el hacerse del advenimiento del sentido: por los "sacramentos" de la percepción, la conciencia comulga y se une a ese cuerpo glorioso que es el mundo.

Pero, ¿resulta verdaderamente la "somatofobia", de la que parecía ser víctima la filosofía clásica<sup>5</sup>, de un empobrecimiento o de un estrechamiento de nuestra apertura fundamental al Ser? ¿No será en sí misma alienante esa relación con el ser? Lejos de constituir la base originaria, tanto de nuestras experiencias como de nuestros pensamientos filosóficos, esta apertura revela quizás más bien la naturaleza de una herida que no cicatriza. ¿No buscan nuestros pensamientos y nuestras experiencias abandonarse a una tal familiaridad y complicidad confiada con el ser mas que en un esfuerzo por refrenar o atenuar su mordedura? Visto desde esta perspectiva, los datos se complican: el acuerdo primordial y ontológico es ya derivado, adquirido y conquistado sobre una "base" de sin-sentido, de ser como pura exterioridad, alteridad o indiferencia, brevemente de un *En-sí*, en el sentido en el que lo entiende Sartre. Por consiguiente, yo me pregunto si el hecho de reivindicar "imposibilidad de contrasentido" (VIE, 148/VI 156) o de dejarse hechizar por el "miracle du sens" puede bastar para autentificar o garantizar una reflexión adecuada sobre el cuerpo. Por otro lado, ¿no es ya de entrada de orden tautológico, como lo proclamaban los modernos, una reflexión que se establece sobre los datos inmediatos de la conciencia? ¿Explicar la visión remitiendo a la existencia de una fe perceptiva, o describir cómo una conciencia se encarna en el mundo remitiendo al cuerpo como una "potencia de

---

<sup>4</sup> Carta de 28 junio 1643, AT III, p. 692.

<sup>5</sup> Cfr. Chantal Jacquet, *Le corps*, Paris, PUF, 2001, pp. 4ss.

mundo”, no resulta acaso menos tautológico que la tentativa de comprender las razones del latido de nuestro corazón por su “cualidad palpitante”<sup>6</sup>. No tiene nada de sorprendente, a partir de aquí, que la meditación merleau-pontiana se esfuerce por conducir “la experiencia pura y, por así decir, aún muda a la expresión de su propio sentido”. Sólo que uno se ve finalmente forzado a preguntarse a propósito de esta experiencia muda, si ella es verdaderamente ese “núcleo de significación primaria en torno del cual se organizan los actos de denominación y de expresión” (FP, 15/PP, x). Quizás su mutismo sea en sí mismo originario.

## 2. Cuerpo y contingencia

En lo que sigue, quisiera desarrollar una tematización del cuerpo a partir de la ontología sartriana, justamente porque recusa la idea de una afinidad originaria entre *conciencia y ser*. Su dualismo radical entre el para-sí y el en-sí rechaza la idea de toda connivencia originaria: *la conciencia es absoluta*, “sobre todo, nada de promiscuidad”. Desde entonces, ninguna cosa la “motiva” desde dentro: toda “afinidad primordial” entre conciencia y mundo se ve cuestionada. Como dice Sartre: “El ser es horrible” o “indigesto”. “Du même coup, la conscience prend conscience qu'elle ne peut ni produire ni supprimer l' Être” (VE, 87). El ser se afirma y se impone inexorablemente a la conciencia, sin que ella pueda acomodarse a su manifestación y sin beneficiarse de “parentesco” o “reconocimiento” alguno. Allá donde la conciencia permanece inmotivada e incondicionada, el Ser al cual ella se dirige aparece de manera esencialmente contingente<sup>7</sup>, “non déductible; opaque, de trop” (VE, 83) y permaneciendo profundamente indiferente a la *lumen naturale* del espíritu. Como dice también Sartre en sus *Cahiers pour une morale*, “qu'il y ait des hommes ou pas, l' Être ne s'en porte pas plus mal”<sup>8</sup>. Finalmente, es la relación misma entre conciencia y Ser la que se revela radicalmente contin-

<sup>6</sup> Este tratamiento, diría Arnauld, “n'ajoute rien à la connaissance qu'on a déjà des effets dont on [...] demande les causes”. A. Arnauld, *Examen du traité de l'essence du corps contre Descartes*, Paris, Fayard, 1999 [1680], p. 94.

<sup>7</sup> “...une vie commence toujours sans tremplin. Elle surgit au milieu d'une situation absolument neuve et sans user de l'acquis puisqu'en réalité l'acquis fait partie de la situation”. CM, p. 32.

<sup>8</sup> Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, (CM), Paris, Gallimard, 1983, p. 23.

gente: nada hay en el Ser que justifique ni suscite su desvelamiento, y nada hay en la conciencia que motive su deseo de explorarlo. Así pues, no es "en su propia cualidad que el Ser sea relativo al Para-sí" ("en sa qualité propre que l'Être est relatif au Pour-soi") (VE, 270).

Y ya que la idea misma de un acuerdo originario y primordial se conquista sobre esta indiferencia radical y recíproca, es el sentido mismo de esta oposición entre lo originario y lo derivado el que se ve desplazado<sup>9</sup>: ¿por qué la experiencia como "potencia de mundo" sería más fundamental que la reflexión objetivante? Una y otra son co-originarias y "se organizan en torno a un núcleo mudo" que no se presta a la expresión, porque se resiste al sentido. ¿Qué significa esto para la tematización del cuerpo? He aquí lo que está en juego en mi propuesta.

