

Cuerpo, tiempo, *alter ego*. Archifacticidades y límite transcendental

Pablo Posada Varela

Université Paris-Sorbonne – Bergische Universität Wuppertal

Advertencia preliminar

Al igual que para la primera parte de este trabajo, se impone, para éste, hacer una advertencia preliminar que evite malentendidos pues lo cierto es que, de otro modo, la intención última de este texto pasaría inadvertida. Recordemos que la primera parte de este trabajo¹ sentaba ciertas bases de análisis y manifestaba, a grandes rasgos, algunas aporías del proyecto de la fenomenología transcendental y del análisis constitutivo. Estas aporías (atinentes, por ejemplo, a la variación eidética) quedaban rubricadas con el concepto de "archifacticidad". ¿Qué pasa con la constitución transcendental o con el proyecto de un idealismo transcendental fenomenológico cuando nos las habemos con "archifacticidades"? He ahí todo el problema. Pues bien, en este trabajo, y tal como anunciábamos en las últimas líneas de su primera parte, analizamos más de cerca ciertas constituciones concretas. Nos centramos, en especial, en la constitución del *alter ego* y en algunas cuestiones relativas a la temporalidad. En ambos casos ponemos de manifiesto la relevancia de ciertas presentaciones: hilvanos de ausencia en el corazón de lo presente.

Todos estos problemas hallan una expresión cercana y concentrada en la misteriosa doble comparecencia del cuerpo propio: como *Körper*, es decir, como cosa física (con tamaño y peso) entre las demás cosas del mundo, y como *Leib*, como *ese mismo cuerpo* sólo que sentido por dentro, vivido, y con una fenomenalidad *sui generis*, fundamentalmente in-ekstática. Fenomenalidad que no aparece como aparecen las cosas del mundo o la faz *Körper* del *Leib*. El nudo transcendental-constitutivo en torno al cual se agavillan no pocos problemas no es otro que el de la posibilidad, para un *Leib*, de ser *Körper*, o, si se quiere, la posibilidad –cuya trazabilidad transcendental se ha de investigar– de una incorporación (*Verkörperung*) de la carne (*Leib*). Hay en ello toda una suerte de co-originariedades, de sentidos co-implicados en todo este tipo de sutiles fundaciones: la relación entre el presente y sus horizontes de presentación protencional y retencional, el sentido “*alter ego*”, el *Aussenleib* de mi *Innenleib*, o mi “aquí” absoluto y el “ahí” del *alter ego* (su “aquí” absoluto).

1. La cuestión de fondo: correlacionismo clásico (unívoco), correlacionismo arquitectónico (mutlívoco pero no rapsódico) y realismo

Los recorridos transcendental-constitutivos que aquí intentamos, y cuyo carácter aporético tratamos de exacerbar, adolecen de una injustificada univocidad en punto al sentido de la facticidad transcendental. En resumidas cuentas, la idea de “facticidad transcendental”, por fascinante que sea, no es sino el pórtico hacia lo que ha de ser una forma distinta, no estándar, de practicar la fenomenología. Precisamente esto es lo que, en negativo, se trata de delimitar. Así, la intención fundamental de este trabajo está en aquello que no se ha dicho aún, en aquello

¹ Cf. Pablo Posada Varela, “Archifacticidad, egología e idealismo transcendental fenomenológico”. *Eikasia* n° 56, mayo de 2014.

que quedará pendiente de explicitación pero apuntalado en su pertinencia y oportunidad, sencillamente en virtud del carácter aporético de estas líneas. En realidad se trataba, aquí, de reconstruir algo mejor la *necesidad* de una ampliación arquitectónica de la fenomenología, y hacerlo desde las aporías del idealismo transcendental fenomenológico. Por ser aún más sincréticos, este texto es el primer paso para poner de manifiesto que la idea de archifacticidad transcendental ha de ser sustituida por la idea de concrescencia hiperbólica, y que ya hemos abordado en otros trabajos. Ahora bien, se trataba, aquí, de dar un paso atrás respecto de trabajos anteriores y de hacer surgir ésta última a través de la extenuación de aquélla. He ahí el propósito último de estas líneas.

Este trabajo empuña pues intencionadamente una versión “estándar” o “clásica” de la fenomenología. Sólo así, a partir de determinadas aporías de la fenomenología estándar, puede hacerse patente la necesidad de una fenomenología no estándar que piense la facticidad transcendental en términos de registros de fenomenalización². La recodificación “hojaldrada” de lo transcendental (en registros de experiencia) sólo se impone cuando la fenomenología clásica es llevada al límite. Ahora bien, precisamente por ello tratamos de no presuponer nada. Huelga decir que la diferencia entre fenomenología estándar y no estándar es, en sí misma, espuria o, al menos, superficial. No hay sino *fenomenología*, y la fenomenología ha de ser empirismo radical. “Estándar” o “no estándar” son, sencillamente, formas de conceptuar y estabilizar la singladura de radicalidad de la exigencia fenomenológica, demasiado inasible para no necesitar cierto exceso conceptual más o menos regulativo. Hay, si se quiere, diversas opciones fenomenológicas, distintos modos en que trata uno de hacerle justicia a la citada exigencia. “Estándar” o “no estándar” son formas de nombrar determinadas opciones que se definen recíprocamente.

Si partimos de un modo clásico o estándar, acaso sea porque no queremos olvidar ciertas cosas que un paso demasiado apresurado a una versión no estándar de la fenomenología tiende a olvidar. Fundamentalmente la reconducción de todo sentido a una experiencia en *primera persona*. La fenomenología de Richir, por ejemplo, nos parece, en ocasiones, olvidadiza de esa densidad del fenomenologizar. De esto último nos ocuparemos en otros trabajos que tratarán de la relación entre Husserl y Heidegger, y donde, según nos parece, Richir comete errores metódicos semejantes a los que el joven Heidegger cometió al pensar el acto metódico fenomenológico básico como *Mitvollziehung*, como co-ejecución de la vida, en lugar de pensarlo como radical contra.movimiento (y, *ad liminem*, como deshumanización).

Sea como fuere, insistir en que la experiencia, no sólo transcendental sino también fenomenologizante, se hace en primera persona exagera las aporías ligadas a las archifacticidades transcendentales. Ante dichas aporías se dibujan varias vías de resolución. Puede haber una solución de tipo realista, una solución directamente materialista-ontológica que encarama esas archifacticidades como realidades. La dificultad de esa vía es que rompe la relativa coincidencia entre facticidad transcendental y facticidad fenomenologizante³ y piensa esas

² Un insigne ejemplo reciente de la opción a que aquí apuntamos podría representarla en no pocos puntos la extraordinaria obra de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, *Estromatología. Teoría de los niveles fenomenológicos*. Brumaria/Eikasía, Madrid, 2014.

³ Sobre este aspecto cf. Pablo Posada Varela, "Introducción a *Sobre lo sublime y el sí mismo. Variaciones II* y a otros aspectos del pensamiento

archifacticidades situándose por fuera, y duplicando el fenomenologizar. Esta opción parece dar con elementos ontológicos más sencillos⁴, pero ello es al precio de un espectro fenomenologizante compuesto (y más complejo)⁵.

Así pues, el resultado en negativo de este texto es que hay una no-univocidad de la facticidad transcendental. Sólo eso provoca un des-alineamiento de las supuestas contradicciones performativas, que ya no se *encuentran* o enfrentan como contradicciones: la no-univocidad de la facticidad transcendental revela, si se quiere, inadvertidos tercios excluidos. Ahora bien, esto último es, precisamente, lo que el presente texto no dice o dice, solamente, en negativo. Se ha querido pues jugar hasta el final con los instrumentos de la fenomenología clásica, y que son aquellos que llevan a aporías aparentemente irredimibles. Donde otros interpretan esas aporías como límites de la fenomenología misma, nosotros entendemos que han de interpretarse como la posibilidad de una ampliación de la fenomenología, pero según el *espíritu* de la fenomenología.

Todo ello entraña también, correlativamente, una forma distinta de practicar el método fenomenológico. Se impondrá conjugar la atestación en primera persona con cuestiones como que soy *Leiblichkeit* a distintos registros *a la vez*, y que hay, por ejemplo, esencias salvajes en el sentido de Merleau-Ponty, es decir, un transcendental múltiple, que me arranca de mí mismo, y que quiebra toda homogeneidad en lo transcendental. La diferencia de la opción fenomenológica respecto de toda llana conculcación de la fenomenología que volviera a una ontología realista reside en que la fenomenología se obliga a pensar desde la primera persona, para, así, poder calibrar concretas desposesiones hacia, por caso, una interfacticidad transcendental o una afectividad proto-ontológica. Ahora bien, de esas cancelaciones *fenomenológicas* (que no ontológicas o científicas) del sujeto no cabe entrañar realismo alguno. Lo que Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina llama "transoperatividad" en su obra *Estromatología. Teoría de los niveles fenomenológicos*⁶ consiste -nos atrevemos a reinterpretar- en una cancelación genuinamente fenomenológica de ciertas operaciones presentes en el nivel de la objetividad (y por ende de la identidad) pero que no suponen una segregación de esas mismas operaciones (lo cual es el caso cuando se forman las "identidades sintéticas" a que se refiere la genial teoría del cierre categorial de G. Bueno) sino su ahondamiento arquitectónico: dichas operaciones, sin verse segregadas, quedan como en fuera de juego por las transoperaciones *implícitas* en ellas, funcionando al mismo tiempo pero en otro registro de experiencia (registro que incluye, *factualmente*, a las operaciones, aunque no depende *transcendentalmente* de las mismas). Lo que de transoperativo late en las operaciones forma, desde su registro arquitectónico, síntesis esquemáticas.

Ahora bien, en el caso de las síntesis esquemáticas, se da la salvedad de que el producto esquemático, ciertamente distinguible (como un M3 determinado: por ejemplo una *Phantasieerscheinung*), no es segregable de la subjetividad transoperatoria. Ni siquiera lo es de la interfacticidad transcendental: dicho de otro modo, una "constitución" solipsista es imposible a ese registro de experiencia, pero con la diferencia (respecto de las identidades sintéticas) de que aquí los "dialogismos" (por retomar otro término de Bueno) no se basan en la

de Marc Richir", en *Eikasia* n°40. <http://revistadefilosofia.com/40-15.pdf> sobre todo el punto 1.2.2. titulado "La multiestratificación de la experiencia y sus dos familias filosóficas" (pp. 365-369).

⁴ Esta opción es, en su versión fina, la vía de G. Bueno, y en su versión burda la vía practicada por Q. Meillassoux o por M. Gabriel.

⁵ Es lo que hemos tratado de mostrar en el artículo "Anatomie du faire méréologisant (III). Pour introduire en phénoménologie le concept de spectre phénoménologisant" en *Eikasia* n° 51 <http://revistadefilosofia.com/51-03.pdf>

⁶ *op. cit.*

identidad ni en la objetividad. Por otro lado, estos dialogismos rebasan los "autologismos", hasta cierto punto imposibles en este nivel: hay dialogismo directamente interfaccional (que no intersubjetivo: en este caso el cotejo es mediato, y se produce en el nivel de la objetividad) pero no hay autologismo *stricto sensu*. Se rompe la coalescencia entre dialogismo y autologismo todavía existente incluso en el "nivel de intermediación" (por ejemplo en la situación de monólogo interior, donde funciona la identidad, pero aún no la objetividad⁷ y, a fortiori, en el nivel de la objetividad).

En resumidas cuentas, lo que en cierto ha quedado fuera de juego desde el momento en que reconocemos transoperaciones (M2) y síntesis esquemáticas (M3) *es la horizontal misma* de las operaciones, en cuyo extremo horizontal (el correspondiente a M3 pero en otra horizontal, la de la objetividad) estarían las identidades sintéticas (que, en cambio, sí terminan -se trata del proceso de formación de las ciencias que tan admirablemente ha descrito Bueno- segregándose de las operaciones objetivas y esencialmente quirúrgicas (M2), cosa que no ocurre con los M3 en el registro de las síntesis esquemáticas).

