

## Cuerpo, tiempo y sujeto

### Introducción

“Yo soy mi cuerpo”. Podría parecer que esta afirmación resume las tesis de todos aquellos para quienes la biología tiene la última palabra a la hora de describir y explicar qué es el hombre. Sin embargo, aunque a primera vista pueda parecer obvia, no resulta tan sencillo determinar su sentido. Intentarlo nos obliga evidentemente a explicar qué entendemos por cuerpo; pero, además, nos sitúa ante la tarea de definir en qué consiste ese vínculo de identidad que esta expresión parece poner de manifiesto entre yo y ese cuerpo que puedo denominar mío.

A simple vista, esta afirmación parece incompatible con otra que también es común en nuestro lenguaje: «yo tengo un cuerpo». En este caso, parece que se abre una hendidura entre el yo y el cuerpo, y se acepta una distancia entre ambos, que se pretende salvar con una singular relación de posesión. Ahora bien, si nos detenemos a considerar de nuevo la primera sentencia —«yo soy mi cuerpo»—, nos daremos cuenta de que la relación de posesión también está incluida en ella mediante el determinante «mi», y con ella la distancia que con esta sentencia se quiere salvar. Una distancia sin la cual mentar la posesión carecería de sentido incluso como simple metáfora.

¿Nos vemos obligados, entonces, a aceptar que ninguna de las dos expresiones tiene sentido? Se podría sostener que es precisamente esta confusión, que nuestro lenguaje propicia, la raíz de los problemas que conducen al dualismo. Pero las cosas no parecen tan sencillas. Si la identidad entre yo y mi cuerpo debe ser afirmada es porque no es de entrada evidente. Ambos se me dan de modos diversos en la experiencia, de tal modo que el cuerpo no parece que pueda sustituir totalmente al yo en ninguna de sus versiones. Además, si declaramos la distinción sin sentido, ¿habremos de aceptar que las descripciones científicas acerca de lo que yo soy que atañen a mi cuerpo no podrán guardar nunca una relación con el modo en que yo aparezco ante mí, con mi conciencia o mi subjetividad? Pero, si no es así, y resulta que no soy mi cuerpo, entonces ¿qué soy?

Volvamos a la primera expresión: «yo soy mi cuerpo». ¿Qué pretendemos decir cuando los identificamos? ¿Intentamos eliminar el yo sumergiéndolo en lo corpóreo? ¿O aspiramos más bien a yoificar nuestro cuerpo, a convertirlo en un sujeto? La diferencia entre el itinerario “de arriba abajo” y el “de abajo arriba”, como a veces se les denomina, no es irrelevante. Me interesa detenerme en ella, puesto que nos permite mejor que la segunda someter a prueba las pretensiones de una biología naturalista o reduccionista.

### **Perspectiva interna y perspectiva externa sobre el cuerpo**

La fenomenología ha puesto de particular relieve la diferencia entre dos modos de considerar lo que en español denominamos «cuerpo». Por un lado, podemos considerar nuestro cuerpo como cuerpo entre los cuerpos que pueblan el universo, e intentar comprenderlo prescindiendo del hecho de que sea nuestro, mediante una descripción que podemos denominar objetiva o externa. Este es el sentido en que suele ser estudiado por las ciencias naturales. Pero también podemos entenderlo desde una perspectiva interna, como «cuerpo vivido», el *Leib* alemán, que algunos traductores vierten al español como *soma* y otros como “cuerpo sentido” o “sentiente”. Al adoptar este punto de vista, aparece como inequívocamente nuestro, como una extensión o realización de nuestro yo, que, sin embargo, no se confunde con él.

¿Cuál de estas dos perspectivas es primaria? Podemos afirmar que, si se trata de responder a la pregunta sobre cómo llegamos a concebir un cuerpo como nuestro, la segunda es más originaria. No podríamos saber qué significa tal cosa por más que inspeccionáramos los cuerpos vivos o inertes desde fuera. Hans Jonas ha llegado a proponer nuestra experiencia interna como principio de comprensión de la vida en general, algo así como el analogado principal de nuestro conocimiento de los seres vivos. Esa experiencia cobra en Jonas una relevancia gnoseológica de primer orden, pues solo a través de ella llegaríamos a comprender qué significa tener una interioridad en general y se nos harían accesibles nociones como la de vida, sustancia o aun la de

causalidad<sup>1</sup>. Sólo desde la experiencia de «ser yo», tal como aparece en la reflexión, podría comprender a los demás vivientes como tales, identificarlos en su concreta e irreductible individualidad. Y es que comprender la vida parece requerir algún tipo de empatía, la posibilidad de acceder a la afanosa lucha por mantenerse en el ser y liberarse de la servidumbre de la materia que parece caracterizar a la vida en todos sus grados. Y solo saberse origen de determinadas acciones, unida a la experiencia de la resistencia que la realidad opone a la realización de nuestras intenciones, nos abriría el horizonte de la causalidad como criterio de comprensión de las relaciones entre los seres del universo.

Al defender esta tesis, Jonas se muestra heredero de una tradición que lo emparenta con pensadores como Schelling –para quien el principio de la filosofía es la autoconciencia– y Hegel –para quien la naturaleza es racional en cuanto que es un esbozo de la subjetividad–. Sin embargo, no pretende adscribirse a ninguna forma de subjetivismo o idealismo, sino que propone una particular forma de naturalismo. La percepción de la vida en nosotros es un punto de vista privilegiado para comprender ese universo que, en nosotros, se torna vivo, inteligente y libre, y refuta por sí misma cualquier intento de comprenderlo sin contar con ese fenómeno que para el hombre resulta patente e inescapable. Si el universo permite que en su seno surja la vida, cualquier comprensión que podamos tener de él debe incluir la posibilidad de que la vida exista con todos sus atributos. La experiencia interna del hombre y de su particular modo de vivir se convierte así en un criterio para comprender el universo y en un punto de referencia irrenunciable para juzgar cualquier concepción metafísica.