Con el fin de perfilar la problemática del cuerpo tal como la describe Sartre en el capítulo que le dedica en *L'Être et le néant*, es preciso resumir los temas y el alcance de su epopeya ontológica. Es sabido que ella revela un dualismo insuperable e ineluctable entre el *en-sí* y el *para-sí*. Mas en su tentativa de explicitar la naturaleza ontológica de esta oposición, Sartre introduce una extraña "confusion inextricable". Si por una parte subraya que se trata de *dos modos de ser absolutos y separados*, no duda por otra parte en afirmar que estos dos modos parecen entrelazarse desde el origen. Esta "contradicción profunda" que atraviesa toda la ontología de Sartre puede ser especificada de la siguiente manera: por un lado, la nada es descrita como "un trou d'être", "la chute de l'en-soi vers le soi et par quoi se constitue le pour-soi" (EN, 121); es lo que Sartre llama el *acto ontológico*. "Le néant est la mise en question de l'être par l'être". Pero esta misma nada es, por otra parte, un "événement absolu" (EN, 127) "qui vient à l'être par l'être et qui, sans avoir l'être, est perpétuellement soutenu par l'être" (EN, 121). Este absoluto sostenido por el ser es pues un "absolu *unselbständig*" (EN, 713). Corresponde a una "destructuración descompresora del en-sí y el en-sí se anula y se absorbe en su tentativa de fundarse" (NS, 142/EN, 127).

---

<sup>9</sup> Así, por ejemplo, la relación entre mi cuerpo fenomenal y mi cuerpo físico remite a dos modos de ser distintos y co-originarios, el para-sí y el para-otro. La confusión de estos dos modos engendra "falsos problemas" (como aquel de la "vision renversée"). EN, pp. 367ss. También es sabido que la "facultad de los falsos problemas" es la estupidez.

Y este en sí, afirma Sartre, "*rueda simplemente en el para-sí como un recuerdo del ser*" (SN, 149/EN, 127, cursivas mías).

He aquí la apuesta y el "núcleo duro" de la ambigüedad sartriana: por una parte la conciencia desde el primer momento llega tarde a un ser del cual ella guarda el recuerdo como opacidad inconfesada. Por otro lado, esta opacidad no impide que la conciencia se libere de toda connivencia con el Ser o que sufra su carácter "indigesto". La conciencia padece de una opacidad que no la espesa y que, contrariamente a la pasividad merleau-pontiana, no la reconcilia con el Ser. Al contrario, y este es la apuesta de la ambigüedad sartriana, la libera de él. Sartre muestra en qué "en-sí nihilizado y sumido en el acaecimiento absoluto que es la aparición del fundamento o surgimiento del para-sí, permanece en el seno del para-sí como su contingencia original". Y añade cómo el para-sí está "sostenido por una perpetua contingencia que él retoma por cuenta propia y se asimila sin poder suprimirla jamás" (EN, 371). Esta contingencia, que remite a la presencia muda de este núcleo de ser indisoluble, es lo que Sartre llama el cuerpo: él es "*la forma contingente que la necesidad de mi contingencia toma*" (SN, 428/EN, 371). Esto merece algunas aclaraciones.

Este *resto de ser* invoca en el seno de la conciencia, como descomprensión del ser, un *deseo de ser*. Se impone en la conciencia como un recuerdo de lo que ella no es, pero tendría "que ser", debiendo ella retomarlo y asumirlo como carencia de ser. Esta carencia incita a la conciencia absoluta y no egológica a empeñarse en el en-sí, colocándose como un "sí mismo" frente al ser. Sin este "sí mismo", la conciencia no establece ninguna relación, dado que ella ni trasciende ni supera nada: se halla en todas partes y en ninguna. Esta conciencia que se sitúa, que se contrae y se condensa en un punto de vista frente a un en-sí indiferenciado, es lo que Sartre denomina "la elección". Esta *elección* no procede de un sujeto o de un yo, sino que es aquello por lo cual una conciencia —que, en la *Transcendence de l'ego*, Sartre calificaba de impersonal— se hace subjetiva: "no se trata, en modo alguno, de una elección deliberada. Y eso no porque sea *menos* consciente o *menos* explícita que una deliberación; sino, al contrario, porque es el fundamento de toda deliberación. [...] Por eso no significa que la elección profunda

sea inconsciente; se identifica con la consciencia que tenemos de nosotros mismos" (SN, 628/EN, 539).

Esto quiere decir, por una parte, que el yo como subjetividad se realiza como elección o proyecto inicial que él mismo no ha decidido; mas, por otra parte, no lo padece como un constreñimiento externo, una predestinación o una necesidad natural que limitaría su libertad: el sujeto *se* realiza libremente. Sus propias decisiones concretas, sus propias elecciones y deseos no hacen otra cosa que desarrollar una elección que no es nada fuera de él, que tiene que serla. Y puesto que el sujeto no es otra cosa que la actualización de una elección absoluta, no hay nada que lo justifique. Esta concepción de la libertad reposa, así pues, sobre una tensión originaria entre la consciencia y el yo: yo soy el resultado de una consciencia que se elige o se coloca frente al en-sí, y que yo no elijo. O, también, yo soy una libertad que escoge, pero que no escoge ser libre. Libertad no significa pues "ser arbitrario", sino ser "injustificado", es decir, contingente.