Por volver al modo de proceder fenomenológico, hemos de notar que, por paradójico que parezca, sólo en primera persona puede calibrarse, de modo concreto, cómo y en qué mundo e interfacticidad nos rebasan. De ahí que, resistiendo a cantos de sirena realistas, lo fiemos todo, hasta el final, a la carta del correlacionismo. Correlacionismo unívoco, en primer término: el de la fenomenología clásica, y así hasta su límite: el que representan esas archifacticidades que parecen otras tantas constituciones imposibles, arquitectónicamente indecibles⁸. Sólo entonces se mostrará la necesidad de un correlacionismo arquitectónicamente organizado.

Esto nos llevará a plantearnos cierto tipo de problemas transcendental-constitutivos. Cuestiones que se hacen cargo de la dificultad de la génesis transcendental. Así, en el recorrido de constitución transcendental, en su entramado de fundaciones ¿es el *Leib* el que supone el tiempo o viceversa? O ¿acaso suponen ambos el *alter ego*? ¿Puede la constitución "alter ego" hallar aderezo sin presuponer la auto-constitución del *Leib* propio como *Körper*? El entreveramiento de archifacticidades es, sencillamente, vertiginoso. Ahora bien, atenerse a cierto correlacionismo fenomenológico sin abogar a la mínima por un realismo especulativo⁹ albergará el premio, que explicitaremos en otros escritos, de un correlacionismo "arquitectónico" o de una complejificación del correlacionismo (por multivocidad de lo transcendental).

⁷ cf. Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, *Estomatología. op.cit.* sobre todo los capítulos 15 y 18.

⁸ Como ya señalábamos en la primera parte de este trabajo, en esta opción de agotamiento de la fenomenología clásica para toparnos con lo que parecen aporías irredentas, nos ha parecido ejemplar la obra de Didier Franck *Chair et corps: sur la phénoménologie de Husserl*. Éditions de Minuit, Paris, 1981. Sin embargo, como también indicábamos en la primera parte de nuestro trabajo, no compartimos sus soluciones ni lo que implícitamente entiende este autor como límite de la fenomenología. Creemos que su perspectiva desconoce la multivocidad arquitectónica de la facticidad transcendental, su "espectralización". Precisamente por ello, comentar y retomar sus análisis me parece la mejor forma de mostrar que hay una vía de salida para esas aporías, una vía de salida que aguarda explicitación; explicitación que ensayaremos en próximos escritos, y que ya hemos practicado en escritos anteriores (que no queríamos dar por supuestos). En todo caso, quisiéramos dejar claro, en este artículo, tal y como hicieramos en la primera parte del mismo, nuestra deuda con algunos de los desarrollos de la obra *Chair et corps. op. cit.* Por errados que nos parezcan sus planteamientos de fondo, no dejan de ser una brillante y útil interpretación de la fenomenología, una forma de llevarla a la extenuación en sus posibilidades "clásicas".

⁹ Cuyo espectro fenomenologizante es, en el fondo, más complejo. Una mayor simplicidad ontológica esconde una morfología fenomenologizante más compleja y derivada. Eso es lo que cabe denunciar desde la refundición de la fenomenología desde el método que con toda humildad intentamos.

2. La constitución del sentido “*alter ego*”

Hay rendimientos de proto-constitución que no dan aún objetos, que no hacen aún *mundo*, sino que preparan los “ingredientes” de lo que será el mundo constituido. Nos referimos, más específicamente, al ámbito de la síntesis pasiva, cuyo instrumento principal es el mecanismo de la asociación que, a su vez, se deja dirigir por la semejanza y la desemejanza. Semejanza y desemejanza están, a su vez, organizados en una suerte de árbol lógico, donde las relaciones de identidad y diferencia se inter-definen. Efectivamente, entre los datos sensibles del blanco y del rojo existe una diferencia incluida dentro de la semejanza general “*dato visual*”. El blanco se diferencia del rojo en tanto que dato visual determinado, sin embargo se asemeja al rojo en tanto que distinto de los datos acústicos. ¿Qué hace posible, en el seno del *Leib*, del cuerpo fenomenológicamente vivido o de la “carne”, esta diferencia? ¿Qué tipo de desdoblamiento hace falta para que el *Leib* sienta una porción de sí como distinta de otra? ¿Cómo es posible que la esfera de lo propio genere desde sí lo heterogéneo?

El ámbito de la síntesis pasiva es un ámbito de continua tabulación entre paridad y heterogeneidad. Paridad y heterogeneidad tienen su nota fenomenológica en el contraste y la repetición que, a su vez, se dejan notar en una síntesis de cubrimiento de los contenidos que puede ser parcial o total. Según sea esa coincidencia entre dos contenidos aflorará una remisión (*Verweisung*) pasiva de uno de ellos al otro. Evidentemente, el cubrimiento perfecto genera una remisión que es fusión, y que produce homogeneidad. Una síntesis de coincidencia imperfecta genera heterogeneidad, pero no deja de ser síntesis, síntesis de un cierto tipo.

En todo caso, el cuerpo propio o la *Leiblichkeit* nota desde sí misma el no cubrimiento perfecto entre dos de sus contenidos sensibles. ¿Acaso lo propio ha de eclipsarse a sí mismo para pensar esa franja de dislocación y no recubrimiento? La pregunta gana su licitud cuando reparamos en que heterogeneidad y homogeneidad se co-pertenece. Lo homogéneo presupone un *homogeneizar que se topa, como algo previo, con lo diferente*. Lo heterogéneo, para reconocerse como tal, supone un movimiento recíprocante de proto-unificación. Hemos reconocido a la carne, al *Leib* en su *Leiblichkeit* como una de esas proto-unificaciones. Una de las principales, en el orden de la síntesis pasiva, junto a la unificación del presente viviente, que asegura la inclusión de todo nuevo ahora en el flujo del tiempo. Lo heterogéneo es pues condición previa de posibilidad de que se note lo homogéneo. Lo heterogéneo como tal ha de ser generado en régimen de síntesis pasiva. Así, lo otro, la alteridad, constituye, en cierto modo, un tipo de síntesis asociativa. Es ésta una de las cuestiones fundamentales de la quinta de las *Meditaciones Cartesianas*¹⁰ de Husserl. ¿Acaso no nos incita ello a pensar que, incluso en el ámbito profundo de la síntesis pasiva, es *ya* lo que se da *después* como eminentemente otro, el *alter ego*, aquello de lo que la síntesis asociativa citada deriva su sentido?

Ello nos obligaría, en cualquier caso, a localizar el *alter ego* en un nivel de la constitución en el que no estábamos acostumbrados a encontrarlo; en un nivel que la fenomenología egológica sólo parecía contemplar para lo relativo al ego propio dejado, al ego propio como *solus ipse*, como si éste tuviera *ya* “bastante consigo”, y hubiera de habérselas con una suerte de constituciones básicas (las que constituyen la matriz constituyente – y, por

¹⁰ A la que volveremos más adelante.

ende, constitutiva – de todo lo más) para *luego* constituir los primeros estratos del mundo. Con todo, ya en la primera parte de este artículo¹¹ habíamos investigado la esfera de lo propio, y habíamos caído en la cuenta que su autoconstitución parece requerir cierta alteridad. Acaso esa alteridad, en niveles constituyente profundísimos, esté fundada en el contacto con el alter ego. ¿Qué relación hay entre el alter ego y lo que en los niveles profundos de constitución corresponde a los primeros datos heterogéneos al yo?

Husserl, en *Meditaciones Cartesianas*, es contundente cuando nos dice que el *primer no yo es el otro yo*. Por lo demás, lo que en la esfera de lo propio se manifiesta como alteridad irreductible viene a ser rendimiento de la temporalidad misma. En efecto, el tiempo inmanente rinde continuamente un presente distinto que ha de ser integrado en el flujo ya prepuesto del tiempo inmanente del yo, asimilado a una corriente de vivencias ya siempre encauzada que tiene su propio ritmo, su propia estructura, su propia lógica. El núcleo de lo extraño al ego parece ser pues la $\upsilon\lambda\eta$ temporal originaria o archiimpresión. La sugerencia expresada unas líneas más arriba podría adoptar la forma de la pregunta siguiente: ¿Cuál es entonces la ligazón entre la temporalidad y la pura relación al otro como alter ego?

Antes de pasar a esta cuestión, notemos que el tiempo interno tiene también, al igual que el ego¹², el problema de que no puede ser reducido eidéticamente a través del método de las variaciones. Su reducción eidética no se mueve en el ámbito puro de la posibilidad, sino que ya presupone su efectividad, pues, efectivamente, cualquier trance de variación ya presupone el tiempo inmanente. Exactamente lo mismo pasa con la carne, que es pura facticidad o proto-facticidad, efectividad presente en el trance mismo de la operación de variación eidética, supuesto ineludible de aquella. Las matrices de fenomenalización tienen ese misterioso estatuto de ser archifacticidades, situadas más acá de toda racionalidad. De hecho, las teleologías racionales de cumplimiento en los fenómenos presuponen el ser efectivo, los acontecimientos de yo, cuerpo, y tiempo. Que éstos sean *también* rendimientos constitutivos, posibilidades del a priori de correlación intencional, es lo que trata de pensar Husserl bajo la rúbrica de auto-constitución. Dichas constituciones tienen el problema –ya sugerido en la aludida primera parte de este trabajo– de que presuponen a otras posteriores. En efecto, hemos visto cómo el modo en que la fenomenología piensa la constitución de la carne parece presuponer el cuerpo externo. Tal será, a la larga, el problema que nos ocupe en este estudio: cómo cuerpo interno y cuerpo externo son interdependientes y se presuponen el uno al otro. Una alternativa a la reconstrucción propiamente transcendental de todo fenómeno acaso esté en renunciar a esa suerte de *indiferencia estructural* del a priori de correlación (como tal) respecto de cualquiera de sus constituciones. Habremos de convenir, al cabo, en que son estos archifactos aquellos que instituyen el a priori de correlación mismo como a priori de correlación *concreto*.

Enfrentémonos ahora de plano con el problema de la constitución de la alteridad, y planteemos la cuestión de la mano de la constitución del alter ego, de ese “primer no yo” al que se refiere Husserl. Este problema nos conmina, a su vez, a tratar la cuestión de la *Leiblichkeit*, de la carne transcendental, que es algo ineluctable a la hora

¹¹ Cf. Pablo Posada Varela, “Archifacticidad, egología e idealismo transcendental fenomenológico”. *art. cit.*

¹² Habíamos tratado de esta cuestión al final de la primera parte del presente artículo. Cf. Pablo Posada Varela, “Archifacticidad, egología e idealismo transcendental fenomenológico”, *art. cit.*

de tratar el problema de la constitución del alter ego. El problema de la relación entre la carne y de la constitución del sentido *alter ego* se concentra en la relación (¿previa?) inherente al ego transcendental entre su cuerpo interno y su cuerpo externo, entre las relaciones (¿interdependientes o de fundamentación unívoca?) de in-corporación y de en-carnación.

En principio, todo sentido se constituye en, por, según y para el ego transcendental. No hay pues necesidad de buscarlo fuera de los paréntesis fenomenológicos. Todo sentido tiene en cierto modo un canje en la esfera de lo propio (así se trate del sentido de lo “impropio”, de lo “independiente de mí”). Ahora bien, este idealismo sin resto nouménico está abocado a la gravísima objeción epistemológica del solipsismo. Así, el problema de la constitución del sentido alter ego, es, en cierto modo, el gran problema de la fenomenología. En tanto que sentido, es un rendimiento del ego, pero en tanto que *el sentido que es*, parece tener que ser independiente de su génesis egológica. El análisis intencional se encuentra con el gravísimo problema -uno de los problemas fundamentales de la fenomenología- de que seguir el sentido hasta su linde transcendental parece revertir en contradicciones. ¿Contradicciones respecto de qué?