---

<sup>1</sup> “El observador de la vida debe estar preparado por la vida. En otras palabras, se exige de él el ser orgánico con su propia experiencia, de modo tal que esté en condiciones de sacar aquella “conclusión” que de facto constantemente saca, y esta es la ventaja, negado y atacado con tanta fuerza en la historia de la teoría del conocimiento – nuestra ventaja de tener un cuerpo, o, mejor, de ser cuerpo. En breve, estamos preparados por lo que somos. Sólo gracias a esta interpolación de una identidad interna el mero hecho morfológico (y, en cuanto tal, carente de sentido) de la continuidad metabolizante es comprendido como un acto incesante, y la continuidad del ser es comprendida como autocontinuación”. Jonas, H., “Evoluciones e libertà”, en Costa, P., Michelini, F., *Natura senza fine. Il naturalismo moderno e le sue forme*, Dehoniane, Napoli 2006, 345-346 (la traducción del italiano es mía).

También Heidegger señala esta imbricación entre nuestra comprensión de la vida y el conocimiento de nosotros mismos cuando se muestra crítico ante la tesis de que la antropología se deba enmarcar en la biología o en un estudio de los seres vivos en general. Más bien, como afirma en *Ser y tiempo*, alcanzamos nuestra idea de vida mediante una despotenciación del Dasein, mientras que lo contrario, alcanzar a este desde una comprensión de la vida tal como se da en otros seres, resulta una tarea imposible<sup>2</sup>. Según estos autores, la experiencia interna parece decisiva no solo para comprendernos a nosotros mismos, sino también para comprender el resto de la realidad.

Frente a esta postura, que parece defender la prioridad de la experiencia interna, es preciso reconocer que la perspectiva externa puede intentar hacerse cargo y explicar la misma experiencia interna desde su propio punto de vista. Así, por ejemplo, podemos atribuir el doble aspecto que ofrece nuestro cuerpo o el doble punto de vista que lo genera a la existencia de diversos tipos de receptores sensibles. Los exteroceptores serían aquellos que obtienen información acerca del medio. Para ellos el cuerpo es transparente, no comparece directamente, porque están hechos para algo distinto. Junto con ellos se encuentra la interocepción<sup>3</sup>, que responde a un conjunto de fibras nerviosas encargadas de ofrecernos información acerca de nuestro cuerpo. Si nos preguntamos por el fundamento de esa distinción entre lo interno y lo externo, entre el dentro y el fuera, la respuesta es que

---

<sup>2</sup> “Lo dicho no es menos válido de la «psicología» cuyas actuales tendencias antropológicas son innegables. Ni se puede tampoco compensar el fundamento ontológico que falta insertando la antropología y la psicología en una *biología* general. En el orden de su posible comprensión e interpretación, la biología como «ciencia de la vida» se funda en la ontología del Dasein, aunque no exclusivamente en ella. La vida es un modo peculiar de ser, pero esencialmente sólo accesible en el Dasein. La ontología de la vida se lleva a cabo por la vía de una interpretación privativa; ella determina lo que debe ser para que pueda haber algo así como un «mero vivir». La vida no es ni un puro estar-ahí ni tampoco es un Dasein. El Dasein, por su parte, nunca puede ser ontológicamente determinado como vida (ontológicamente indeterminada) y, además, otra cosa”. Heidegger, M., *Ser y tiempo*, §10, Trotta, Madrid 2009 (2ª ed.), 71.

<sup>3</sup> En este sentido, se habla en ocasiones de interocepción. Cfr. Craig, A. D. “Interoception: the sense of the physiological condition of the body”. *Curr. Opin. Neurobiol.* (2003), AUG. 13 (4): 500-5.

resulta necesaria para que el sistema nervioso sirva a los fines del organismo. Lo de dentro sería, sin más, aquello que es preciso conservar. Precisamente porque el organismo es un cuerpo, su existencia pende de la posibilidad de autoidentificarse y de distinguir entre aquello que lo compone y todo lo demás. El límite entre mí y lo otro aparece como una consecuencia de la exigencia de sobrevivir.

### **La dualidad de aspecto de los seres vivos**

Helmuth Plessner, por su parte, ensaya una vía distinta para explicar el surgimiento de esa dualidad. La dualidad dentro-fuera acompaña a la vida en todas sus formas, puesto que lo que distingue a los seres vivos de los que no lo son es precisamente la particular relación que aquellos establecen con su límite<sup>4</sup>. Mientras que entre los seres inertes captamos el límite como la separación entre dos cuerpos, el lugar neutro donde algo deja de ser y comienza lo distinto, en el caso de los seres vivos el límite aparece como propio del ser vivo. Es él el que pone la distinción respecto de su medio. Esta dualidad de aspecto (*Doppelaspektivität*) es para Plessner la característica distintiva de los vivientes. El ser vivo, considera Plessner, no es solo una totalidad *gestaltica*, en la que la captación del todo es anterior o simultánea con la de sus partes, sino algo más: los vivientes se distinguen activamente de ese medio sin el cual no pueden vivir, y toman la iniciativa en los intercambios que establecen con él.

A partir de este hecho, Plessner describe tres modalidades de organización de la existencia viviente tomando como criterio su relación con el límite. La primera, que denomina *abierta*, es la de las plantas. En los animales, en cambio, encontramos una forma de organización *cerrada*, caracterizada por la centralidad y la frontalidad. En la existencia animal, el cuerpo, por así decir, se reafirma frente al medio, y el medio se percibe de un modo nuevo. El animal es cuerpo y es *en* el cuerpo. Esa centralidad crece en algunas formas de vida, y da en el hombre un nuevo giro. Frente a la centralidad del animal, el hombre se caracteriza por la *excentricidad*. Al interiorizar la dualidad de aspecto, al apropiarse

---

<sup>4</sup> Cfr. *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, Bollati Boringhieri, Torino 2006, cap. 3, 106-149.

reduplicativamente del límite, el medio se transforma en mundo. El hombre ya no solo percibe lo que le circunda desde su posición, y lo valora desde el sistema de referencia que le imponen sus intereses vitales. Ahora es también capaz de percibirse desde fuera, desde una perspectiva externa<sup>5</sup>. Todo ello es coherente, según Plessner, con la configuración de nuestro organismo. La existencia humana es dual porque se desarrolla en el límite<sup>6</sup>.