Esta contingencia determina la descripción del cuerpo: el cuerpo "*es*" *el punto de vista*. El cuerpo es "la necesidad que haya una elección, es decir, que no soy en todas partes a la vez" (SN, 454/EN, 393). Siendo yo mismo el resultado de una elección absoluta, padezco mi propia finitud y encarnación como la expresión de una necesidad: la de surgir al mundo como punto de vista y en situación<sup>10</sup>. Mas, "si bien es necesario que mi ser esté comprometido en todo cual punto de vista, es contingente que sea precisamente en este punto de vista" (SN, 427/EN, 371).

Así pues, yo no elijo deliberada o voluntariamente mi cuerpo, pero asumo su existencia y realizo o mantengo la "elección fundamental". Al mismo tiempo, este cuerpo que condensa y "encarna" una consciencia en un *punto de vista* no limita mi libertad. En efecto, una enfermedad, incluso grave, no me dispensa de las decisiones que he de tomar; no me exime de la obligación de tener que asumir la pérdida y el abandono de ciertos proyectos. Ahí está lo

---

<sup>10</sup> "En tant que tel, le corps ne se distingue pas de la *situation* du pour-soi, puisque, pour le pour-soi, exister ou se situer ne front qu'un; et il s'identifie d'autre part au monde tout entier, en tant que le monde est la situation totale du pour-soi et la mesure de son existence". EN, p. 372.

malo, que sigo siendo libre: "je suis ainsi contraint par ma liberté de la faire mienne", de hacer mi horizonte, mi perspectiva, de recuperarme y superarme a partir de las pérdidas y los sacrificios que ella me impone. Me prohíbe que me instale: así, ser libre significa estar "condenado a querer lo que no quise, a aun no querer lo que quise, a reconstruirme en la unidad de una vida en presencia de las destrucciones que me inflige el exterior" (CM, 449). He aquí lo que significa "condenado a ser libre": estar totalmente determinado y ser totalmente libre.

Así, incluso hallándome determinado, quedo sin recurso y sin excusa. La enfermedad es una adversidad que puede aprehenderse como obstáculo en la medida en que mis proyectos la instauran así: "la libertad misma crea los obstáculos de que padecemos. Ella misma, al poner su fin [...] hace aparecer nuestro asiento (*emplacement*) como resistencia insuperable o difícilmente superable a nuestros proyectos" (SN, 672/EN, 576). El cuerpo en tanto que tal no aprisiona mi libertad, puesto que no me libera de la necesidad de determinarme en cada ocasión a partir de él y de todos sus caprichos. Una dolencia o una enfermedad no hacen más que confirmar la contingencia misma del punto de vista. Esta es la contingencia que hace "que me capte a la vez como totalmente responsable de mi ser y como totalmente injustificable" (SN, 428/EN, 371).

Bien entendido, una conciencia que se pone o se "localiza" como punto de vista, no se hace conciencia de cuerpo, sino conciencia de mundo. Ella es proyecto de mundo, se empeña en el en-sí como un ir más allá hacia posibles. Esta es la razón por la que mi existencia se hace surgimiento comprometido: soy un ser-ahí, y no un ser aprisionado en un aquí. La "elección inicial" es de entrada una elección de mundo, constituye el en-sí en un espacio en cuyo seno surjo como despliegue de distancias y de cosas. Este surgimiento se opera por lo que Sartre denomina alguna vez una *doble nihilización*. La conciencia nadifica o neutraliza su ser real, *el cuerpo*, a fin de ir más allá hacia lo irreal que ella pone, *un fin*. Pero, neutralizar lo real corporal no significa rechazarlo, y superarlo hacia lo irreal no significa emanciparse de él en favor de la representación. Su realidad concreta es reanudada como e integrada en una relación con el mundo, ella se hace estructura integrante de mi

conciencia, en el sentido en que ella se compromete en el desvelamiento de las cosas. Neutralizar el cuerpo en función del mundo no significa, por ejemplo, la mortificación de las sensaciones: al contrario, ellas son arrastradas en un impulso hacia las cosas. En sí mismos, estos "datos inmediatos de la conciencia" son completamente inaprehensibles:

Así, el sentido, en tanto que es para mí, es algo incaptable: no es la colección infinita de mis sensaciones, puesto que no encuentro jamás sino los objetos del mundo; por otra parte, si adopto sobre mi conciencia un punto de vista reflexivo, encontraré mi conciencia de tal o cual cosa-en-el-mundo, no de mis sensaciones visuales o táctiles. (SN, 437/EN, 379)

Quizás felizmente para nosotros, no hallamos nunca esa "impresión fantasma" que constituye la materia prima de un buen número de disciplinas filosóficas: veo el azul del cielo, toco la corteza del árbol, oigo a lo lejos una sierra, etc. La vista, el tacto o el oído no son dados. No son más que destellos de ser de mi cuerpo sobrepasado o nihilizarlo hacia las cosas. Así, la vista se sustrae a sí misma. Por lo que Augusto Comte había podido decir que "el ojo no puede verse a sí mismo" (SN, 427/EN, 379). No puedo ver el ojo viendo, como no puedo captar mi mano en tanto que está tocando. No tengo otra cosa que la revelación de puros objetos, y no de órganos sensibles. Lo sensible se desvanece porque permanece siempre del mismo lado que aquel que siente. Esto es, como punto de vista sobre las cosas.