Contradicciones respecto de las verdades a las que parecería obligar la estricta observancia del a priori de correlación. En el espacio que abren esas primeras verdades dictadas por el a priori de correlación, se generan intraverdades. Estas intraverdades se revuelven contra aquellas verdades básicas que habilitaron la posibilidad de aquéllas. ¿Cómo conceptualizar, sin conculcar el marco básico de la fenomenología, que lo que estamos viendo es, en rigor, otro yo, es decir otro ego transcendental? ¿cómo es pues posible pensar que en el campo del ego transcendental que soy yo aparece, se fragua, se abre camino la constitución “alter ego”, el sentido “otro yo transcendental”? Lo que con el cuerpo del otro se nos presenta, y su relación con la presentación efectiva de ese cuerpo mismo será, aquí, uno de los problemas fundamentales. Vayamos poco a poco.

La percepción que tengo yo de mí mismo parece anterior a la percepción externa que del cuerpo del otro poseo. Lo parece -decimos- o así debiera ser en el orden transcendental de la constitución si queremos llevar hasta el final el rigor de la fenomenología. En cualquier caso, mi experiencia somática se individúa de forma distinta al modo en que lo hace el cuerpo del alter ego. Mientras que el cuerpo del alter ego parece (digo bien *parece*) un rendimiento transcendental más, que, ahí apareciente, *estaría* en el espacio al mismo título en que lo están los demás objetos del mundo, mi cuerpo interno, y la experiencia anterior y originaria que de él tengo es el origen de todo espacio, es lo propiamente espacializante. A esa percepción del cuerpo desde dentro jamás podré acceder en el caso del otro. No tal como en el otro, originariamente, se vive. Precisamente por ello puedo percibir al otro *como otro*. El otro, ciertamente, puede serme dado en intuición, pero siempre se me dará a través de su cuerpo en su faz o efigie de *Körperleib*, jamás en una in-distancia transcendental, jamás directamente en su *Innenleib*. Esa posibilidad está excluida por principio. De realizarse, supondría que yo puedo vivir al otro desde dentro, y de algún modo ser el otro, es decir, no ser ya yo.

3. Alcance transcendental del sentido “*alter ego*” y reducción a la esfera de lo propio

La constitución del *alter ego* es, de manera eminente, un punto de paso obligado de toda constitución que involucre el sentido “*cosa objetiva*”. La cosa objetiva, el fenómeno que se da como siendo en sí¹³ o de suyo trae consigo la implicación intencional de ser igualmente tematizable para otros egos, por mucho que ese fenómeno se me dé a mí, en mi inmanencia, como inmanencia intencional. Pero ¿cómo comprender la génesis de los sentidos que me exceden, si todo sentido se obra en y por mi vida intencional?

La cuestión del otro se hace particularmente acuciante cuando nos percatamos de que incluso modos de referirnos a nosotros mismos suponen ya la constitución del sentido “otro que yo”. Por mucho que el ego se nos haya impuesto como un archifacto absolutamente indeclinable, cuyo εἶδος es impensable si no es efectivo, la cerrazón no es absoluta. Esta cerrazón con apariencia de autosuficiencia parece, antes bien, *imposible* en régimen - como se pretende- de exclusiva autoreferencia desde el momento en que, por ejemplo, mentamos ese archifacto que somos nosotros mismos (la efectividad de nuestro ego) con el pronombre personal “yo”.

Efectivamente, decir “yo” hace que todos los demás pronombres comparezcan también. No pueden no comparecer. Tienen que co-aparecer, que estar co-implicados, para que decir “yo” tenga sentido y para que ese sentido se establezca. No puedo decir “yo” y comprender lo que estoy diciendo si no es en el horizonte de los demás pronombres y de la remisión al otro. Comprenderlo, en el fondo, en el horizonte de una remisión que llega al límite de mi presencia, que se topa también con la finitud de mi esfera transcendental. Finitud espacial y temporal. Efectivamente, el horizonte que se manifiesta al decir de mí mismo (de la archifacticidad transcendental que soy) “yo” es el horizonte de mi propia muerte. Ahora bien, el yo transcendental, en los albores en su tarea constituyente, no tiene por qué ser consciente de su propia muerte. Sin embargo, en algún momento sobreviene, en el yo transcendental, la sospecha de su propia finitud. Y ese es un momento que, en la historia transcendental de un sujeto, ha de ser tomado como cualitativamente diferente. Por mucho que el ego no pueda pensarse sin ser, llegado un momento sabe, sin embargo, que le espera la muerte.

Al decir “yo” refiero mi propia muerte a los otros que seguirán ahí como sujetos transcendentales, y guardarán en el ámbito de la fenomenicidad el mundo que yo he dejado y que ha dejado de aparecer para mí. Así, cabe decir que, en cierto modo, la relación a mi propia muerte se confunde con la relación que el yo transcendental tiene con el otro. Ambas constituciones remiten la una a la otra y se hallan en una comunidad transcendental de sentido. En resumen, hay formas de referirse a lo más propio de sí mismo que necesariamente suponen -porque necesariamente pasan por- el *alter ego*. Estos hilos de comunidad transcendental y estas remisiones de sentido se hacen presentes en un análisis intencional completo. Este análisis ha mostrado la remisión noemática del yo al nosotros, y del decir “yo” a mi propia muerte *a través* de la relación al otro, que es aquel para el que habrá mundo después de que el mundo me abandone a mí. En general, toda significación que pretende un *en sí*, y que se me presenta como pudiendo ser tematizada por otros, presenta una suerte de valor *testamentario*.

¹³ Aunque se me dé a mí.

Me permito, antes de seguir, hacer un apunte metalógico, un apunte sobre el sentido de este texto, a modo de recordatorio y en aras a evitar malentendidos. En Marc Richir, por ejemplo, ha habido un intento de pensar la finitud independientemente de la muerte. Y hacerlo, al cabo, de una forma estructuralmente semejante a la cartesiana irrupción de la idea de lo infinito. El paso al límite que admite una esencial e irreductible pluralización de la archifacticidad transcendental es lo que permite pensar de otro modo, de un modo no heideggeriano, la finitud. Finitud, la heideggeriana, cuya vigencia queda limitada a algunos registros arquitectónicos. No a todos. En ciertos registros arcaicos, tan sólo podemos ser sujeto siendo un sujeto para el que no hay ser-para-la-muerte, o, si se quiere, sujetos para los que el ser-para-la-muerte no tiene tiempo (ni espacio) para temporalizarse.

Sin embargo, es importantísimo recordar que si bien hemos abordado esta cuestión en otros trabajos, en este texto nos limitamos a llevar hasta el límite las aporías del idealismo transcendental fenomenológico. El más allá del límite puede ser una conculcación de la fenomenología y de la correlación misma (y una vuelta a cierto realismo), o una profundización arquitectónica de esa correlación y, de resultas de ello, una espectralización de las archifacticidades transcendentales, una multivocidad no diseminada del sentido de la facticidad transcendental. Esa última opción no rompe la fenomenología sino que la amplía, en entera fidelidad al espíritu de Husserl, a la exigencia de radical empirismo de la fenomenología. Ahora bien, queremos ver surgir eso desde dentro de la fenomenología estándar. Y eso sólo es posible cuando uno trata de ser enteramente consecuente con ella. Una conculcación demasiado apresurada de la fenomenología marra el punto de paso de su ampliación arquitectónica. Precisamente por ello hemos de insistir en las aporías.

Tras el recordatorio, *in media res*, de la intención que preside a este texto, es hora de que, jugando a ser enteramente consecuentes con el idealismo transcendental fenomenológico, glosemos un principio que quizá haya estado trabajando en la sombra más de lo que debiera, y que ya es hora de clarificar. Efectivamente, y como acabamos de sugerir en el párrafo anterior, a modo de recordatorio (al hilo del tema de la muerte y la finitud) de lo que ya decíamos en la advertencia preliminar de este trabajo y de su primera parte, publicado en el número anterior de *Eikasia*, el planteamiento de temas límite parece ser lo único que, exacerbando ciertas aporías, manifiesta los principios que, inadvertidamente, las sustentan. Lo mismo ocurre con el siguiente principio, y que aparecerá ahora como una hipótesis o, si se quiere, como un principio que cabe ser discutido o, cuando menos, enunciado. Ese principio de la fenomenología transcendental, y que ahora queda inevitablemente puesto en solfa, no es sino aquel que reza que lo *primero* es lo propio. ¿*Primero* en qué sentido? *Primero* en el orden de lo transcendental, primero en el orden de la génesis de sentido. Primero en el sentido de ser aquello en relación a lo cual todo es relativo pero que no está, ello mismo, relativizado respecto de nada. Pues bien, corolario de ese principio es su contracara. Ésta rezaría que lo impropio es necesariamente no originario (sino derivado y transcendentalmente constituido desde lo propio). Lo impropio es, primordialmente, lo no propio, y esta identificación es, de forma esquemática, el camino de su re(con)ducción fenomenológica, el respunte de constitución que el análisis transcendental habría de apuntalar, de reconstruir, zurciendo los hilvanes que desde su formalidad, el idealismo transcendental fenomenológico, habría pre-trazado. Veamos qué sucede en el caso concreto de la constitución del sentido “alter ego”.

Para reconducir desde (y a) lo propio la constitución del otro llevamos a cabo un nuevo género de *εποχη*. Es una *εποχη* por la que suspendemos cualquier intencionalidad que no sea apodíctica, es decir, cualquier rendimiento intencional que tenga a otra subjetividad en su horizonte de constitución. Evidentemente, esta reducción pone fuera de sus paréntesis el sentido “objeto transcendente”, que queda, por ende, suspendido. Esta *εποχη* nos obliga a quedarnos en las operaciones de constitución de lo propio.

Valga decir que quedarse en la esfera de lo propio nada tiene que ver con la esfera de lo cotidiano. De hecho, esta reducción a lo cotidiano es, en el fondo, lo más antinatural, pues, con Heidegger, pero contra él en este caso preciso, diremos que las exigencias de esta reducción a una esfera de apodicticidad absoluta reducen también la *Umweltigkeit* (de la que parten los análisis de *Ser y Tiempo*). En Husserl, lo originario no siempre coincide con lo inmediato, y, si coinciden, lo inmediato no halla su criterio en el hecho de ser inmediatamente percibido o inmediatamente vivido: precisamente su carácter de radical inmediatez hace que, las más veces, lo originario nos sea ignoto. Aunque, con Heidegger, queramos reconocer que el a priori del mundo ambiente es efectivamente, un a priori previo incluso al encontrarse teórico, resulta que ese a priori *ya* presupone un último suelo de inteligibilidad que no es sino lo transcendental. Evidentemente, en Husserl, la reducción a lo apodíctico también pone entre paréntesis al alter ego, cosa que no existe en Heidegger, para el cual el *Mitdasein* es ya una estructura necesaria y presupuesta de la existencia, por lo que todo prescindir de ella resulta artificioso y la presupone. El proceder husserliano es distinto. Y eso queda manifiesto en este capítulo (dicho en sentido genérico) del análisis transcendental que es la reducción a la esfera de lo propio (fundamentalmente en la 5ª de las *Meditaciones Cartesianas*). Es un proceder que por mucho que reciba, de Heidegger, el anatema de artificioso, tiene la virtud de manifestar la intrincación transcendental de la *Leiblichkeit*. Precisamente gracias a esa artificiosidad que Heidegger critica se manifiesta el camino de constitución y auto-constitución –complejísimo– de la *Leiblichkeit*.