Resulta sugerente pensar que esta apreciación de Plessner se corresponde con un aspecto de nuestro organismo en que no se suele reparar. A la hora de señalar cuál es la parte orgánica más determinante de nuestra individualidad y la más característica de la existencia humana, solemos señalar el cerebro. Por otra parte, el hecho de que éste se encuentre escondido en el interior del cráneo, se asocia con la imagen de que la mente es lo interior, algo así como un jefe de operaciones que se comunica con el exterior a través del resto del cuerpo, usándolo como instrumento. Pero quizá es algo más que casualidad que, en el desarrollo embriológico, el cerebro proceda del mismo grupo de células que da lugar a la piel, pues esto sugiere otra posibilidad: entenderlo como un mediador entre lo externo y lo interno<sup>7</sup>. El parentesco

---

<sup>5</sup> “L’eccentricità è la forma, caratteristica per l’uomo, del suo posizionamento frontale rispetto al campo circostante. (...)”

Come io che rende possibile il completo ripiegamento su di sé del sistema vivente, l'uomo non sta più nel qui e ora, bensì «dietro» di esso, dietro se stesso, privo di luogo, nel nulla; egli si scioglie nel nulla in un'assenza di luogo e di tempo spazializzante e temporalizzante. Privo di luogo e di tempo, egli rende possibile il vissuto di se stesso e insieme il vissuto della sua assenza di spazio e di tempo come uno stare al di fuori di se stesso, poiché l'uomo è una cosa vivente che non sta più soltanto in sé, bensì il suo «stare in sé» è il fondamento del suo stare. Egli è posto nel suo limite e perciò è al di là di ciò che lo limita come cosa vivente. L'uomo non soltanto vive ed esperisce, ma esperisce il suo esperire. Che egli però si esperisca come qualcosa che non può più essere esperito, qualcosa che non perviene più alla posizione di oggetto, come puro io (a differenza dell'individualità psicofisicamente identica con il «me» vissuto), ha il suo fondamento unicamente in ciò che si è detto sulla particolare posizione della cosa definita «uomo» rispetto al limite; più precisamente: la esprime immediatamente”. *I gradi*, 316.

<sup>6</sup> Cfr. *I gradi*, 318-319 (sobre la dualidad *Leib-Körper*).

<sup>7</sup> Entender el cerebro como un órgano mediador es la propuesta de Thomas Fuchs. Cfr. Fuchs, T., *Das Gehirn. Ein Beziehungsorgan*.

entre el cerebro y la piel permite caracterizarlo como una potenciación de esta y nos hace ver la importancia que cobra el binomio separación-comunicación en el hombre, entendiendo la primera no como aislamiento sino como distinción. La piel no es sólo un envoltorio, sino que forma parte de ese sistema de distinción e iniciativa que caracteriza al organismo. En el caso del hombre, el límite es lugar de experiencia y de aprendizaje a través de los sentidos. El cerebro es precisamente el órgano más sensible a esos intercambios, hasta el punto de que se reconfigura al hilo de aquellos y es responsable de las modificaciones del comportamiento, que es el modo específico de los animales de interactuar con el entorno.

Plessner representa un intento de reconciliar la perspectiva interna con la externa evitando disolver una en la otra. Partiendo de la descripción externa de las formas de organización de los seres vivos, consigue abrir un espacio a la ineludible experiencia interna, apoyándose en la dualidad de aspecto, que se nos impone como un rasgo esencial para la caracterización de la vida aun en sus formas más simples.

Sin necesidad de tomar partido por su explicación, podemos aceptar su sugerencia acerca de la inseparable dualidad de las dos perspectivas sobre nuestro cuerpo. En realidad, aunque la diferencia entre ambas se presenta a simple vista como evidente, no resulta nada claro que ambas sean totalmente independientes. No parece que quepa una experiencia completa del cuerpo como propio sin un cierto conocimiento de este desde el exterior. Es de este modo como captamos plenamente su consistencia, su solidez y sus límites, sin lo cual no podría ser utilizado adecuadamente por el viviente como instrumento o como medio de expresión. Además, el conocimiento o la idea que yo me hago de mi cuerpo y de los cuerpos se entrelaza con en el modo en que lo percibo como mío, y ambas se encuentran seguramente condicionada por factores psicológicos y culturales<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> “Que el cuerpo del hombre no se comprende como unidad sino como pluralidad, nos lo enseñan también las representaciones del arte griego primitivo. El arte del siglo V es el primero en representar al cuerpo como unidad orgánica, que se hace visible en la tensión entre el apoyo y el peso del cuerpo, en el contraste entre la pierna de apoyo y la pierna libre y en la dependencia de todas las partes con respecto a esta oposición. Anteriormente el cuerpo no consistía realmente sino de partes sueltas

Conviene considerar más de cerca la diferencia entre experiencia interna y experiencia externa. La experiencia sensible externa no se puede dar sin el cuerpo, pero en ella el cuerpo tiende a pasar desapercibido<sup>9</sup>, se convierte en un mero vehículo del conocimiento. El cuerpo condiciona lo que yo puedo sentir, al mismo tiempo que hace posible la percepción. Las alteraciones de sus estados internos y de su lugar y posición en el espacio hacen que la experiencia sensible sea cambiante e inestable. El único modo de que la experiencia sensible sea útil para orientar la conducta es que se integre y estabilice. En la psicología clásica, este es el papel que se atribuye a la sensibilidad interna. El sensorio común es la capacidad de sentir la actividad sensible, que hace posible integrar como sensaciones todos los objetos de la sensibilidad externa. Esta actividad hace posible el acto de la imaginación, que objetiva patrones y regularidades, mediante los cuales se puede interpretar y reconocer lo percibido y dar una respuesta adecuada a su carácter de estímulo. Pero ninguno de estos actos es responsable de la condición subjetiva de las experiencias. El sujeto no comparece en ellos como tal.