Hay que decir, pues, que los sentidos son maneras de desvelar las cosas. Ellos no son sino las cosas en persona tal como éstas se me revelan en perspectiva. Así, no tengo una débil sensación de un sonido lejano, sino que es el sonido mismo el que es débil y lejano. Incluso los accidentes que afectan a mis sentidos pertenecen al dominio de las cosas: "veo amarillo porque tengo ictericia (je vois jaune parce que j'ai la jaunisse... )" (SN, 430/EN, 382). O, vayamos aún más lejos: ¿qué es la célebre sensación de esfuerzo, sino la percepción de que las cosas me resisten? "Lo que percibo cuando quiero llevarme este vaso a la boca no es mi esfuerzo, sino de su pesantez" (SN, 448/EN, 389).

Si los sentidos son las cosas en tanto que éstas aparecen, las cosas son del en-sí en tanto que yo las veo, las toco o las oigo. La cosa no es un absoluto, sino que permanece relativa a una conciencia intencional. Aparece según un orden relativo al desvelamiento mismo: la cosa está "orientada" y se da en el seno de un campo estructurado por una diferenciación entre una forma y un fondo indiferenciado. Este clavo se destaca del fondo, por el solo hecho de que yo lo rebaso en favor de un fin, el de colgar un cuadro en la pared. Se organiza así una distribución de lo real a partir de la perspectiva determinada que yo soy en tanto que corporalmente situado. Este cuerpo es un centro que huye hacia las cosas, y las cosas se destacan respecto a aquello que, visto desde el centro, se erige como fondo. Oigo roncar a mi vecino, *al otro lado de la pared*, el sonido del violín *en tanto que domina esos ronquidos*, etc. "Así, el campo perceptivo se refiere a un centro objetivamente definido por esta referencia y situado *en el campo mismo* que se orienta en torno de él. Solo que este centro, como estructura del campo perceptivo considerado, nosotros no lo vemos: *le somos*"(SN, 439/EN, 381).

Por consiguiente, puesto que se inscribe como estructura misma del mundo, este *punto de vista* se establece como *referencia visible en el seno de lo visible* que forman las cosas. La estructura del mundo, dice Sartre, "implica que no podemos ver sin ser visibles" (SN, 439/EN, 381).

He aquí por qué toda relación con el mundo recusa la idea de una conciencia de sobrevuelo. "Me sería imposible realizar un mundo en que yo no fuera y que fuera puro objeto de contemplación que lo sobrevolará" (SN, 440/EN, 381). Tal contemplación destruiría sin más la "mundaneidad del mundo". Es la mundaneidad misma la que me revela o indica ese centro que yo soy, puesto que éste no existe más que en tanto es trascendido hacia las cosas. Si uno no llega a conocer su cuerpo, como subraya Francis Ponge<sup>11</sup>, no es en su calidad propia de realidad misteriosa e insondable, sino que es porque el cuerpo no se deja aprehender por sí mismo: sólo es en la medida

---

<sup>11</sup> "El hombre ignora prácticamente todo de su cuerpo, nunca ha visto sus propias entrañas... No se halla autorizado por la naturaleza más que a conocer la periferia de su cuerpo... Reconozcamos por otra parte que no le preocupa. Nada es más flagrante (ni más sorprendente) de la facultad del hombre de vivir en pleno misterio, en pura ignorancia de

en que lo trasciendo hacia las cosas. Más aún, tengo conciencia de ese centro que es mi cuerpo gracias a las cosas. Dicho de otra manera, si mi cuerpo representa o encarna un punto de vista, es un punto de vista sobre el cual no puedo tener un punto de vista (EN, 394). Así, tal como lo dice Sartre, “mi ser-en-el-mundo, por el solo hecho de que *realiza* un mundo, se hace indicar a sí mismo como un ser-en-medio-del-mundo por el mundo que él realiza, y no podría ser de otro modo, pues no hay otra manera de entrar en contacto con el mundo *siendo del mundo*” (SN, 441/EN, 381).

Así pues, cuerpo y mundo son contemporáneos, el cuerpo es *coextensivo al mundo*: él está ahí, en la cima del collado que quiero trepar, al otro lado del teléfono, en el morro de mi coche que quiero aparcar. Además, por la adquisición de ciertos hábitos, el cuerpo se instala en el objeto que utiliza, o, como lo describe Merleau-Ponty, le hace participar en la voluminosidad de su cuerpo propio (PP, 168). Tales objetos son neutralizados del mismo modo que el cuerpo: ya no son percibidos por sí mismos, sino que su presencia se transforma en una zona corporal<sup>12</sup>. En un ejemplo de Merleau-Ponty: “Si tengo el hábito de conducir un coche, lo meto por un camino y veo que ‘puedo pasar’ sin tener que comparar la anchura del mismo con la de las alas del coche, como atravieso por una puerta sin comparar la anchura de la misma con mi cuerpo” (FP, 160/PP, 167). De esta manera, gracias a esta asimilación que actúa, el cuerpo se expande a través de las cosas en cuyo seno se mueve.

---

aquello que le afecta más cercanamente, o más gravemente”. *Le parti pris des choses*, citado por Chantal Jacquet en *op. cit.*, p. 2.