En su crítica, Heidegger confunde el nivel metódico (que ha de ser todo lo artificiosos que deba) con el nivel propiamente transcendental-fenomenológico (que requiere, precisamente, de esa artificiosidad para aparecer, y sin la cual nunca aparecería). En Heidegger hay una confianza en la hermenéutica espontánea. En Husserl sucede todo lo contrario¹⁴, aunque precisamente (he ahí lo que jamás comprendió Heidegger) en loor de la profundidad fenomenológica de lo inmediato. Precisamente por ello, lo que lo revela, i.e. el movimiento del fenomenologizar, habrá de ser máximamente artificial. Eso mismo conducirá, en últimas, a la deshumanización finkeana. Por paradójico que parezca, sólo una radical deshumanización fenomenologizante (del lado de la “hermenéutica”) puede revelar en toda su concreción la constitución transcendental (del lado de la concreción fenomenológica). Hecho este excursus, que retomaremos en otros trabajos, volvamos al modo de proceder husserliano, que es el que aquí nos ocupa.

Con la reducción a la esfera de lo propio, no sólo hemos puesto entre paréntesis objetos constituidos, sino también las constituciones basadas en dichos objetos. Lo que queda prohibido no son ya simples noémas, sino

¹⁴ Volveremos sobre esta confrontación en próximos trabajos.

aquello que entreteje un horizonte que antes de ser *horizonte constituido* es, más bien, *horizonte de constitución u horizonte constituyente*. No sólo, en suma, nos prohibimos objetos, sino también rendimientos intencionales en su carácter proto-constituido, de actos. La $\epsilon\pi\omicron\chi\eta$ de todo lo impropio pone entre paréntesis no sólo lo noemático sino también lo noético.

Analógicamente, se trataría de pensar –y se verá que es inviable– la *natura naturans* (lo puramente constituyente) como *natura naturans*, pensar su fenomenalización primigenia (por lo pronto de “*natura*”), antes de pasar a ser también *natura naturans naturata* (precisamente ese sería el rendimiento transcendental de la llamada auto-constitución). Eso sería lo propio agavillado como ámbito constituyente, en su densidad pre-ontológica de constituyente. Ahora bien, repararemos en que esa auto-constitución supondrá, inevitablemente, el concurso de una radical impropiedad, la del *alter ego*. El circuito de la auto-constitución habrá de sufrir, para cerrarse, la derivación que pase por una supuesta hetero-constitución, como si la *natura naturans* estuviera en deuda respecto de algo ya perteneciente a la *natura naturata* y a ello debiera su relativa consistencia, el poder decirse “*natura*” aun siendo puramente “*naturans*”, el poder gozar, desde su ser “*naturans*” de cierto *ser*, de cierta densidad ontológica o agavillamiento en algo así como una “*natura*” (pues, en fenomenología, no va de suyo que a lo “*naturans*” como “*naturans*” pueda llamársele “*natura*”; problema que, evidentemente, no tiene la ontología clásica). Pues bien, la hetero-constitución “*alter ego*” es un revelador privilegiado de todas las aporías aquí emboscadas.

4. Desapropiación de lo propio e incorporación (mundanal-constituida) de la carne (transcendental-constituyente)

En bien del proyecto transcendental fenomenológico parece contar el hecho de que cuando digo “*alter ego*”, ese “*ego*” que miento (y cuya mención comprendo) soy yo mismo. El “*yo*” de la expresión “*otro que yo*” soy yo mismo. Ello no hace sino refrendar la idea de que antes *ha de darse* la experiencia de lo propio para que, luego, se dé cualquier otra experiencia en general; cualquier otra experiencia de lo “*otro que yo*”, y entre las cuales se cuenta la experiencia del “*otro yo*”. Cualquier objeto de experiencia está transcendentalmente supeditado a lo propio. Esa supeditación transcendental también aparece: que haya experiencia de lo propio quiere decir, en rigor, que se muestran, que se hacen fenómeno, las mismísimas condiciones de posibilidad de la experiencia. He ahí – como hemos señalado en otras ocasiones– la especificidad del transcendentalismo *fenomenológico* (a diferencia de otro tipo de transcendentalismo como, por ejemplo, el kantiano).

La fenomenicidad de la carne es del todo particular. Se trata de una fenomenicidad indeclinable, que se presenta junto a todo fenómeno, como una sombra inaparente. Al fenómeno de mundo es coapareciente el de la carne, y no sólo el del cuerpo externo. Mi carne *-Leib-* es un objeto de mi campo fenomenológico que tiene la particularidad de acoger diferentes campos de sensación. Es lo que me religa al mundo, o me hace líquido al mundo al tiempo que me manifiesta mi diferencia con él. Pero es un objeto de una cierta consistencia, un objeto efectivo, apareciente, que resiste, y que precisamente por ello sirve para actuar sobre el mundo. Es el medio sensible que

acoge la primera incoación de mi voluntad. Y ello por ser el *único objeto* sobre el que realmente reino (“*walten*” es el término que Husserl emplea) o sobre el que inmediatamente reino para poder reinar sobre todo lo demás. Así, por ejemplo, para manipular un objeto externo, preciso primero de mandar sobre mi cuerpo interno. Ese *Leib* sobre el que reino es, sin embargo, algo consistente, con cierta densidad. Es, salvando las distancias y con muchas comillas, “*objeto*”. Si es lábil, no es por ser puro humo, sino que, como habíamos dicho, su efectividad en tanto que ejecutor de mi voluntad la posibilita su relativa *consistencia*. No es desperdigamiento. Y sólo por ello puede ser factor de unificación. El punto de paso transcendental que aquí parece estar en juego, no es otro que el de la incorporación de la carne en un cuerpo, en algo que, siendo carne, también está en el mundo como los están los objetos y demás alteridades ajenas a mí.

De la carne dispongo libremente y de forma inmediata más aún que del cuerpo¹⁵. Pero hay algo de la carne que parece serle exterior a sí misma, y no es otra cosa que esa misma carne vista desde fuera: el *Aussenleib* del *Innenleib*. La identificación entre el aparecer extrínseco de la carne y su aparecer intrínseco es la travesía de una diferencia que, desde el punto de vista fenomenológico, no deja de ser misteriosa, precisamente por el *rigor* de su identificación en mí, y su contraste con la manera -muy diferente- en la que aparecen estas dos caras de lo que presuntamente es *lo mismo*: yo, mi cuerpo.

La carne tiene la particularidad –como hemos señalado- de que mando sobre ella de modo inmediato¹⁶. La carne depende de un *yo hago* que depende más originariamente de un *yo puedo*. La inmediatez que le habilita al ego la carne -para que aquél cale en ella, marque en ese mínimo de densidad sus efectos- supone, a su vez, la disolución de la diferencia entre experiencia del objeto y objeto de la experiencia. Encontramos en la carne una esencial auto-referencia a sí misma. Pero la problemática del cuerpo no sería en absoluto pertinente si no fuera por la sospecha de que esa auto-referencia de la carne a sí misma está ineludiblemente mediada por lo que, en el fondo, es una suerte de quiste fenomenológico, un irreductible: un *quiasmo* en el ámbito mismo de la carne. La sospecha está en que la auto-referencia de la carne a sí misma¹⁷ *está truncada por un desvío de esa autorreferencia a través del cuerpo*, del cuerpo visto desde fuera, en lo que de *Körper* (o *Leibkörper*, o *Aussenleib*) tiene.

En efecto, muchas veces Husserl, para ilustrar esta auto-referencia de la carne a sí misma, nos habla del entrecruzamiento de los campos perceptivos en el sujeto. Así, puedo percibir una mano por un ojo, e incluso puedo percibir (táctilmente) una mano con la otra mano. Pero, evidentemente, ambas percepciones (visual y táctil) suponen una distancia, y se hacen, al menos en parte, en el afuera. Parece que lo propio de la experiencia, ese pliegue de la carne en relación a sí misma, está secretamente henchido y atravesado por lo que podríamos llamar *diferencia carnal*, o diferencia entre carne y cuerpo. Y, así como el cuerpo necesita de la carne (para incoar un movimiento), también la carne parece requerir del cuerpo para replegarse sobre sí misma.

Desde luego, el cuerpo y sus movimientos cinestésicos no son posibles sin que ese mismo cuerpo sea sentido desde dentro. Como ese sentirse *desde dentro* tiene un cariz fenomenológico propio, lo diferenciamos

¹⁵ De hecho mi cuerpo es el único cuerpo -*Körper*- del que dispongo *a través de* mi carne -*Leib*-.

¹⁶ Evidentemente, y en bien de la simplicidad de estos análisis, dejamos de lado el caso extremo de ciertos desarreglos psicopatológicos donde, precisamente, y en cierto sentido, no se cumple esto (casos de histeria por un lado, y de esquizofrenia por el otro).

¹⁷ Que, a la par, la instituye como el medio de la evidencia.

claramente del fenómeno externo del cuerpo. Simplificando un poco las cosas, llamamos al primero “carne” y al segundo “cuerpo”. Hay, ciertamente, una dependencia del cuerpo externo en relación al interno; una dependencia, desde luego, presente en su funcionamiento: no sería posible *ver* los fenómenos externos sin tener sensaciones de movimiento ocular, en suma intercambio de sensaciones de un tipo fenomenológico muy distinto. Ver es, entre otras cosas, y fundamentalmente, ese intercambio entre el tacto interno del ojo moviéndose y lo que con el ojo vemos. Las lecciones de 1907 sobre *Cosa y Espacio* son especialmente explícitas en ello, y se detienen a correlacionar esas cinestesis internas de los órganos y los efectos que tienen sobre el aparecer de los fenómenos.

El curso *Ding und Raum* de 1907 manifiesta de qué manera la carne es presupuesto de la constitución de la cosa. Sin embargo, también sabemos que la carne, incluso en su inmanencia, aparece y que, como apareciente, ha de haber sido constituida. La constitución de la cosa por la carne presupone la constitución de la carne misma. La constitución de la carne misma está presupuesta por la constitución de lo mundano en general. El método transcendental husserliano llega aquí a uno de sus extremos más obsesivos: ¿cómo es posible que el medio universal de la dación -la carne- esté, a su vez, constituido? Pero constituido... ¿Dónde? Ciertamente, es la carne *algo ahí*, pero que, por otro lado, *no puede no pensarse no dado*, pues siempre es efectiva para mí y ha de serlo *dada cualquier cosa*. Una vez más nos topamos con archifacticidades más acá de las cuales parece difícil remontarse.

Así, lo contingente de la carne, lo hallamos en su facticidad, y lo eidético, en su necesidad. La carne está cruzada por ambos caracteres, en suma los propios de esa estructura de archifacticidad de la que ya hemos hablado y que hemos tratado en la primera parte de este trabajo¹⁸. Es pues siempre posible -y necesario- contar con ella como fondo de unidad originaria. La unidad del objeto halla su fundamento transcendental en la unidad de las cinestesis de la carne. La cuestión resulta tan sumamente intrincada porque la carne *se confunde y no se confunde conmigo*: he ahí la extraña cuestión de que la unidad de los fenómenos dependa transcendentalmente de la carne, que, por otro lado, está, a su vez, descentrada del propio ego.

Yo reino sobre la carne, pero parece como si la carne pudiera darles a las cosas algo que yo, desde mi solo ego, no podría darles. Mi carne no soy yo. Mi carne no se confunde completamente conmigo. Mi carne me está a ese mínimo de distancia a partir del cual yo puedo decir de algo que es “mío”. ¿“Mío” como lo digo de un objeto contingente que ora tuviese ora pudiese perder? Si la carne “se me pierde”, yo, aun sin ser del todo ella, me perdería con ella también, me perdería de modo absoluto: no es pensable un yo desencarnado, no hay variación eidética que pueda hacerlo intuitivo a la imaginación¹⁹, luego la carne, al igual que el ego, es una *archifacticidad*. Es aquello que, sin ser yo, está *más inmediatamente cerca* de mi voluntad. Carne es *protofundación* del concepto de proximidad, pero sólo puede serlo porque lo es, a la vez, del concepto de distancia²⁰. Por lo mismo, es también mi relación con la carne la profundación del concepto que surge del mixto de proximidad y distancia: el de propiedad, el de lo *mío*.