A estas facultades que podríamos denominar puramente objetivas, se añade la cogitativa como capacidad sensible de

---

añadidas, como ha demostrado sobre todo Gerhard Kramer”. Bruno Snell, *El descubrimiento del espíritu*, Acantilado, Barcelona 2007, 26-27. “Nuestros niños dibujan un cuerpo como parte central y principal, a la que luego añaden cabeza, brazos y piernas. En cambio, a las figuras geométricas les falta precisamente esta parte principal; son realmente *melea* y *gyia* (mélea kai gyía), es decir, partes del cuerpo con músculos fuertes, articuladas y capaces de moverse” (27-28). “Ya Aristarco observa que la palabra *sóma* [sôhma], el posterior «cuerpo», en Homero nunca se refiere al hombre vivo: significa cadáver. Pero ¿cómo designa Homero el «cuerpo»? Aristarco opinaba que *démas* [démas] era el cuerpo vivo en Homero. Esto es verdad es ciertos casos. (...) Pero *démas* es un pobre sustituto de «cuerpo»: la palabra es utilizada sólo en acusativo de relación. Significa «en cuanto a la estatura» o «a la forma» y por eso se limita a pocas expresiones, como: ser grande o pequeño, parecido a alguien, etc” (23-24). “Donde, de acuerdo con nuestro instinto lingüístico esperamos un singular, aparecen plurales. En lugar de «cuerpo» dice «miembros»; *gyia* son los miembros en tanto que movidos por las articulaciones; *melea* son los miembros en tanto que reciben la fuerza de los músculos” (24).

<sup>9</sup> Cfr. Drew Leder, *The Absent Body*, University of Chicago Press, Chicago 1990, 25-27, 53-56. Citado por Robert Sokolowski, *Phenomenology of the Human Person*, Cambridge University Press 2008.



captar y juzgar el significado para el viviente de lo sentido. La cogitativa refiere lo conocido a la situación del organismo y a sus intereses, otorgando a lo sentido una cierta perspectiva subjetiva, A través de ella la sensibilidad como conocimiento conecta con el deseo y la conducta. La memoria también tiene un componente subjetivo, pues retiene las sensaciones y valoraciones con la connotación de vividas. En ella la sensación se transforma en experiencia y aporta así una connotación de pasado que parece la base de cualquier experiencia de la propia subjetividad. Se puede decir que es a través de la memoria y la cogitativa como la subjetividad comparece en la sensibilidad. La cogitativa genera expectativas sensibles pero que son nuestras y no características del mundo externo. Y la memoria nos da una perspectiva de pasado, que es lo que nos ha pasado. Pero si bien todas estas capacidades se ejercitan a través del cuerpo, no es claro cómo comparecen en ella el cuerpo o algo que podamos denominar unitariamente como tal. Estos dos sentidos internos se encuentran orientados primariamente a la conducta y no a la autocontemplación del viviente. Los deseos y vivencias y experiencias están vinculados al cuerpo en su acaecer y en su realización, pero no versan primaria y explícitamente sobre éste. Por eso la psicología clásica no suele fundar en su teoría de la sensibilidad interna una teoría acerca del cuerpo.

La experiencia subjetiva de mi corporalidad suele ir unida a un tipo particular de sensaciones distintas del tipo del placer y el dolor, informaciones de tipo cualitativo, aunque susceptibles de una mayor o menor intensidad. Entre las dos, el dolor parece más vinculado a la conciencia de que tenemos un cuerpo. El placer táctil puede estar localizado, pero en él parece darse una cierta emancipación de los límites del cuerpo; mientras que el dolor suele ser la forma más evidente de percibir que tenemos un cuerpo y de distinguirlo de lo que no somos nosotros. Aunque el bastón se convierte en una extensión de nuestro cuerpo, el punto en el que comienza el dolor sirve como criterio para distinguir entre la prolongación y el cuerpo. De modo que la conciencia de la corporalidad se encuentra muy unida a la conciencia del límite. Mientras que el placer, que, en palabras de Aristóteles, es la

actividad natural sin trabas<sup>10</sup>, parece más bien transportarnos fuera de él. Quizá por esto mismo, la acción, que también nos transporta por sí misma fuera del cuerpo, es, de suyo, placentera, aunque accidentalmente pueda resultar fatigosa o dolorosa.

Desde la fenomenología, la importancia de la corporalidad como condicionante inseparable de toda nuestra experiencia ha sido puesta de relieve de forma radical –y, a mi modo de ver, un poco unilateral– por Hermann Schmitz<sup>11</sup>, hasta el punto de que, con su intento por evitar el dualismo y el mentalismo de buena parte de la tradición occidental, la distinción de la que venimos hablando parece que tiende a borrarse.

### **Cuerpo, tiempo y movimiento**

Pero la identificación del yo con el cuerpo se enfrenta a otro problema. La experiencia del yo no sólo supone que me identifique con mi cuerpo, sino que lo haga a lo largo del tiempo. Tanto desde el punto de vista externo como desde el interno, el cuerpo se encuentra sometido a cambios. Desde la experiencia externa, la permanencia del yo debe identificarse con la permanencia a lo largo del tiempo del organismo que identificamos como tal. Esto nos plantea el problema de la identidad del viviente a lo largo de los cambios que padece. Sin intentar agotar el problema, se presentan al menos dos alternativas. La primera presupone que aceptemos que el cuerpo es una sustancia, es decir, una realidad para la cual es distinto el cambio sustancial, la generación y la corrupción, que el cambio accidental. Pero esta aceptación, por más que refleje el punto de vista del sentido común, está cargada —recordemos a Jonas— de consecuencias ontológicas. Para evitarlas, el punto de vista científico suele abordar el problema distinguiendo entre sistemas y procesos. El viviente no puede ser concebido como un elemento simple, pero sí como un sistema.

La noción de sistema designa un modo de unidad de lo complejo, que puede permanecer a lo largo de los cambios.

---

<sup>10</sup> Aristotle, *Nicomachean Ethics*, VII, 1153 a 13-16.

<sup>11</sup> Hermann Schmitz, Rudolf Owen Müllan, Jan Slaby, „Emotions outside the box—the new phenomenology of feeling and corporeality“, *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, June 2011, Volume 10, Issue 2, pp. 241-259.