<sup>12</sup> Este hecho se encuentra muy bien descrito por el filósofo español, J. Xirau, en su ensayo *Presència del cos*: “El brazo y la mano se prolongan en bastón, martillo o azada. Y, por el mismo hecho, se amplían los límites del cuerpo. Yo no siento la resistencia en la piel sino en el muro, la madera o la tierra. El timonel, a la vela, siente, en medio del mar, el barco como si fuera el propio cuerpo y, a la larga, con la misma ternura. La casa que me cobija —cabaña o palacio— deviene mía. Y el avión del piloto. Y la fábrica del ingeniero que la anima. Los límites del propio cuerpo se amplían indefinidamente y hasta se hace difícil determinar dónde acaba lo que es propio —del cuerpo y del alma— y lo que es externo o extraño”.

Cfr., para el original, J. Xirau, “Presència del cos”, en *Obras completas III*, Barcelona, Anthropos / Fundación Caja Madrid, 2000, p. 332. La traducción castellana que aquí cito la tomo de Xavier Escribano, “Miradas sobre el cuerpo humano”, en Enrique Anrubia (ed.), *La fragilidad de los hombres. La enfermedad, la filosofía y la muerte*, Madrid, Cristiandad, 2008, pp. 67-89.

Mas, a pesar de esta movilidad y extensión indefinida, *él mismo permanece "contraído" en un punto único, un punto cero* que señalan las mismas cosas. Es esta toda la ambigüedad de mi ser corporal: no lo soy mas que en la medida en que lo supero hacia las cosas. Pero llego a las cosas o las alcanzo desde un punto de vista. Llego allí, partiendo siempre de un aquí. No me disperso y no desaparezco en las cosas, porque ellas mismas no aparecen sino orientadas hacia mi aquí (un *Nullpunkt*, diría Husserl<sup>13</sup>). El cuerpo es pura movilidad, a condición de resistir como *inmovilidad* a la dispersión. Es ella la que lo fija como centro de referencia total. Un centro que tiene algo de particular, puesto que, paradójicamente, *no está* en ninguna parte. Es aquello a partir de lo cual me impulso hacia posibles y que se sustrae a toda captación directa.

Si en efecto el mundo es el correlativo de mis posibilidades, si el clavo aparece como algo para ser clavado, la bicicleta para ser montada y el collado para ser escalado, es en respuesta al futuro que yo proyecto y que yo soy. De ahí que las potencialidades del mundo, las ausencias, la utilidad de las cosas se revelan objetivamente, mas como relativas al proyecto que yo despliego. Y todas estas cosas remiten a otras, el clavo al martillo, el martillo al muro, el muro al vecino-que-hace-la-siesta, etc. Todo se enlaza y gravita en torno al centro que yo soy, mientras que él mismo "desaparece en la naturaleza". No se deja indicar más que "en hueco". Es lo que ilustra bien Sartre en el siguiente pasaje: "El término primero está doquiera presente pero solamente indicado: no capto *mi* mano en el acto de escribir, sino solamente la lapicera que escribe; esto significa que utilizo la lapicera para trazar letras, pero no *mi mano* para sostener la lapicera" (SN, 447/EN, 387). No puedo adoptar frente a mi mano la actitud que tomo en relación con las cosas. Pues, en el uso del porta-plumas que ella agita, la mano funciona como "es el caso y el punto de llegada de las remisiones" (SN, 447). Ella se aparta de esos vínculos y remisiones para realizar la inmovilidad en el seno de la movilidad que ella produce. Ella no es la que yo miro, sino la pluma que traza las palabras. Ella es "el sentido y la orientación, simplemente" (SN, 447/EN, 388).

---

<sup>13</sup> Cfr. a este propósito las observaciones de Marc Richir, en el apéndice de su libro *Phénoménologie en esquisses*, Paris, Millon, 2000, pp. 522ss.

Por una parte, pues, el cuerpo es perpetuamente lo superado, "il est cet au-delà de quoi je suis", en tanto que me hallo inmediatamente presente a las palabras que escribo, al vaso que voy a beber, al clavo por clavar. Es allí, en el lugar mismo en el que se encuentra el objeto, donde se lleva a cabo la percepción. Mas aquello "superado" se deja designar por las cosas como centro inmóvil. Este centro, eso que es superado, dicho brevemente, el cuerpo, es *el pasado*: "En cada proyecto del Para-sí, en cada percepción, el cuerpo es ahí, es el Pasado inmediato en tanto que aflora aún al Presente que le huye" (SN, 451/EN, 391) , es aquello que permanece continuamente detrás de o hacia atrás, por el hecho mismo de que lo tengo que rebasar hacia las cosas. Si, al clavar el clavo, me golpeo el pulgar, debo retomar este dolor como nuevo punto de partida respecto a aquello que tengo que ser y que hacer. El cuerpo es quizás el sentido más profundo de la noción de pasado: no hay pasado sin cuerpo, sin esa retirada continua o ese punto de inmovilidad. Lo que no significa forzosamente que toda memoria sea "corporal", sino que el sentido profundo del pasado remite a este "dato inaprehensible" que es el cuerpo. *Inaprehensible*, en tanto que superado hacia las cosas; *dado*, en tanto que indicado por ellas.