Tras la protoalteridad que es la carne en relación al yo, surge una segunda y más seria heterogeneidad, que

¹⁸ Cf. Pablo Posada Varela, “Archifacticidad, egología, e idealismo transcendental fenomenológico”, *Eikasia* n°56, mayo de 2014.

¹⁹ So pena de contradicción performativa en la representificación misma.

²⁰ Otro ejemplo, en el ámbito de la fenomenología, de conceptos conjugados.

no es sino la del cuerpo. Pues bien, resulta que *en el paso de constitución que salta de la carne al cuerpo se concentra el problema de la institución del sentido “objeto transcendente”*. Dicho de otro modo: responder a la pregunta que inquiriere cómo lo propio puede acoger el sentido *otro que sí mismo* no requiere de nosotros que salgamos al encuentro de lo ajeno pues esa heterogeneidad la tenemos mucho más cerca de lo que pensamos. Efectivamente, la citada pregunta revierte en esta otra: ¿cómo puede mi carne tomar el sentido de “cuerpo físico”, presente en el mundo? o, en términos más cartesianos: ¿cómo es posible que del *ego cogito* podamos inferir el *ego existo*? Por lo demás, que la carne se identifique como cuerpo externo, como *este* cuerpo externo que me aparece en el mundo implica una conjugación de estratos fenomenológicos que permite, a la par, nuevos horizontes de constitución. Horizontes de constitución que no serían en absoluto posibles sin esta intrincación entre carne y cuerpo.

El paso de cuerpo a carne es constante en la experiencia que el sujeto *incorporado y encarnado* hace de sí mismo. Lo avanzábamos al sugerir que incluso la autoafección de la carne por sí misma podría presuponer una derivación por esa heteroconstitución que es el cuerpo externo. Si analizamos esta cuestión con cierto detenimiento, reparamos en que, cuando una mano toca a la otra, cuando, por ejemplo, la derecha toca a la izquierda ocurre lo siguiente: en rigor, en la mano derecha hay sensaciones táctiles que pertenecen o son *de* mi mano izquierda, es mi mano izquierda la sentida por la mano derecha. La sensación de mi mano izquierda *la tiene* mi mano derecha. Las cosas se complican cuando nos percatamos de que, a la par, también mi mano izquierda experimenta sensaciones táctiles, precisamente las de mi mano derecha tocando a mi mano izquierda. La carne es la carne del cuerpo, y sólo por serlo es carne; el cuerpo es el cuerpo de la carne, y sólo por serlo es cuerpo: el intercambio es constante. El intercambio en la tactilidad se produce incluso cuando no hay sensación efectiva de tacto o, si se quiere, tacto de una cosa externa. En efecto, puede decirse que hay una autoafección constante de la carne por sí misma²¹. Sin embargo, esta autoafección, aunque se produzca en el interior de la carne, se hará siempre a través de órganos que están vueltos hacia heteroafecciones pues la afección de la carne se da primero y primordialmente en el tacto de algo otro.

Así, la interioridad de la carne no puede evacuar aquello que habíamos llamado diferencia carnal. Esta diferencia carnal es, a su vez, -empezábamos a sugerir- la expresión concentrada y quizá fundante de la más amplia diferencia entre lo transcendente y lo inmanente. Que en la diferencia carnal se cele el sentido de la diferencia, más general, a que antes hemos aludido, no quiere sino decir que transcendencia e inmanencia, en el pliegue de su diferencia, *pasan por dentro* de la carne, y son, por lo tanto, *interiores* a lo transcendental mismo. La constitución de la alteridad parece como anticiparse, jugándose ya en lo constituyente mismo. Ya en lo constituyente como constituyente se labra un tipo de diferencia -la “carnal”, como la hemos llamado- que abre unas posibilidades de constitución que, sin ella, quedarían trucas. De hecho, no sería posible constitución ninguna en absoluto. La

²¹ El filósofo francés contemporáneo Michel Henry ha sido, sin duda, el que mejor ha explotado esta característica del cuerpo propio: que haya un cierto tipo de fenomenicidad *anterior* a la distancia intencional; en suma, una suerte de aparecer in-ekstático: el de la autoafección de la carne por sí misma. El tema del cuerpo está especialmente desarrollado en el libro de este autor titulado *Phénoménologie et philosophie du Corps*, que interpreta la obra de Maine de Biran. Sin embargo, Luis A. Umbelino, importante especialista en Maine de Biran, ha mostrado en su obra *Somatología subjetiva. A percepção de si e Corpo em Maine de Biran*. Fundação Calouste Gulbenkian, Diciembre de 2010, hasta qué punto la interpretación que Henry hace de Maine de Biran es sesgada y problemática.

diferencia entre carne y cuerpo es también archifactual.

Hemos ilustrado la diferencia carnal en el medio del tacto. Haberla hallado en el mencionado campo de sensación es relevante. ¿Por qué? El tacto tiene, en efecto, un privilegio gnoseológico. ¿Qué puede ser, en el sentido de la fenomenología, un privilegio gnoseológico? ¿Qué tiene de especial el tacto? El sentir táctil es aquel en el cual órgano y objeto ya no se dejan distinguir. Ni siquiera podemos decir, en estricto rigor fenomenológico, que la sensación táctil de lo tocado sea un estado de la cosa material “mano”, sino que se trata de la mano misma, que no se siente a sí misma más que porque toca y se toca. La mano es más que una cosa material cuyo ser atravesara, exento e incólume, diversos “estados”.

El privilegio del tacto viene dado, asimismo, por poseer una lámina transcendental, o una raíz que nace en lo transcendental mismo. De la esfera de lo transcendental decimos que no puede pensarse como no siendo, sino que todo pensar, todo concebir, todo imaginar, y toda variación de la imaginación lo presuponen. El tacto le franquea al espacio la posibilidad de ser investido, hasta cierto punto, como transcendental, como una suerte de proto-espacialidad constituyente. El espacio, tomado transcendentalmente, lo configuran aquellas sensaciones que no son, propiamente, sensaciones de nada externo en particular, sino antes, sensaciones de *localización* de las sensaciones de algo: Husserl las llama *Empfindnisse*. Cuando, por ejemplo, veo una cosa de la que luego sé que es una alucinación, todo lo que está contenido en su superficie queda por igual o in-diferentemente descalificado. No ocurre así, sin embargo, en el tacto, donde el espacio transcendental de las sensaciones es apodíctico. No hay posibilidad de alucinación toda vez que *-en el orden del tacto-* el ser es estrictamente igual al aparecer.

Las *Empfindnisse*²² son, por ejemplo, aquel sentir específico por el que sé que una sensación está cerca de la otra, que pertenecen al mismo campo sensorial, que una ha desencadenado otra en virtud de su proximidad en el “espacio transcendental” del cuerpo. Ahora bien, se trata de una proximidad sentido por dentro. No de una proximidad anatómica, métricamente colegida. Sin embargo, lo cierto es que parece sumamente difícil hacerse cargo de un concepto de espacio transcendental, y de relaciones transcendentales de proximidad y distancia (¿topológicas?) entre las sensaciones intrasomáticas si no hay, co-presente, una referencia, siquiera apresentada, al cuerpo externo, al cuerpo físico y de musculatura estriada que ocupa un espacio, y que es *res extensa*. A pesar de que pueda darse esa referencia a lo transcendente que sospechamos (i.e. al *Leib* en su faz de *Körper*), no por ello depone su misterioso privilegio transcendental ese tipo de protoespacialidad que se constituye en y por las *Empfindnisse*.

Así, volviendo al ejemplo límite de la alucinación, y por mucho que la alucinación se manifieste luego como tal, la huella que ésta deja en nuestra carne transcendental no desaparece: su sentido intencional se modifica y modaliza, pero el basamento hilético de éste no desaparece. Dicho de otro modo, si bien el objeto mentado que estaba presuntamente presentado *por* las sensaciones se desvanece, no podemos decir otro tanto de la afección, sentida en nuestra carne transcendental, y que ha soportado el engañado. Aunque haya sido soporte de engaño, *ella misma como tal* no puede, de ningún modo, ser evacuada del ámbito de lo transcendental. En su mero aparecer, y de algún modo, queda. Esto es una consecuencia del carácter de archifacticidad que tiene la carne.

²² Término que Antonio Ziri6n, en traducci6n de *Ideas II* traduce por “*ubiesthesia*”, combinando raices griegas y latinas.

Si la carne, organizada en campos de sensación y sensaciones de localización, parecería poder constituir su sentido enteramente a partir del ego, y en la presunta cerrazón de lo propio, esta auto-referencia deja de ser posible tan pronto como se hace cuestión de la constitución de mi propio cuerpo como objeto del mundo, objeto material y *res extensa*. La autarquía constituyente de una *Leiblichkeit* enteramente inmanente empieza a resquebrajarse. Efectivamente, no habremos de olvidar que el cuerpo externo resultaba ser esencial para ciertas constituciones que no podían sostener su complejidad si trataban de llevarse a cabo en la inmarcesible esfera de lo propio.

Parece, en efecto, muy difícil el poder reconstituir transcendentalmente desde lo propio el sentido de causalidad. Parece, en suma, demasiado reductor el intentar fundar en la carne misma las propiedades causales de la carne. Se hace doblemente difícil cuando nos prohibimos la referencia a algo que, desde el punto de vista de la causalidad, es paradigma: el cuerpo externo, el cuerpo que está vuelto al mundo, el cuerpo que se topa con las cosas y que toca las cosas. En lo referente al problema de la causalidad nos dice Husserl que la carne es el *Umschlagpunkt* (el punto de inflexión, el umbral) en el seno de la complejidad causal. Es aquel punto donde la libre condicionalidad se inserta en la causalidad. Si la libre condicionalidad se inserta en la causalidad es por ser la carne el primer nexo efectivo. La carne no sólo *aporta* una obediencia al sujeto, sino también el exceso material que es ella misma, y que el sujeto, el ego como puro ego, no tiene por sí mismo. ¿Cuál es entonces el paso de encarnación a incorporación? ¿Cómo se constituye la carne como cuerpo?

5. La constitución incompleta del cuerpo propio

Mi cuerpo propio, no lo modelo yo mismo, como tampoco puedo, por cuenta propia, acceder por entero a su complejidad. El cuerpo propio visto desde fuera es un objeto extrañamente incompleto, incompleto a pesar de ser *mío*. Por ello, parece que mi perspectiva del cuerpo habría de ser completada con la visión que los otros puedan tener de él. Evidentemente, la solución mencionada es absolutamente problemática ya que presupone una constitución de un orden aparentemente más impropio o “*alejado*” de lo transcendental como es la constitución del alter ego. Intentar evitar esta complejidad -que quizá se manifieste al cabo como inevitable- nos obliga a inquirir sobre la posibilidad, *ad liminem*, de una constitución de la carne como cuerpo físico desde la experiencia de la carne misma. ¿Es esto pensable?

El recubrimiento entre carne y cuerpo y su identificación podría notarse desde la carne misma del siguiente modo: pensemos en el contraste, en lo que toca a experiencia fenomenológica, entre un miembro que es movido libremente, y un miembro del cuerpo propio mecánicamente movido. De forma inmanente a la carne el movimiento libre del miembro se diferenciaría del movimiento mecánico del miembro, manifestando este último la realidad suplementariamente, heterogénea, de la carne como un cuerpo físico que está ahí en el mundo y que ocupa un espacio. Ambas experiencias pueden incluso ser simultáneas. Pensemos en la experiencia en mi mano derecha levantando mi mano izquierda. Ambos movimientos coinciden y parecen pertenecer al mismo cuerpo.