Cuando aplicamos a algo el calificativo de sistema estamos presuponiendo una diversidad interrelacionada que puede ser formalizada. Pero la ciencia que formaliza las relaciones es la matemática. Esto hace ver que la consideración del viviente como un sistema, más que a comprenderlo en cuanto viviente se dirige a aproximarlo a un tratamiento de tipo de matemático. La noción de sistema es próxima a la de ley, cuya búsqueda es el objetivo distintivo de las ciencias modernas. Hay muchos tipos de leyes en la ciencia, pero todas ellas se caracterizan por poner en relación aspectos, a ser posible mensurables. Aunque podamos identificar una unidad sistemática en un todo que se mueve, esa unidad será siempre una forma o relación estable entre diversas partes. Un sistema puede ser entendido como una función —en el sentido matemático del término— de determinados elementos. El sistema puede permanecer, aunque los elementos o partes varíen o sean sustituidos, con tal que éstos cumplan la relación mutua en que el sistema consiste. Pero decir que la unidad del viviente es la de un sistema que permanece a lo largo del tiempo, nos plantea el problema de identificar dentro de él el sistema. Una cosa es la percepción común de que algo permanece y otra distinta decir qué es eso que no cambia. A lo que se añade el problema de identificar el viviente y su unidad con algo —el sistema— que no es activo.

Una de las formas en que la biología intenta hacerse cargo de esta unidad es considerar el ser vivo unido a todo su ciclo vital. Desde esta perspectiva, el tiempo forma parte del viviente, porque lo que aquí y ahora identificamos como tal es un corte en un proceso temporal en marcha. Pero identificar el viviente con un proceso también ofrece dificultades. En realidad, se separa de nuestra actitud natural cuando señalamos algo como viviente. Además, esta postura plantea serios problemas para identificar un cuerpo vivo con un yo. Yo no digo de mí mismo que sea un proceso, sino que soy yo ahora. En el caso de que afirmar esto no sea posible, la noción de yo se revelaría inservible.

Ahora bien, si acudimos a la experiencia interna, también encontramos problemas para identificar el yo con el cuerpo a lo largo del tiempo. El cuerpo que percibo como mío también es cambiante. Pero la percepción sensible que sustenta esta experiencia, como hemos visto, lo es también. En la medida en que nos atenemos a lo que percibimos, vivimos nuestro cuerpo de

maneras distintas. La imaginación puede elaborar esquemas que nos permitan unificar perspectivas que se suceden temporalmente. Podemos reconocer una mano por algunas señales, independientemente de que la veamos ahora o mañana mediante algún tipo de patrón perceptivo. Pero no parece tan sencillo explicar cómo podemos percibir que quien percibe es el mismo que percibió antes, es decir, cómo podemos decir que esta mano que percibo como mía es la del mismo que la percibió ayer. Los patrones sensibles de la imaginación —las imágenes— son siempre aplicados a contenidos sensibles como si fueran externos. Pero el conocimiento de la continuidad del yo no es un simple reconocimiento. Y mucho menos equivale al reconocimiento de este cuerpo como mío a lo largo del tiempo.

Por otra parte, la identificación de este cuerpo como mío no agota la realidad del yo, sino todo lo contrario. Más bien, si [prescindimos del proceso por el que se constituye el yo y] nos detenemos en la experiencia inmediata del yo, ésta parece preceder de algún modo al cuerpo, para, sólo después, asumirlo como propio. Dicho de otro modo, la yoidad no parece depender tanto de mi cuerpo como del ejercicio de actividades respecto de las cuales sólo secundariamente se puede captar qué papel tiene el cuerpo en su ejecución. Scheler distingue entre funciones y actos. También Husserl advierte de esto al distinguir la subjetividad corpórea de la relacionada con actividades intencionales<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> “Pero la yoidad somática, evidentemente, no es la única, y no cabe separar cada una de sus maneras de las restantes; éstas, a pesar de todo cambio, configuran una unidad. De este modo, nosotros somos somáticamente desde una perspectiva concreta, pero no sólo somáticamente, y ello en tanto que sujetos-Yo plenos: cada uno en tanto que el pleno yo-del-hombre en el campo perceptivo, etc., y, por muy ampliamente que se lo aprehenda, en el campo de la consciencia”, Husserl, E., *La crisis de las ciencias europeas*, §28, Crítica, Barcelona 1991, 112-113. “En tanto que sujetos de actos (sujetos-Yo) estamos orientados hacia objetos temáticos según los modos del estar-orientados hacia objetos temáticos según los modos del estar-orientado primario y secundario y además, eventualmente, también de modo incidental. Pero podemos reflexionar con posterioridad sobre nosotros mismos y sobre nuestra correspondiente actividad, y, entonces, esta última se torna objetual-temática en un nuevo hacer, por su parte, atemático: el hacer que funciona vivientemente”. *Ibidem*, 113.

Esa experiencia del yo está vinculada a otras actividades en las que el cuerpo no comparece: el saber y el querer. Si aceptamos la teoría del conocimiento aristotélica, la sensibilidad en todos sus niveles, es conocimiento en sentido estricto. Pero no se trata todavía de saber, de intelección. El intelecto —el noús— se caracteriza porque capta la realidad en cuanto tal. Sólo el noús permite conocer la verdad, y permite, por lo tanto, la ciencia y el saber.

Es comprensible que Kant propusiera el tiempo como forma a priori de la experiencia sensible interna<sup>13</sup>. El tiempo mismo parece aludir a la subjetividad y a la conciencia. Hegel señala que el espacio y el tiempo es la primera e ínfima oposición que comparece en la filosofía de la naturaleza. El espacio representa para él la más extrema alienación de la idea, la mala infinitud, la del infinito que la mente no puede recorrer. Pero el tiempo representa en este nivel la primera aparición de la subjetividad<sup>14</sup>. Y es la subjetividad la que orienta todo el recorrido por el que la naturaleza se convierte en espíritu, que es el único punto de vista desde el que resulta racional, es decir, inteligible.