Este dolor que retomo, se da primordialmente como el clavo en tanto que éste se clava dolorosamente. Pero, bien entendido, yo puedo también dirigirme directamente al dolor. He aquí que yo quiero captar este pasado inmediato y tratar de realizar esto dolor por sí mismo. Quiero fijarlo, en lugar de tener que superarlo hacia el clavo. Por la reflexión, lo libero del comercio con el mundo para apropiármelo tal cual es: el dolor se hincha y se solidifica en un "objeto psíquico". No es que trato de conocerlo, sino en un primer impulso, de valorarlo. Puesto que me perturba, me dirijo a él para aprehenderlo como insoportable, como irritante, o incluso a fin de provocarlo como objeto de desafío<sup>14</sup>. Y cuanto más intento captarlo, en mayor medida se contrae el mundo en torno de él como fondo indiferenciado. El dolor se aísla y se impone en una

---

<sup>14</sup> Como tendencia a replicar al dolor por el dolor: como si al infligirse sufrimientos se llegara a engañar al dolor que se sufre pasivamente. Modo de reapropiarse un cuerpo desposeído por el dolor, esclavizado por él, atenuarlo adelantándose a él. Transformar el destino en libertad. Cfr. lo que escribe a propósito del "dolor y las técnicas del cuerpo", en *op. cit.*, pp. 197ss.

insularidad de indiferencia: me obsesiona. Bajo tales condiciones, el cuerpo se convierte en pantalla entre yo y el mundo. Como decía Valéry, "la piel humana separa el mundo en dos especies. Lado color, lado dolor"<sup>15</sup>.

### 3. La carne

Podría decirse, aun corriendo el riesgo de afirmar algo trivial, que si me fuerzo a "valorar" este sufrimiento, es porque en él hay algo que no pasa. Lo que yo intento, sin embargo, es conservarlo y fijarlo incluso *más allá de su debilitamiento*. Por este motivo lo provoco, o lo mantengo en vida: lo esculpo mediante un encantamiento que mima ese estado psíquico en un deseo de serlo de parte a parte. De no ser nada más que sufrimiento.

Este esfuerzo no trata simplemente de salvaguardar el pasado inmediato; si se afana en realizarlo en tanto que ser puro, es porque intenta conjurar un residuo que, a pesar de la atenuación del sufrimiento, no desaparece. Se ha dicho que el para-sí como descompresión de ser guardaba en su seno como un *recuerdo* de este ser. Dicho de otro modo, aquello que no pasa del pasado inmediato, no es un ser en tanto que tal, un segmento de algo real, sino un *vínculo* con eso real, con un destello del cuerpo que no se deja superar hacia el mundo. Y este vínculo no es el efecto de una contracción o de una fijación sobre un objeto, sino que precede a toda relación con el mundo.

Este recuerdo de ser, tal como ha sido dicho más arriba, es ese residuo que empuja a la conciencia a investirse como cuerpo y como "deseo de ser" en el en-sí. Desde entonces, por encima de la "elección" inicial, él mismo no se retira del comercio con el mundo. Su sentido se mantiene al margen de mi surgimiento en el mundo y remite a una noción de pasado que, por el hecho mismo de que nunca la he superado, no ha sido jamás presente. El *recuerdo de ser* es evocado como la existencia de un vínculo que insiste más acá de mis proyectos. Y él es evocado con ocasión de esos destellos del cuerpo que resisten a la neutralización. Es lo que Sartre denomina *carne*.

---

<sup>15</sup> Citado por Chantal Jacquet, *op. cit.*, p. 196.

Así pues, el recuerdo remite a un núcleo de ser que no se deja disolver o que no se reabsorbe. Mi impulso centrífugo no consigue lavarlos e irrealizarlos de su espesor de realidad. Él se obstina como un detalle anodino que hace elevarse a la conciencia un residuo de sin-sentido. Con la carne, el en-sí en su indiferencia amenazante viene a perseguir y obsesionar mi conciencia encarnada. Hasta tal punto que, como sucede en la historia de Pirandello, *Uno, nadie y cien mil*, es mi mundo en tanto que tal el que se hunde en la indiferencia y el sin-sentido. En una sola palabra, la carne es la facultad del sin-sentido.

Qué es, por ejemplo, la vergüenza, sino el hecho de hallarse, a su pesar, confrontado a un aspecto de mí mismo, de mi cuerpo, que no se deja neutralizar en favor de mi identificación idealizante. Por la vergüenza yo me confieso presa del reflujo intermitente de ese recuerdo de ser. Y es así, únicamente, en tanto que esta confrontación con tal o tal otro detalle insignificante evoca ese vínculo indeclinable, singular y pre-personal, que la carne me persigue, me provoca vergüenza o evoca la náusea. Lejos de ser ese "medio formador" del sentido y de lo visible, la carne sartriana es sin-sentido y amenaza la cohesión de lo visible. Justo cuando sus labios se acercan a las mejillas de aquella a la de que desde hace mucho tiempo desea besar, Marcel no recibe otra confirmación de la realización de ese deseo que a través de "esos signos detestables": que su nariz se aplasta contra esta carne, sin percibir perfume alguno, y que la mejilla, sin encarnar la playa o el país que él había soñado en *Albertine*, le revela como bajo una lupa unos enormes granos y "una robustez que modifica el carácter de su figura"<sup>16</sup>.