Que pertenecen al mismo cuerpo, o mejor dicho, al mismo sujeto, ello lo atesta y asevera una peculiaridad del tacto a la que ya nos hemos referido: la mano izquierda, que es levantada por la mano derecha, reconoce, al

tacto, la mano derecha, así como la mano derecha toca la mano izquierda (sentida por la mano izquierda como tocante). Movimiento subjetivo y movimiento mecánico coinciden, se cubren parcialmente; y esta *mismidad* es el *quid* de la cuestión. En efecto, ambas comparencias fenomenológicas -de carne como carne y de cuerpo como cuerpo- coinciden en un mismo sujeto, y coinciden entre sí. Desde mi carne, podría, entonces, generarse la identificación de ella misma como carne (*Leib*) y de ella misma como cosa física (*Körper*).

Sin embargo, la hipótesis que el propio Husserl propone para resolver el problema parece seguir suponiendo la visión externa del cuerpo. Sólo así podemos hablar de movimiento espacial de órganos de sensación (localizados en un cuerpo). Por lo demás, incluso en el supuesto de que la identificación de mi carne como cuerpo físico haya tenido lugar, también esa identificación está atravesada por la carne misma, es decir, que la dación de las partes externas de mi cuerpo a mi visión *¡también son dación encarnada!* Evidentemente, dación encarnada de esas partes también sentidas desde dentro; pero, en suma, dación encarnada (*Leibhaft*) también de esas partes de mi cuerpo vistas en su afuera, pero vistas desde dentro (desde un ver encarnado). Por eso, la pregunta que, de todas, quedaría sin resolver, no es otra que la de los *límites de mi carne*. ¿Son acaso estos pensables? En cualquier caso, parece que no podemos identificar los límites de mi carne con los límites de mi cuerpo, si es que queremos definir toda dación como dación encarnada.

A Husserl acuciaba la pregunta de si la carne, en la esfera de lo propio notada como apodíctica, posee otros límites que los del mundo apareciendo en la esfera de lo propio mismo. Podemos decir que antes de darse el mundo se da la carne *en carne (Leibhaft)* y luego, tras la constitución del mundo, se da co-apareciendo como el insoslayable soporte de ciertas hetero-constituciones ¿Pero si la carne es lo que define la esfera de lo propio, acaso no deberíamos estirar la esfera de lo propio hasta la totalidad del mundo? Digamos que el reparo intuitivo que en todo esto amanece es el siguiente: la carne, para acoger fenomenológicamente a lo otro que sí y, eminentemente, al sentido “*alter ego*”, de algún modo ha de eclipsar su auto-aparecer. Preguntarnos por el eclipse de su auto-aparecer es intentarle buscar a la carne su límite. ¿Qué ha de pasarle a la carne en relación a sí misma para que empiece a tener sentido hablar de un mundo exterior a ella, diferente de ella, un *ausserleibliche Welt*?

Si es órgano universal de percepción, parece que la carne o “el alma” –decía Bergson citando a Plotino- se extiende hasta... las estrellas. Se hace incluso eidéticamente imposible pensar algo eximido de la carne. Pero lo cierto es que encontrarle límites a la carne es, paradójicamente, un fracaso transcendental que prohibiría fundamentar un rendimiento intencional tan básico como es -en la relación al alter ego- la *Einfühlung*. Fracaso por exceso en la ebriedad de constituciones (y omni-referencias al cuerpo propio).

No deberíamos desestimar la pista que nos da la identificación de la carne como cuerpo aunque, como acabamos de ver, *los límites de la carne no puedan coincidir con los límites del cuerpo*. Sin embargo, de algún modo se ha de ver la carne trastocada para que, el sujeto, de encarnado, pase a pensarse como incorporado. De hecho, la no coincidencia completa de la carne con el ego, luego la incoación de una protodistancia,²³ es el signo de que la carne ya guarda en sí misma la capacidad de auto-referirse como cuerpo. Hemos de hallar en ella algo así como la *inercia* de una incorporación. De hecho, la propiedad de *aparecer* de la carne hace que la diferencia entre

²³ Sólo gracias a la cual puede notarse una cierta proximidad.

lo transcendental y lo constituido comparezca en su interior: la carne hace aparecer y aparece. En lo que de aparecida tiene –tratábamos de sugerir- podemos rastrear la incoación de su propia incorporación.

Pero hemos de pensar la diferencia carnal desde la reducción fenomenológica, es decir, sin dejarnos equivocar por las concepciones que la actitud natural nos propone. Ese género de concepciones son lo que hace que hayamos tenido la tentación de identificar los límites de la carne con los límites del cuerpo. Quizá el *alter ego* sea la única posibilidad de pensar un límite para la carne propia y pensar, por ende, la posibilidad de la constitución de lo otro que yo, fundando la base para la respuesta al problema fenomenológico más fundamental que sigue siendo el del mundo y la extraña posibilidad de que en la conciencia aparezca lo que no es ella, lo otro *como* otro. Esboceemos la que habrá de convertirse en línea directriz: ¿Acaso no es el límite de mi propia carne (como carne) la carne (como carne) del otro?

Tratando de seguir la constitución de lo que es en-sí-otro-que-yo llegamos a quien lo es eminentemente: el *alter ego*. Hemos visto como el “ego” del *alter ego* soy yo mismo como si estuviera en otro. Y, a su vez, para el otro, yo soy el yo de otro, pero visto por el otro como otro. El otro no es un objeto cualquiera, sino otro yo mismo para el cual hay mundo. El problema es que el otro, que está en el mundo, se ve como un sí mismo, pero resulta que este sí mismo sólo lo encontramos en el sí mismo del que tengo experiencia y que no es sino el sí mismo *mío*. Por lo mismo, si veo al otro como un otro de carne, esa carne a la que me refiero no puede ser más que la *única* carne de la que tengo experiencia: la mía propia. Así, parece que, lamentablemente, la experiencia del otro se ahoga en la esfera de mi propiedad sin dejar que la alteridad respire. La dificultad vuelve a estar en no poder desprenderme de mi propia carne, en no poder abandonarla en un punto del espacio y ver las cosas de manera desencarnada. Mi carne coaparece en cualquier dación. La mía es *mi* carne y tan mía es que es precisamente lo que hace que lo otro no vaya, para mí, de suyo.

El paso de carne a cuerpo es ineludible para la viabilidad de la constitución del mundo. En primer lugar porque la dación del *alter ego* se da a través de la dación de su cuerpo. Se presenta un ego transcendental “en” ese cuerpo, como el “ego” que ese cuerpo “es” (ese “es” tiene preeminencia fenomenológica sobre todo “tiene”, que supone una mayor abstracción, y contempla ya la posibilidad, fenomenológicamente derivada, de que ese cuerpo pueda ser “mero cadáver”). Por otro lado, la constitución que yo mismo hago de la cosa física presupone una presentación mundanizante de mí mismo. Esta presentación mundanizante de mi ego como cuerpo en el mundo es *esencialmente* concomitante a cualquiera de mis constituciones de una cosa del mundo, y a la idea de lo que es en sí y aparte de mí. La patencia de esta presentación queda puesta de manifiesto en la precisa medida en que es lo primero que queda puesto (por la reducción). Así pues, si la encarnación del ego es primera de derecho, a ella sigue una incorporación que -decimos- tiene lugar como presentación mundanizante de la carne²⁴. Parece que la

²⁴ Si nos las hubiéramos con una subjetividad transcendental que, por hipótesis, pensáramos como desencarnada, la presentación daría, *a la par* que incorporación, *también* encarnación. Esta posibilidad es absolutamente impensable. Lo es porque toda percepción supone a la carne como su medio de dación con lo que tal medio ha de estar ya pre-dado y pertenecer a lo transcendental, no necesitar de ninguna operación del yo, de ninguna intencionalidad, para auto-afectarse. Para pensar, sin embargo, la incorporación, hemos de tener ya, previamente, una idea del en sí, precisamente en lo que de objeto físico tiene nuestro propio cuerpo. La carne, sin embargo, no está funcionalmente unida a los fenómenos de conciencia. Si la conciencia estuviera mecánicamente unida a la carne, no sabría percibir. Antes, hace falta que la carne, independientemente del espectáculo de los fenómenos externos, se auto-dé y auto-perciba, sin escorzos. Evidentemente, la fenomenología de Michel Henry ha sabido

apercepción mundanizante hace que la carne tenga un doble estatuto: presencia en lo transcendental, y presencia como cosa física, en un rendimiento típico de la actitud natural como es el de la presentación mundanizante de la carne como cuerpo en un espacio homogéneo e isotópico independiente del sujeto.

Carne y cuerpo no han de confundirse, con todo, con una diferencia de estructura dentro-fuera. En efecto, la carne, aun no incorporada, no puede ser el lugar de lo psíquico. De hecho, el dualismo metafísico confunde auto-experiencia psíquica con auto-experiencia originaria o transcendental. En un sentido, podemos decir que el ego transcendental es el ego fáctico, pero, en otro sentido, no podemos decir tal cosa. En cualquier caso, es la incorporación de la carne la que hace que tenga sentido la diferencia entre lo psíquico y lo real, y gracias a ello podemos referir, aunque de forma inexacta, lo propio a lo psíquico. Esta referencia es sólo posible porque, precisamente, ha habido un rendimiento intencional que supone lo impropio y que no es sino el de la percepción mundanizante de la carne como cuerpo físico. Así, lo psíquico es transcendental sólo de forma secundaria y mediata, pues se constituye en su diferencia con el mundo, y sólo en su diferencia con el mundo tiene sentido.

6. Lo propio y lo impropio. Tiempo y Leiblichkeit

De lo propio llevamos largas páginas hablando de forma negativa. Su definición ha sido, primordialmente, aquella que lo sitúa ante lo extraño, y lo sitúa como lo no extraño. Si pretendemos una reducción de la alteridad a lo propio, o, mejor dicho, una reconducción desde lo propio al sentido "*alter ego*", hemos de obligarnos a proporcionar un concepto positivo de lo propio. Un concepto positivo de lo propio lo da su modo de dación. Acaso cabría decir que es propio lo que se da a sí mismo en percepción apodíctica.

Este criterio parece, al punto, recluir lo apodíctico (como experiencia apodíctica) a una determinación temporal. Determinación que está, a su vez, estrictamente limitada al presente, pues lo *único* que realmente es apodíctico (como experiencia²⁵) es el *ahora absoluto*. El problema de la identificación positiva de lo propio con aquello que es dado apodícticamente yace en que hemos de considerar como impropias dimensiones del tiempo inmanente que sí parecen, en principio, incluir dentro de sí lo transcendental. Con todo, hemos de reconocer que la temporalidad inmanente supone una no apodicticidad dada por el continuo de protenciones y de retenciones que desbordan el ahora absoluto. Estas dimensiones de no apodicticidad de la temporalidad inmanente están concretamente ligadas a lo que es efectivamente apodíctico: el presente absoluto. Tanto es así que sin los bordes de no apodicticidad de retención y protención el presente absoluto carecería por completo de sentido.

Esta discusión sobre el tiempo, a raíz del intento de establecer una definición positiva de lo propio, se ha mantenido en un nivel puramente formal, en un nivel, por así decirlo, de operaciones intencionales tales como retención, protención y presentación impresional. El núcleo de la presentación no puede ser, con todo, una mera modificación intencional, sino que necesita un núcleo de materia o $\sigma\lambda\eta$. Efectivamente, nos dice Husserl que el ego

extraer todas las consecuencias de esta situación; obliterando, claro está, otros hechos fenomenológicos.