Como es bien sabido, el tema kantiano del tiempo ha sido retomado con gran originalidad por Heidegger, que ofrece una nueva comprensión del tiempo, en polémica tanto con Kant como, sobre todo, con Hegel. El tiempo de Kant es el tiempo vacío de la sensibilidad. Para Hegel, sin embargo, la dimensión prioritaria del tiempo es el presente. Podríamos establecer una correlación entre presente y subjetividad. Desde este punto de vista, el tiempo es

---

<sup>13</sup> “El tiempo no es otra cosa que la forma del sentido interno, esto es, del intuímos a nosotros mismos y nuestro estado interno”. Kant, I., *Crítica de la razón pura*, A 33, B 49, Alfaguara, Madrid 1978, 76-77.

<sup>14</sup> “El tiempo, como el espacio, una *forma pura* de la *sensibilidad* o del *intuir*; [son ambos] lo sensible no-sensible. Pero así como al espacio no le concierne la distinción entre la objetividad y una conciencia subjetiva que se le enfrente, tampoco tal distinción concierne al tiempo. Si estas determinaciones [de objetividad y subjetividad] se aplicaran al espacio y al tiempo, el espacio sería la objetividad abstracta y el tiempo la abstracta subjetividad. El tiempo es el mismo principio que el yo=yo de la autoconciencia pura, pero es el yo o el concepto puro todavía en su total exterioridad y abstracción, es decir, como el mero *devenir* intuído, el puro ser-dentro-de-sí como un simple venir-afuera-de-sí”. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, §42, 258, Alianza, Madrid 1999.

más subjetivo que el espacio —la imagen misma de la exterioridad— porque en él aparece, aunque sea de forma esbozada y provisional —la de la uniformidad y constancia del mero discurrir— el presente. Heidegger, por su parte, objeta a Hegel que su visión del tiempo acaba por anularlo, y propone una visión distinta del tiempo, basada precisamente en un rasgo humano que, para él, constituye un fenómeno ontológico fundamental la actitud humana, que para él resulta fundamental: el cuidado, la solitud (*Sorge*)<sup>15</sup>. Desde ella, el tiempo aparecería como un éxtasis en el que el presente sólo es una dimensión del tiempo, pero no la más importante. Para Heidegger, la dimensión más importante del tiempo, tal como lo desvela el análisis del Dasein, es el futuro.

Plessner reprocha a Heidegger que su punto de vista todavía se resiente de la tradición para la cual el hombre es el *próximo* existencial de sí mismo, y que, por esta razón, se sitúa en el horizonte de lo indagado. La propuesta de Plessner, en cambio, se apoya en la convicción de que el hombre se distingue del resto de los seres en que no es ni el más cercano ni el más lejano respecto de sí mismo<sup>16</sup>. Desde este punto de vista, la

---

<sup>15</sup> *Ser y tiempo*, §42, 214. El cuidado se identifica con el ser del Dasein (§42, 214). “La unidad extática de la correspondiente plena temporación de la temporeidad funda la integridad del todo estructural constituido por la existencia, la facticidad y la caída, esto es, la unidad de la estructura del cuidado”. *Ser y tiempo*, §68, 364.

<sup>16</sup> “Se tuttavia dobbiamo tenerci a una certa distanza dalle ricerche di Heidegger (venute a nostra conoscenza solo mentre il lavoro era in corso di stampa), che sono decisamente agganciate alla concezione di Dilthey, ciò è dovuto principalmente al fatto che non possiamo accettare il principio di base di Heidegger (*Sein und Zeit*, 1927) secondo cui l'indagine dell' essere extraumano dovrebbe essere preceduta necessariamente da un' analitica esistenziale dell'uomo. Questa idea mostra che egli è ancora preda di quella vecchia tradizione (che si è ripercossa nelle più diverse forme di soggettivismo) secondo la quale colui che pone le questioni filosofiche è il prossimo esistenziale di se stesso e perciò si colloca nell' orizzonte dell'indagato. In opposizione a questo, noi sosteniamo la tesi —che è il senso e la legittimazione della nostra impostazione di una filosofia della natura— che l'uomo nel suo essere si distingue da ogni altro essere per il fatto che non è né il prossimo né il più lontano da se stesso, eppure attraverso questa eccentricità della sua forma di vita incontra se stesso come elemento in un mare di essere e così, malgrado il carattere affine al non essere della sua esistenza, appartiene allo stesso insieme di tutte le cose di questo mondo”. Plessner, H., *I gradi dell'organico e l'uomo*, Bollati Boringhieri, Milano 2006, 5-6.

centralidad del tiempo sería una consecuencia de privilegiar la perspectiva interna, la de la subjetividad, a la hora de entender la vida.

En esta crítica incurre incluso Heidegger, a pesar de su profunda revisión de la subjetividad moderna. Evidentemente, uno de los problemas de la postura que Plessner critica es la dificultad de integrar el cuerpo, tal como lo estudian las ciencias y, en particular, la biología, en el estudio filosófico del hombre. Al final, parece que la única perspectiva válida e incluso posible sería la interna.

Pero cabe poner algún reparo a este interés tomando pie en la tradición aristotélica. Para Aristóteles, el tiempo no es una noción primaria, que podría ser entendida desde sí misma. El tiempo es la medida del movimiento según un antes y un después<sup>17</sup>. Se puede objetar a esta definición que ella misma incluye implícitamente el tiempo y se muestra de este modo como circular. Pero, antes de resolverla, resulta interesante la observación de que el tiempo remite a algo distinto. No puede haber tiempo sin movimiento. Por otra parte, la definición también pone de manifiesto que el movimiento por sí solo no basta para hablar de tiempo. Se precisa una medida. Y esta remite a una comparación. Es la mente la que introduce el tiempo y es ella el punto de referencia desde el que aparece el antes y el después. Porque la mente, y en esto Aristóteles concuerda con Hegel, introduce el presente. Pero, a diferencia de él, ese presente no está destinado a anular las otras dimensiones del tiempo. Dicho de otro modo, el movimiento, captado desde el presente de la mente, es la distinción real (y no solo ideal o pensada) entre el antes y después.