Este *recuerdo de ser* evoca, con muda obstinación, un vínculo con nuestro propio cuerpo que no se adquiere y que no se deja indicar por las cosas; en el seno de ese comercio (con el mundo) resuena como un sonido de fondo el absurdo, la indiferencia de lo en-sí. Por más que la conciencia se libere y se ponga como centro de un mundo hacia el cual huye, conserva una huella de

---

<sup>16</sup> Puede que sea al anticipar esa decepción que representa la posesión física o, al encontrarse en ella, "no se posee nada de nada", cuando él dice que antes de besarla, "habría querido poderla colmar de nuevo del misterio que ella tenía para mí sobre la playa antes de que la conociera...".

su indiferencia ontológica. Esta huella es el núcleo de inmovilidad que impide a la conciencia encarnada disiparse allí donde las sensaciones la llevan. Por esta razón, ese impulso centrífugo hacia las cosas, incluso si se proyecta más allá de esta pura contingencia que es el cuerpo, no cesa de captarse y de ser captada como un sabor insípido, un "gusto insulto" (SN, 466). Ese sabor o gusto que "me acompaña hasta en mis esfuerzos por librarme de él, y que es *mi gusto*", es lo que Sartre denomina la náusea (EN, 404). Ella es la que revela mi cuerpo a mi conciencia. Ciertamente, "puede ocurrir que busquemos lo agradable o el dolor físico para librarnos de ella, pero, desde que el dolor o el agrado son existidos por la conciencia, manifiestan a su vez su facticidad y contingencia y se develan sobre fondo de náusea" (SN, 467/EN, 404). La náusea que ocupa mi conciencia, no procede de las cosas, sino de aquello que en mi relación con ellas resuena y amenaza con la disolución de su sentido. Ella no consiste en la aprehensión de un objeto en su cualidad nauseabunda, como el odio es una manera de comportarme ante tal persona odiosa. La náusea me invade en confrontación con las cosas y sus cualidades, en tanto que ellas "putrefactan", es decir, en tanto que ellas no me ofrecen más que la carne, sin mundo y sin fondo<sup>17</sup>. Ellas atraviesan el en-sí, y si éste me conduce al horror o a la repulsión, si me producen carne de gallina, es porque éste despierta en mi conciencia ese recuerdo de ser. Reconozco tal en-sí en cualquier parte.

Esa misma náusea es la que nos revela la carne de otro. Como dice Sartre:

La carne es contingencia pura de la presencia. Está de ordinario enmascarada por la ropa, los afeites, el corte del cabello o de la barba, la expresión, etc. Pero, en el curso de un largo comercio con una persona, llega siempre un instante en que todas esas máscaras se deshacen y en que me encuentro en presencia de la contingencia pura de su presencia; en este caso, en un rostro o en los demás miembros de un cuerpo tengo la intuición pura de la carne. Esta intuición no es sólo conocimiento; es aprehensión afectiva de una contingencia absoluta, y esa aprehensión es un tipo particular de náusea. (EN, 410).

Es, pues, porque nuestras relaciones con el mundo o con el sentido permanecen presas de ese resto de sin-sentido, que la conciencia aprehende

---

<sup>17</sup> De ahí, como dice Sartre, el horror de la visión de una mano cercenada, etc.

su cuerpo como carne. Y en el sentido en que ese *recuerdo de ser* se libera de la connivencia o de la intimidad del para-sí con el mundo, *intimidad conquistada sobre el en-sí*, y en el sentido en que él no se compromete en ello, *él singulariza el punto de vista*. Seguro que el cuerpo individualiza a la conciencia (EN, 372): la personaliza por aquello que Sartre denomina el "circuito de la ipseidad" (EN, 147s). Mas sobre esta ipseidad parasita un recuerdo pre-personal que se afirma en mi conciencia personal como la aprehensión de mi carne. Esta carne se me pega a la piel, perturba la imagen que poseo de mi propio cuerpo, como una bacteria, se incrusta en las entrañas del cuerpo fenomenal. Y por ello, alienándome de lo más propio a mí, se me impone como lo más próximo.

Si mi cuerpo fenomenal se revela como aquello que soy, aquello que tengo que ser, que superar y que vivir, la carne, al contrario, se impone como aquello mismo que no puedo ser, que envenena mi existencia y que, a pesar mío, me pertenece. O más aún, es aquello que me posee. Este grano sobre la nariz, este pelo, esta transpiración, etc., no consigo neutralizarlos en favor de las cosas que se hallan fuera de mí. En sí mismos, no se trata más que de detalles anodinos, mas que despiertan la aversión. Son detalles volátiles: por más que me habitúe a uno, aparece otro. Como la peca de Albertine, se desplazan sin cesar.

Nada pues me libra del vínculo implacable que, por la carne, yo "recuerdo" tener con mi cuerpo. Vínculo que permanece imperturbable e indeclinable, y que en el pasado inmediato que es mi cuerpo, no se oscurece. En un pasaje algo denso de la *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty se sorprende del hecho de que, a veces, sea posible reconocerse en aquello que en nuestro cuerpo nos resulta invisible:

Se ha podido probar que no reconocemos nuestra mano en fotografía, que incluso muchos individuos vacilan en reconocer su escritura entre las de otros y que, por el contrario, cada uno reconoce su silueta o su modo de andar filmado. Así, pues, no reconocemos por la vista lo que, no obstante, sí hemos visto frecuentemente, y, en cambio, reconocemos al instante la representación visual de lo que nos es invisible en nuestro cuerpo. (FP, 166/PP, 174)

¿Qué es lo que "reconozco" al reconocerme en la mirada de mi pequeña hija? ¿O cuando reconozco *le grain de ma voix*, el lunar de mi voz, en la de mi

padre? Esta experiencia enigmática, tiene de particular que ella se ve acompañada siempre de una cierta perplejidad o sorpresa: no un "¿ése soy yo?" (que es la expresión justamente del hecho de no reconocerse), sino un "entonces, iése, soy yo!". Uno no se reconoce más que al término de una cierta alienación. Aquella alienación que rompe el espejo que nuestro cuerpo fenomenal dispone ante nosotros. Pues en el fondo, el reconocimiento no tiene por objeto o no concierne a mi cuerpo propio. Ciertamente, puedo reconocerme en una foto antigua o reconocer mis rasgos en los de otro (tiene los mismos ojos, la misma boca, etc.). En tal caso, lo que capto en primer lugar es *el parecido* o la similitud de los rasgos tales como los conozco. Lejos de quedar estupefacto, aprehendo este parecido como una confirmación del conocimiento que poseo de mi imagen corporal. El reconocimiento del cuerpo propio se forma sobre la base de comparaciones, o de proximidad real entre los rasgos comunes e identificables, etc. ("ella se parece a su padre").