²⁵ No nos referimos a los juicios apodícticos que conforman la ontología formal; las verdades analíticas en el sentido de la fenomenología. En entero rigor, lo apodíctico se refiere a juicios. Lo "adecuando", en cambio, se refiere a experiencias. Nos permitimos sólo, en bien de la claridad expositiva, no ser, en este punto, absolutamente rigurosos, lo que complicaría sobremanera la argumentación.

concreto necesita de un núcleo de $\upsilon\lambda\eta$, es decir, de *no ego*, que le pertenece y constituye esencialmente, y que, además, lo individúa. Si es hetero-afección lo que encontramos en la esfera de lo originario, entonces, dejándonos guiar por la observación de las *Meditaciones Cartesianas*, habremos de buscar esa hetero-afección en el alter ego, dado que “el primer extranjero en sí es el no yo”.

El semestre de invierno 1910-1911 fue especialmente importante para la fenomenología, pues durante este semestre dictó Husserl las lecciones tituladas *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Tales lecciones intentan exceder la esfera de lo propio tal y como la definiría el criterio de la apodicticidad. Intentan, en suma, estirar lo propio más allá del punto de apodicticidad absoluto del ahora presente. Evidentemente, si renunciamos a todo lo que no sea puramente apodíctico, entonces nos encontramos con que sólo nos queda el presente absoluto, presente que está, por ende, sometido a una ley continua de modificación retencional, y que se ve, ineludiblemente -es decir, pasivamente- excedido por el pasado y abierto al futuro. ¿Acaso hemos de excluir la transcendencia del pasado? Si lo hacemos, tomamos la vía que ha emprendido Michel Henry, pero entonces, la fenomenología se reduce a la auto-afección del ahora. Si queremos abrir la fenomenología a sus diversas hetero-constituciones, hemos de reconocer una suerte de *transcendencia en lo propio*. Esa transcendencia, es, por ejemplo, la del no ahora retenido. Que esa transcendencia *en lo propio* se impone, se hace patente en el intento mismo de reducir esta alteridad y quedarse sólo con lo supuestamente propio: la operación misma presupone ya esa transcendencia toda vez que el ahora se determina intrínsecamente como límite entre dos no ahora, el pasado y el porvenir²⁶.

Las lecciones de 1910 y 1911 glosan la multivocidad de los conceptos inmanencia y transcendencia. Transcendente es, en esencia, el objeto de conocimiento porque no está presente *él mismo* en el acto de conocimiento. Así, convendremos en que lo visto no *está* –en sentido literal, ingrediente- en la visión, por lo mismo que tampoco lo recordado mismo está en el acto de recordar. Lo que la retención retiene y rememora está ausente del acto de retener, no es el acto mismo y en tanto que no interior al acto es, por lo tanto, no apodíctico (contrariamente a los ingredientes, hiléticos y noéticos, del acto mismo). Si bien el acto de retener está presente a sí mismo en inmanencia afectiva, su contenido no está presente más que en inmanencia intencional. Pero decir inmanencia intencional es hablar de una transcendencia *en y desde* la inmanencia. Se trata de intencionalidades vividas pero que exceden la esfera de lo propio, que tienen como mención a lo otro que yo. Lo “otro que yo” está, con todo, dado a mi carne y por mi carne; otro tanto sucede con el “otro yo”, al que yo supongo otra carne que, sin embargo, no puede hacerse fenómeno más que encarnada en la mía propia. Muy vagamente habíamos mentado que aquello que de mi carne recubre la mención *carne-de-otro* ha de estar como autoeclipsado en relación a sí mismo. Así y todo, es por principio imposible que lo otro me sea dado como otro, es decir, de modo originario como otra *subjetividad transcendental*.

Sin embargo, toda la dificultad del análisis de la constitución del sentido “alter ego” reside en que tampoco puedo considerar al alter ego como una mera cosa que se agotara en su aparecer para mí. De las cosas sentimos el

²⁶ Evidentemente Michel Henry piensa que el ahora es mucho más, que no es un mero límite entre dos modificaciones intencionales, sino que guarda en sí mismo una positividad en principio independiente de esa definición como límite, que es meramente formal o testimonio del defecto de formalidad que aqueja a la fenomenología, y que ha de obviar toda “fenomenología material”. Por lo demás, se ha de distinguir con cuidado la “fenomenología material” de Henry de lo que Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina llama “materialismo fenomenológico”.

fondo, ante ellas pronto nos percatamos de que no hay nada esencial que ver más allá de lo que ya hemos visto. La inadecuación de la fenomenicidad del alter ego es de otro orden. Es inagotable. No tiene parangón con la inadecuación de la cosa perceptiva. Es el alter ego, desde su sentido mismo, el que *prohíbe* ser dado a otro ego en intuición originaria. El otro ego es él mismo un mundo primordial, un absoluto aquí que nunca jamás podrá ser mi ahí. Pues bien, ese ahí se presenta junto al cuerpo. Lo que junto al cuerpo se presenta no es, ni más ni menos que una esfera transcendental recíprocamente de la mía. De hecho, es en la experiencia del cuerpo del otro como índice de su subjetividad transcendental donde se funda originariamente la diferencia entre presentación originaria (la de su cuerpo) y aprensión (la de su subjetividad transcendental).

De lo aprensado a raíz de la presentación originaria del cuerpo hemos dicho que no cabe intuición originaria. No cabe, *por principio: no puede darse*, y donde no poderlo está en connivencia fenomenológica con el sentido “alter ego”. En la percepción de un objeto externo, sin embargo, me está dada una cara. Con todo, lo que se me presenta no es una cara sino el cuerpo entero. De esa forma se dan los objetos de la percepción: a través de escorzos que siempre tienen su parte de latencia o co-presencia. Esa co-presencia, a pesar de todo, tiene la posibilidad de hacerse presente. Pues bien, precisamente es esto lo que *no* pasa con lo que en la experiencia del alter ego se presenta, y que no es sino su subjetividad transcendental. Aprensar otra esfera originaria incide en la mía que es, en el fondo, la única vigente de modo radical: mi esfera propia sufre la extraña automodificación de tener que aprensar nada más y nada menos que otra carne, otra temporalidad.

Toda la dificultad del análisis de la conciencia del alter ego está en que ha de moverse entre el hecho de que el alter ego *no está dado en carne*, y el hecho de que *tampoco es una mera imagen o signo*. Si realmente el problema de la constitución del sentido alter ego *podiera reducirse a una mera conciencia de imagen*, tendríamos que la imagen, en efecto, sí podría ser considerada como dada en carne, para luego quedar analógica a la conciencia que la soporta. Esa conciencia, empero, sería mi propio ego. Así, la consecuencia necesaria de esta reducción del problema del alter ego residiría en reconocer que, por ejemplo, la cólera en el otro, vista en su cuerpo a modo de indicio, habría de acompañarse en mi propia cólera. Evidentemente, las cosas son más complicadas de lo que parece.

Hay, como dice Husserl, un movimiento de transferencia aperceptiva. Esta transferencia parte de mi propia carne, y toma el rodeo analogizante de mi cuerpo. De hecho, la alteridad que ya es mi cuerpo en relación a mí mismo *es el medio en el que el otro se análoga a mí* y queda aprensado junto a su cuerpo como un yo transcendental. Sin embargo, en la transferencia aperceptiva perdemos la posibilidad del cumplimiento de los predicados que esa misma transferencia hace posibles. El fundamento de la transferencia aperceptiva que al fenómeno del cuerpo del otro asigna un ego transcendental está en la aprehensión analogizante entre mi cuerpo y el suyo. Mi cuerpo -la incorporación de mi carne- es la piedra de toque que permite pensar el suyo como cuerpo *también* encarnado. Veremos, sin embargo, que las aporías no tardan en surgir. Pensar en la posibilidad de que un hombre pueda entrar en mi campo fenomenológico es pensar ese campo fenomenológico como campo de soledad transcendental. Pensar pues un espacio en el que ahora no está el alter ego. Ser consecuente con ello es prohibirse aquellas constituciones que co-implican transcendentalmente la institución del sentido “alter ego”.

Para empezar, toda horizontalidad de tipo noemático ya presupone al otro. Por otro lado, el virar de mi encarnación a incorporación halla dificultades para realizarse en la esfera de lo propio y, probablemente, necesita de la percepción que el otro tiene de mí: es al otro –y no a mí- a quien se le da, en propio, mi *Aussenleib*. Con todo, habíamos visto que mi propia incorporación, o presentación mundanizante de mí mismo como cuerpo, se hacía absolutamente necesaria pues la alteridad en relación a mí mismo que es mi cuerpo es aquel medio que hacía posible la transferencia aperceptiva, la que reconocía al alter ego no como un mero autómatas sino como cuerpo encarnado y “gobernado”²⁷ por un sujeto transcendental. Por otro lado, el aparecer de un *ahí* ante mi *aquí*, y pensar ese ahí como siéndose, desde ahí, su propio aquí, presupone un espacio homogéneo; pero resulta que necesitamos al otro para constituir esa homogeneidad. Por lo demás, el ingreso de ambas temporalidades en una temporalidad común que permita pensar la simultaneidad también presupone la intersubjetividad de las mónadas. Así, intentar abstractamente reconstruir la experiencia de la aparición del alter ego en mi campo fenomenológico *ya parece presuponerlo*, como también lo presupone la experiencia de la incorporación de mi propia carne, por local que sea dicha experiencia (experiencia, de hecho, fundante del sentido de la “localidad”).

Se trata pues de pensar, desde la esfera de mi propia carne, que a una transcendencia en la inmanencia - como es la del cuerpo del otro- puede asociársele una carne que, a su vez, da pié para presentar un ego. Esta presentación no es, en rigor, un fenómeno en sentido estricto, pero sí que obligatoriamente ha de copertenecer a la aparición del cuerpo del otro para que esa aparición sea aprehendida con normalidad. Evidentemente, si rastreamos lo que fenomenológicamente corresponde a la experiencia del otro, nos damos cuenta de que el sentido *alter ego* se nos presenta *¡como de golpe!* La asociación de la imagen corporal -que es efectiva presentación- con el hecho de pensar que ese cuerpo es el cuerpo de un sujeto transcendental es *absoluta e inmediatamente unitaria*. Buscamos ahora, en una profundidad transcendental no sospechada antes, esa *archiunificación* entre presentación y presentación. Archiunificación entre lo presente y aquello que se ausenta pero que es absolutamente necesario para cumplimentar el sentido de lo presente.

Una estructura parecida hemos ya encontrado cuando intentábamos proponer una definición positiva de la esfera de lo propio. Decíamos que es propio aquello que se da con apodicticidad, cosa que nos remitía al puro presente, al momento puntualísimo del ahora. Pero tal momento parecía no poder sostenerse más que en un horizonte de no apodicticidad. Con todo, la concordancia entre la no apodicticidad de protenciones y retenciones y la del ahora absoluto del presente se ve requerida por la exigencia de racionalidad de la fenomenología y de la experiencia de la vida misma que para ser experiencia es y ha de ser, por regla general, experiencia concordante. Pues bien, la archiunificación entre presentación y presentación en la experiencia del alter ego bien parece analogarse en su estructura a la archiunificación que necesariamente ha de darse en la experiencia de lo propio entre ahora y no ahora.

Esta unión entre presentación y presentación exige una suerte de paridad originaria entre ego y alter ego. A su través se transfiere a la aparición del cuerpo del otro el sentido de cuerpo de carne. La transferencia, aunque no

²⁷ Es decir, gobernado de modo no exento sino, precisamente, encarnado. El cuerpo no es el instrumento del ego. No es su exoesqueleto.

plenificable, es posible pues entrelazamos la apercepción de la carne con la efectiva presentación del cuerpo, donde precisamente para mí mismo ocurre *exactamente lo contrario*: que lo que se presenta es mi carne, y lo que apresento es mi propio cuerpo. Sin embargo, la experiencia ha de ser pensada *en bloque*. Digamos que es *transcendentalmente unitaria* la coordinación entre presentación y apresentación en el caso del sentido “alter ego”.