Para Leonardo Polo el presente no es una dimensión del tiempo. La presencia no es otra cosa que la operación intelectual humana, y lo presente es su objeto intencional, que es el punto de referencia que permite articular el tiempo de la sensibilidad, el pasado de la experiencia, de la memoria, en términos aristotélicos— y de las expectativas, es decir, de las valoraciones

---

<sup>17</sup> Cfr. “El tiempo es la medida del movimiento conforme al antes y al después”. Aristóteles, *Física*, IV, 11, 220 a 24-25.

sensibles que lleva a cabo la cogitativa. Sólo desde el presente, desde una instancia superior al movimiento, pero que versa sobre él, este se puede entender y medir.

Pero ¿de dónde procede ese presente? La presencia es el primer nivel de la actividad intelectual humana. El presentar es lo propio del pensar. Sólo al introducirlo, cabe conocer en términos de temporalidad. Solo desde un punto de vista externo al movimiento cabe entender el movimiento como la distinción real entre el antes hacia un después. Sin esa actividad que capta de modo inmóvil y ajeno al movimiento físico, viviríamos en el movimiento, pero nuestra existencia no estaría marcada por la temporalidad.

### **Presencia, sujeto, yo**

Ahora bien, ¿qué relación guarda el presente con el yo? En opinión de Polo, uno de los problemas de la filosofía moderna estriba en su apresurada identificación entre el presente y la subjetividad. El sujeto se concibe con frecuencia como el asistir desde el presente al transcurrir del tiempo, y la subjetividad absoluta, si es que tal cosa se acepta, consiste en captar en presente la totalidad del despliegue de la realidad. Cuando se plantea el problema mente-cuerpo, suele ser esta la forma en que se concibe la autoconciencia y la subjetividad.

Pero resulta imposible combinar de este modo una presencia —o una pretendida autopresencia— con un cuerpo, sea que lo concibamos como res extensa, sea que caigamos en la cuenta de su carácter dinámico y elusivo.

En gran medida, este problema se debe a no caer en la cuenta de que la presencia es la actividad de presentar, y, como ha señalado también Leonardo Polo, que la presencia no agota el conocimiento intelectual humano. La misma posibilidad de conocer la presencia como operación muestra que el saber va más allá de ella. De hecho, el yo humano comparece con más fuerza que en el saber teórico en la acción práctica. Pero, en este caso, el yo no puede quedar confinado en el presente. La acción siempre está abierta al futuro, que, dicho sea de paso, es mucho más que el después. En la acción es fácil comprobar que el yo no es algo dado de una vez por todas, sino que tiene también carácter de



exigencia y proyecto. Creo que esta es una clave para entender la importancia que Aristóteles concede a la felicidad como horizonte de la acción propiamente humana, que es una consecuencia de la orientación del yo al futuro.

Por supuesto, la actividad intelectual, que nos permite vivir el presente, se distingue de un modo neto, como ya mostró Aristóteles, del resto de las actividades vitales. Entre otras cosas, como puso de relieve Tomás de Aquino, el pensar se distingue de las actividades sensibles en que, aunque necesite el cuerpo para ejercerse pues toma de la sensibilidad su objeto, la facultad que la ejerce no puede atribuirse propiamente a ningún órgano que la albergue.

Pero esta distinción entre las actividades sensibles, que son corpóreas, y las intelectivas, que no lo son del mismo modo, no implica una separación entre dos cosas o tipos de sustancias. En la concepción aristotélica, la vida se da en el movimiento. El viviente no es ni un sistema ni un proceso, sino una coordinación de actividades, que se traducen físicamente en movimientos, y que se pueden describir como procesos —permitiendo así la aproximación positiva al estudio de la vida—, pero que se distinguen de los otros movimientos en que son ciertas posesiones del fin, y sólo pueden ser entendidas como vitales en la medida en que se comprende que están orientadas ante todo a que el viviente siga viviendo y no a producir un resultado externo a sí mismas. Las actividades vitales son expresión y condición de posibilidad del viviente, cuya vida es también una actividad.

¿Cuál es la relación de la presencia con mi cuerpo? Ya hemos visto que, en la sensibilidad, el cuerpo, representado por los órganos con los que se ejerce —los órganos de los sentidos—, queda oculto. Pero esto ocurre de un modo más acusado respecto de la presencia. Es más, sólo en este nivel la incomparecencia del cuerpo aparece como un enigma<sup>18</sup>. “Las aproximaciones que objetivamente cabe lograr, se resuelven en un enigma: pensando no se descubre la correspondencia de la corporeidad con el

---

<sup>18</sup> Polo, L., *Antropología trascendental. Tomo II* (AT 2), Eunsa, Pamplona 2003, 290.

pensar, por más que esta correspondencia sea innegable”<sup>19</sup>. Polo señala que la correspondencia del pensar con el propio cuerpo es uno de los sentidos de la facticidad: “El cuerpo propio es el hecho impensado sin más”<sup>20</sup>. Este hecho se “corresponde con la indiscernibilidad entre pensamiento y no pensamiento”<sup>21</sup>.

En esta concepción el cuerpo no aparece como una cosa ya hecha, con la que habría que combinar el yo o el pensar. Su significado vital no es el de constituir una sustancia extensa que el yo puede controlar, sino que es el soporte de la vida y las actividades vitales que esas mismas actividades vitales animan y configuran. En el caso del hombre, entre esas actividades vitales, hay una que es el pensar, que introduce el presente, y con él el problema de la facticidad del cuerpo y el de la identidad del cuerpo propio a lo largo del tiempo.

Volvamos, por tanto, a nuestra pregunta inicial. ¿Soy mi cuerpo? Pues bien, si entendemos el cuerpo como una cosa ya dada, como un mero resultado, éste se parece más a mi cadáver – lo que queda de mí tras la muerte, es decir, de aquello que ya no soy yo– que a mí. Ahora bien, si entendemos el cuerpo unido al movimiento y a la actividad por la que existe como tal cuerpo y lo llamamos vivo, esta identificación es hasta cierto punto posible. Sin embargo, no cabe decir que el yo es el cuerpo, porque las actividades por las que me percibo como un yo no son propiamente corpóreas. Tampoco es del todo correcto decir que yo tengo un cuerpo. Como señala también Polo, el cuerpo es más bien el cauce del tener: tengo porque tengo cuerpo, pues algunas cosas sólo puedo poseerlas en virtud de actividades que se ejercen a través del cuerpo.