Pero, reconocer su mirada, el lunar de su voz, etc. es aprehender un aspecto de mi cuerpo que *yo no soy propiamente*. Como decía Paulhan a propósito de la perplejidad que él experimentaba al escuchar su voz grabada en un disco, al ver su perfil en un juego de espejos: nos sorprenden en la medida en que es evidente que uno puede y quiere ser cualquier cosa, ipero no eso!<sup>18</sup>. Pero es en el "eso" que no tiene ningún parecido en el que uno se reconoce a su pesar. El "eso" son todos aquellos detalles anodinos nunca superados, al margen de la trascendencia neutralizante hacia el mundo. Ellos no se dejan anunciar jamás por las cosas, sino que flotan como residuos indigestos que el mundo no quería. Me reconozco en esa mirada *gracias a* una intrigante extrañeza. Hay algo que emerge y que yo no capto, un vínculo con aquello que soy y de lo que yo mismo no suponía en modo alguno la existencia. Ese vínculo no tiene nada de una intimidad o de un estreñimiento del alma cerrada sobre sí misma. No me resguardo en él, ni lo valoro: es un vínculo se me impone con una total indiferencia. Es esta indiferencia alienante la que me sorprende y me afecta.

---

<sup>18</sup> J. Paulhan, *Braque le patron*, Paris, Gallimard, 1952.

¿Pero, no es acaso la existencia de ese vínculo lo que explica el carácter alienante de la mirada objetivante y distante del anatomista o del cirujano? ¿Lo que explica el desasosiego y el horror del sujeto encarnado frente a la imagen de su cuerpo objetivado? J. Xirau lo describe bien: el cuerpo de los fisiólogos, “nos sorprende cuando nos lo enseñan, provoca en nosotros repugnancia, repulsión, intranquilidad y miedo... La sangre nos espanta... Nadie podría vivir en presencia del misterio y del horror infinito que lleva tranquilamente es sus entrañas...”<sup>19</sup>. La repulsión que experimenta mi conciencia ante las entrañas, es la que evoca la imagen de un cuerpo ensombrecido por los restos de en-sí. También, la mirada objetivante evoca la náusea al evocar la existencia de mi carne. Esta evocación hace esa mirada apabullante, es fría como la muerte.

Existe en la tradición filosófica un vínculo evidente entre el cuerpo y la muerte. Como dice Descartes, la muerte “n’arrive jamais par la faute de l’âme, mais seulement parce que quelqu’une des principales parties du corps se corrompt”<sup>20</sup>. La muerte presenta aquí una contingencia como la del cuerpo: ella es absurda. Peor, ella es lo absurdo en tanto que tal: se muere siempre “por añadidura (par-dessus le marché)” (SN, 740/EN, 633). Pero, si esa muerte es causa de angustia y de pánico, no es por la idea de que representaría un fin. Eso sería demasiado bonito, si uno pudiera terminar como se detiene una máquina. Mas, lo más duro es la idea de que, con la muerte, no se acaba de terminar. Que más allá de ese fin, yo guardo aún con ese cuerpo una relación terminal. El parentesco pitagórico entre *soma* et *sêma*, entre cuerpo y tumba, no es fortuito. Existe toda una literatura y una tradición en torno a la leyenda funesta de ser enterrado vivo. Científicos como Bruhier o Hufeland llegaron a consagrarle tratados que han influido fuertemente en las concepciones clásicas de la muerte y han motivado incluso al estado a financiar la construcción de mortuorios. Esos hospitales para cadáveres albergaban personas recientemente fallecidas, por si se diera el caso de que hubieran de despertarse. Se cuenta de un gran número de difuntos, como Duns Scoto, que han debido despertarse en su tumba para morir presas del espanto y del

---

<sup>19</sup> J. Xirau, “Presència del cos”, p. 328 / p. 19 de la traducción de X. Escribano.

<sup>20</sup> *Les passions de l’âme*, I, art. 6.

horror. Esas historias sobre lo que Lorca llamó "los martirios que da la hierba" y que son dignos de los mejores relatos de Poe, traducen bien sin embargo lo que evoca en nosotros la angustia por la muerte: el hallarse constreñidos a mantener con el cuerpo un vínculo que nos arranca a nosotros mismos, que nos aliena sin llegar a emanciparnos de él. Esta angustia radicaliza y "cumple" ese vínculo que nos envisa en nuestra carne. Vínculo que nos une a "la carne gris y flácida" y que, como escribió Cernuda en su emocionante poema Lázaro, "no es el terso cuerpo oscuro, rosa de los deseos, sino el cuerpo de un hijo de la muerte".

Traducido por Xavier Escribano<sup>21</sup>

---

<sup>21</sup> Quiero agradecer a Xavier Escribano el haber traducido la versión francesa original de este ensayo.