La transferencia aperceptiva implica una modificación intencional de mí mismo, y es en esta alteridad, en la que, evidentemente, se funda el sentido. Es en esta alteridad donde amanece la objetividad y se rompe el solipsismo. Se trata de aquella alteración de lo propio que presta lo propio -mi carne- en orden a completar la presentación del cuerpo del otro. Es la posibilidad de una alteridad en relación a mí mismo la que también (y aun esencialmente) funda la posibilidad de intercambio entre el aquí y el ahí. Evidentemente, este aquí no podría pensarse como un aquí intercambiable con aquel allí si de la encarnación no hubiera surgido el sentido de incorporación. Efectivamente, desde la “lógica” de la inmanencia de la carne transcendental como tal no hay o habría más que *un sitio*²⁸: el aquí central que es ella misma. Este aquí central es el origen de los sentidos de proximidad y distancia. Se trata de un espacio esencialmente no homogéneo y que no está ni en movimiento ni en reposo. Es un aquí que necesariamente co-implica unicidad y proximidad absoluta a sí mismo. El espacio de la carne como carne, en tanto que cuerpo, está absolutamente anulado, es el punto cero de todo aparecer.

Pero el desdoblamiento entre el aquí y el ahí, absolutamente esencial para la transferencia aperceptiva, supone la incorporación de mi carne. Cuando el cuerpo al que añadimos la apresentación es el del otro, el grado de heterogeneidad se dispara. En efecto, todavía cuando se trata de mi cuerpo propio, tengo datos visuales de él, pero aquello que estoy viendo está, a su vez, autoafectado en la tactilidad: yo me miro un brazo y a la vez siento ese brazo desde dentro; dicho de otro modo: siento que eso que veo es y está atravesado por una carne. Pues bien, ello es eminentemente imposible en el caso del alter ego, donde el dato visual no puede confirmarse originariamente como empuñado por un ego transcendental. Precisamente ello se deja describir gracias a lo que Fink llama “representificación de tipo signitivo”, y que es, en principio, no plenificable, pues se trata de un sentido que me figura a mí mismo como si estuviera no *aquí* sino *allí*. La plenificación, incluso en el orden de la representificación, es, en ese caso, imposible. *Mi* carne-aquí como estando allí es sencillamente impensable, y se trata de una representificación absurda por ser, no plenificable por principio.

Así, en el proceso de constitución del sentido “alter ego”, al dato intuitivo del cuerpo del otro se suma una representificación que hemos de reconocer como, por principio, no plenificable: el *Innenleib* del otro o su cuerpo interno. Ahora bien, no plenificable al mismo título en que no lo es, tampoco, mi propio cuerpo (mi *Aussenleib* o cuerpo externo), desde el momento en que hay una no coincidencia fundamental entre los datos visuales y los datos táctiles. En efecto, no siempre puedo ver lo que toco y tampoco toco siempre lo que veo. Completar esta no completitud necesita del otro. Cuando, a lo largo de una vida intencional, la relación entre el cuerpo externo y el cuerpo interno está ya suficientemente trabada, puedo realizar la curiosa operación de imaginarme -desde el aquí absoluto que siempre me acompaña-... ahí. Al hacerlo, opero una variación sobre mi propia carne, pero esta variación sólo es posible porque poseo cuerpo. Desde la carne misma, el sistema absoluto del aquí puede

²⁸ Que ni siquiera se sabría “uno”.

difícilmente variarse; y la carne, desde sí misma, es, en general, un obstáculo a la constitución de un espacio isotópico. En rigor, menciones significativas del tipo “yo estoy ahí” son representificaciones imposibles, luego menciones que *de iure*, jamás podrán ser presentadas. Esta imposible intuitividad es -como hemos dicho- la que volvemos a encontrar en el caso del sentido “alter ego”. Fink en sus *Studien zur Phänomenologie* habla de representificaciones meramente signitivas, que, a su vez, divide en representificaciones finitas y transfinitas. Las finitas son aquellas denodadamente absurdas, del tipo “color sin extensión”. Las transfinitas son aquellas a cuya clase pertenece la ya mencionada “yo estoy ahí”. Son representificaciones imposibles que, sin embargo, no están exentas de sentido²⁹. Parece que esta categoría tiene algo de prometedor si a partir de ella queremos pensar un alter ego cuya no intuitividad es algo más que un puro absurdo.

El mundo se fragua en el quiasmo existente entre la operación de incorporación de una carne y la correlativa operación de encarnación de un cuerpo. Esta proto-unificación ya la encontramos en la manera en que los presentes están implicados en la vida de una conciencia. En primer lugar, cabe pensar el contenido hilético de ese presente como cumpliendo una intencionalidad pulsional cuya mención le precede. Esta intencionalidad pulsional plenificada por cualquier contenido hilético es, al tiempo, el envío y la remisión hacia un presente distinto, en el fondo hacia una protomónada dentro de un sistema monádico unitario: *otro* presente. Presente que lo es por ser... encarnado. Así, esta intencionalidad pulsional parece también referirse a *otro* estado de mi propia carne. Diremos que esta pulsión habilita una temporalización constante y una alteración trabada de unidad y mismidad. Con todo, en el sistema de la temporalidad volvemos a encontrar un quiasmo entre presentación y representación. Este quiasmo es una asociación que necesariamente sutura, para asociar, alteridades. Es primordialmente una forma de asociación entre presente y no presente sin la cual el otro y lo otro en general no pueden aparecer en mi flujo, y sin la cual no puede amanecer a mi conciencia ninguna transcendencia en la inmanencia.

El mecanismo de la asociación en general supone un principio de alteración que se hace imposible en el seno de mi carne *si no hay incorporación*. Lo que hace que la autopresentación de mi carne revierta en representación de mi propio cuerpo es el alter ego. ¿Qué es lo que hace que la expansión de mi carne se detenga y se concentre en un cuerpo que, a su vez, terminará reconociéndose en un aquí absoluto? Es la manifestación de un alter ego la que limita mi aquí como su ahí relativo, del mismo modo que su aquí no es más que mi ahí relativo. Mi esfera propia sólo la puede limitar otra esfera propia. Así, mi cuerpo-ahí sería igual al cuerpo del otro tal como se le da ahí, es decir, como su aquí absoluto. Trabajar este tipo de identificaciones es comprender la diferencia entre dos esferas propias. Comprenderlo se hace en un mismo acto de co-presentación en el que la presentación y la representación son *dos partes no independientes de una misma unidad de acto que da un mismo objeto total*: el alter ego.

²⁹ Precisamente pueden ser el modo de proceder fundamental de lo que Fink delimita como una parte de la fenomenología en la *Sexta Meditación Cartesiana* y que no puede ser recubierta por la fenomenología regresiva: se trata de la fenomenología constructiva que tiene temas intuitivizables, pero no por ello vacíos de sentido: la nacimiento, la primera infancia, la muerte, o la totalidad de la historia.

Pero el principio de constitución del alter ego ya lo encontramos en lo propio. Su acto fundamental es la llamada representificación. Estamos ahora en posición de decir que la representificación no es más que el desencarnarse de la presentación de la carne a través de la incorporación del cuerpo. Esta incorporación es lo que da lugar a la posibilidad de una especie de variación eidética de la carne. Pensarme no aquí sino allá sólo es posible porque en el aquí absoluto en el que estoy me auto-representifico a mí mismo como cuerpo físico.

Pues bien, ¿acaso no es el recuerdo algo parecido a esa modificación de desencarnación de un presente? El presente como tal realiza siempre su εἶδος ¿acaso no queda continuamente modificado en retención que da lugar a un nuevo presente, por mucho que la forma del presente no se modifique como tal? Pero la posibilidad de esta modificación en el tiempo ¿no está ya dada como posible en la alteración de la carne que tiene la posibilidad de apresenter, luego de desencarnarse *de* aquí y pensarse allí a través del hilo conductor de su apresenteración como cuerpo?

Si dejamos pasar la diferencia por el centro de la esfera de la dación absoluta comprendemos ahora cómo toda apresenteración es un mixto de presentación y apresenteración, y sólo por eso es la carne una fuente de exceso en relación a sí misma, donde este exceso sólo puede atacar su singladura de manera intermitente a través de incorporaciones sucesivas que vuelven a excederse³⁰. Es la apresenteración de otra carne desde dentro de mi carne, la de esa otra carne del alter ego, lo que limita mi carne propia y la confina a un cuerpo físico.

El límite de una carne no puede ser más que otra carne. Solo así se constituye mi carne propia. *El origen de lo propio es la impropiedad*, y coincide de plano con el origen de lo impropio mismo. La irrupción de lo impropio es a una con la fenomenalización de lo propio. Mi carne termina donde se me apresentera que otra carne empieza a sentir. El encuentro entre dos carnes puede mantenerse en el nivel de una connivencia transcendental, cuando ambas no se han incorporado aún. Pero si el encuentro es más fuerte, entonces, en virtud de dicho encuentro - encuentro de choque- dos carnes se incorporan. Tenemos pues que la archifacticidad que líneas atrás se desprendía de consecuencias estrictamente fenomenológicas viene ahora explicitada de manera, si cabe, aún más consecuente, por el hecho de que es el contacto con otra carne el que constituye a mi propia carne como *mía*. Literalmente enunciado: con-tingencia. Tenemos, pues, un caso de con-tingencia o facticidad que ya no es ejemplar de un εἶδος. Así, el rendimiento intencional que incluye el sentido *otro que yo* co-implica la paridad o el encuentro carnal entre dos esferas transcendentales.

Por lo mismo, las diferencias temporales son diferencias entre presentes encarnados, luego religados por el mismo sistema quiasmático de presentación y apresenteración. Y del mismo modo está constituido el espacio homogéneo que, dado un mismo tiempo, traba interrelaciones y transferencias entre el aquí absoluto y el allá. Todos estos trances fenomenológicos *presuponen la diferencia entre cuerpo y carne* que no es sino la profundación de la relación entre presentación y apresenteración. Relación profundada que no es cualquiera, sino relación de unificación.

En sus *Lecciones sobre la conciencia del tiempo inmanente* de 1905 Husserl se ve ante la imposibilidad de

³⁰ La incorporación es la posibilidad misma del exceso, y, sobre todo, del auto-excederse.

reducir la trama del tiempo a un puro juego de intencionalidades. Ha de suponer una $\upsilon\lambda\eta$ afectante a partir de cuya dación se hace ya posible pensar la duración, la duración de *ese* dato sensible. Dato sensible que, para hacerse presente, ha de haber sido encarnado y, en su encarnación, haber iluminado el espacio transcendental de la carne. Sin embargo, la ley de síntesis pasiva del tiempo hace que el presente pase, de modo continuo e indiferente, al pasado, de tal suerte que, *ahora*, aquel dato sensible, *justo antes* encarnado, queda acoplado a una presentación que es un nuevo presente, y queda acoplado en el modo de la apresentación. Apresentación que requiere de la desencarnación de ese dato sensible que, a su vez, pasa a ser retenido como transcendencia en la inmanencia en régimen, ahora, de incorporación. Que la percepción interna de mi carne sea temporal no tiene tanto que ver con el tiempo mismo cuanto con el esquema quiasmático de presentación-apresentación que surge del encuentro, en la esfera de lo propio, con la carne del alter ego, en la connivencia de profundación de lo propio y de lo impropio, lo uno a través de lo otro. Hasta cierto punto, parece como si la temporalidad fundara sus diferencias fenomenológicas en la previa diferencia entre ego y alter ego. La constitución de mi carne es constitución de otra carne, y mi carne halla su límite y se repliega incorporándose al encontrar otra carne. El tiempo mismo, y la manera en que el presente apodíctico no puede aguantarse en su presencia y se ve continuamente barrenado, ese y no otro es el movimiento conjunto de la incorporación de una carne y la encarnación de un cuerpo.