De este modo, la consideración del cuerpo no como una cosa, sino como condición y resultado de algunos movimientos y actividades, elimina el problema del dualismo. El cuerpo ya no puede ser considerado como una cosa totalmente constituida al margen de las actividades del viviente y esto nos permite incluir como dimensiones de algunos seres vivos otras actividades, como

---

<sup>19</sup> AT 2, 280.

<sup>20</sup> AT 2, 279.

<sup>21</sup> AT 2, 280.

pensar, actuar, etc., que comparten con las otras actividades del ser vivo no ser una cosa sino aquello sin lo cual el cuerpo externamente observable no sería lo que es: la manifestación externa de un ser vivo.

### Referencias

- Aquinas, Th. 1888-1889. *Pars Prima Summae Theologiae*. Opera omnia, IV-V. Rome: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide.
- Aquinas, Th. 1961. *Summa Contra Gentiles, Books 2-3*. Ed. P. Marc, C. Pera and P. Caramello. Turin-Rome: Marietti.
- Aristotle. 1983. *Physics. Books III and IV*, trans. with notes E. Hussey. New York: Oxford University Press.
- Aristotle. 2002. *Nicomachean Ethics*, trans. (with historical introduction) Ch. Rowe; philosophical introduction and commentary S Broadie. New York: Oxford University Press.
- Behnke, E. 2004. Edmund Husserl's Contribution to Phenomenology of the Body in *Ideas II*. In *Phenomenology. Critical Concepts in Philosophy. Volume II: Phenomenology: Themes and Issues*, ed. D. Moran and L.E. Embree. New York: Routledge.
- Bertalanffy, L. von. 1969. *General system theory: foundations, development, applications*. New York: George Braziller.
- Carman, T. 1999. The Body in Husserl and Merleau-Ponty." *Philosophical Topics*, 27(2): 205-226.
- Craig, A.D. 2003. Interoception: the sense of the physiological condition of the body. *Current Opinion in Neurobiology*, Aug. 13(4): 500-5.
- Fuchs, Th. 2000. *Leib, Raum, Person. Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Fuchs, Th. 2013. *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan: eine phänomenologische und ökologische Konzeption*. Stuttgart: Kohlhammer (4<sup>th</sup> edition).

- Hegel, G.W.F. 1992. *Gesammelte Werke. 20, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, (1830)*. Hamburg: Felix Meiner.
- Heidegger, M. 1996. *Being and Time*, trans. J. Stambaugh. Albany: State University of New York Press.
- Husserl, E. 1984. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*, trans. D. Carr. Evanston: Northwestern University Press.
- Husserl, E. 1989. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Second Book. Studies in the Phenomenology of Constitution*, trans. R. Rojcewicz and A. Schuwer. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Jonas, H. 1992. Evolution und Freiheit. In *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*. Frankfurt: Insel Verlag.
- Jonas, H. 2001. *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- Kant, I. 1998. *Critique of Pure Reason*, trans. A. Wood and P. Guyer. New York: Cambridge University Press.
- Leder, D. 1990. *The Absent Body*. Chicago: University of Chicago Press.
- Merleau-Ponty, M. 1964. The philosopher and his shadow. In *Signs*, trans. R. McCleary. Evanston, Ill: Northwestern University Press.
- Merleau-Ponty, M. 2010. *Oeuvres*. Paris: Gallimard.
- Metzinger, Th. 2003. *Being No One. The Self-Model Theory of Subjectivity*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Murillo, J.I. 1999. ¿Son realmente autónomas las ciencias? In *Fe y Razón. I Simposio Internacional Fe cristiana y cultura contemporánea*, ed. J. Aranguren, J. Borobia and M. Lluch. Pamplona: Eunsas.
- Murillo, J.I. 2008. Health as a norm and principle of intelligibility. In *Natural Law: Historical, Systematic and*

- Juridical Approaches*, ed. A.N. García, M. Silar and J.M. Torralba. Newcastle: Cambridge Scholar Publishing.
- Murillo, J.I. 2009. ¿Comprender la libertad? Entre la biología y la metafísica. *Anuario Filosófico*, XLII/2: 391-418.
- Murillo, J.I. 2011. Apariencia y realidad del yo: una aproximación crítica a la propuesta de Thomas Metzinger. In *Asalto a lo mental. Neurociencias, consciencia y libertad*, ed. F. Rodríguez Valls, C. Diosdado and J. Arana. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Plessner, H. 1981. *Gesammelte Schriften. IV: Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Polo, L. 2003. *Antropología trascendental. Tomo II: La esencia de la persona humana*. Pamplona: Eunsá.
- Polo, L. 2006. *Curso de teoría del conocimiento. Tomo I*. Pamplona: Eunsá.
- Saborido, Ch., M. Mossio and A. Moreno. 2011. Biological Organization and Cross-Generation Functions. *Brit. J. Phil. Sci.* 62: 583–606.
- Scheler, M. 1973. *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values. A New Attempt toward the Foundation of an Ethical Personalism*, trans. M.S. Frings and R.L. Funk. Evanston: Northwestern University Press.
- Schelling, F.W.J. von. 2000. *System des Transzendentalen Idealismus*. Hamburg: Meiner.
- Schmitz, H., R.O. Müllan and J. Slaby. 2011. Emotions outside the box— the new phenomenology of feeling and corporeality. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 10(2): 241-259.
- Sider, T. 2001. *Four-Dimensionalism*. Oxford: Clarendon Press.
- Snell, B. 2000. *Die Entdeckung des Geistes: Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*. Göttingen: Vadenhoeck und Ruprecht.
- Sokolowski, R. 2008. *Phenomenology of the Human Person*. New York: Cambridge University Press.

- Spaemann, R. and R. Löw. 2005. *Natürliche Ziele: Geschichte und Wiederentdeckung des theologischen Denkens*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Welton, D. 1999. *The Body: Classic and Contemporary Readings*. Malden (Massachusetts): Blackwell Publishers.