

**Lugares del cuerpo.
Cuestiones fundamentales
de una oicología fenomenológica***

**Sites of the Body.
Main Questions
of a Phenomenological Oikology**

HANS RAINER SEPP

Karlova Universita, Praga/Archivos Eugen Fink,
Universidad de Pedagogía, Friburgo
República Checa/Alemania

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen IV (Actas del V Coloquio Latinoamericano de Fenomenología)
Círculo Latinoamericano de Fenomenología
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú
2012 - pp. 301-315

* La presente publicación es resultado de los proyectos de investigación *Antropologie komunikace a lidské adaptace* (FHS UK, MSM 0021620843) y *Philosophical Investigations of Body Experiences: Transdisciplinary Perspectives* (Grantová agentura ČR, č. P401/10/1164), realizados en la Facultad de Humanidades de la Universidad Karl de Praga.

El presente ensayo empieza postulando algunos asuntos preliminares con miras a desarrollar una filosofía de lo oicológico. En este sentido, una *oicología* aclara, por un lado, las condiciones que permiten al ser humano intervenir en el mundo y en sus contextos sociales y culturales y, por otro lado, demuestra las opciones básicas disponibles para dicha intervención. Asimismo, se ocupa de qué puede significar una "opción" en este sentido específico. Este ensayo trata el primero de esos dos aspectos y ofrece respuestas a la pregunta en torno a lo que el *lugar* significa en relación a la esfera de la *experiencia corporal humana*. Se ocupa de qué aspectos del sujeto humano permiten y regulan el hecho de que los seres humanos puedan intervenir en el mundo.

This essay begins by posing some preliminary questions in order to develop a philosophy of the oikological. In this sense an *Oikology* clarifies, on the one hand, the conditions that enable human beings to intervene in the world and in its social and cultural contexts and, on the other hand, demonstrates the basic options available for such an intervention; it also addresses the question of what the term "option" in this specific sense might mean. The essay concerns itself with the first of these two aspects and provides answers to the question of what *place* means in relation to the sphere of *human bodily experience*. It addresses which aspects of the living subject allow for and regulate the fact that human beings can intervene in the world.

§ 1. Observación preliminar

El estudio *The Limits of Growth*¹, preparado por encargo del Club de Roma y publicado a principios de los años setenta del siglo pasado, confrontó dos parámetros: la economía, que se basa en la fuerza productiva humana, y la ecología, que toma en cuenta los límites de los recursos. La relación entre ambos, el económico y el ecológico, se concebía en el estudio como una relación *objetiva*; y la zona crítica de esta relación, precisamente los *limits to growth*, los límites del crecimiento, fue –en correspondencia con la cuestión-guía “¿Cuánta producción puede el hombre poner en acción antes de que el mundo circundante natural colapse?”– calculada con un modelo computacional. Este estudio, el cual calcula el futuro del hombre, y que sus autores renovaron hasta ahora en dos versiones actualizadas², recibió críticas desde diferentes lados. En estas críticas, sin embargo, apenas tiene un papel una cuestión: a saber, la cuestión de si la relación entre las pretensiones económicas y los puntos de vista ecológicos puede definirse solamente sobre la base de tales relaciones objetivas. Si se enlazan, en cambio, lo económico y lo ecológicamente relevante bajo el concepto unitario de lo *oicológico*, no se introduce solo la contraposición de por sí problemática de la economía y la ecología. La perspectiva restringida a las relaciones objetivas obtiene además la posibilidad, mediante una mirada a la vida subjetiva, para la cual existe un *oikos*, de ser ampliada y complementada: el pleno sentido de lo *oicológico* se hace patente por vez primera cuando se hace intervenir a un *sujeto vivo*.

¹ Cfr. Meadows, D. H., D. L. Meadows, J. Randers y W. W. Behrens, *The Limits to Growth*, New York: Universe Books, 1972.

² 1993 y 2006.

Lo subjetivo no quiere decir solo el actuar del hombre, de los hombres en cuanto productores. Todo producir presupone la posibilidad de producir, y esta posibilidad determina necesaria, aunque aún no suficientemente, por cierto, la realidad efectiva del productor. Los límites del crecimiento no se presentan primero para el resultado del producir; ya están en su comienzo –desde el momento en que el autor de la producción se coloca en el campo visual y no es considerado únicamente como una magnitud cuantitativa. Pero el autor es siempre el individuo singular y nunca una totalidad. Una totalidad, digamos, "la sociedad", es igualmente una abstracción, como lo es, de otra manera, el punto de vista de que todo lo realmente efectivo se somete a una cuantificación. El "individuo", por ello, escapa de la abstracción solo ahí donde ya no es comprendido desde el contexto de lo "social", y todavía menos es el individuo una magnitud, el número 1 en una sucesión abierta al infinito de unidades numerables. El individuo es indivisible ante todo en el sentido de que está fuera de la relación de todo y parte. Aquello que él es, lo es absolutamente; está de antemano delimitado respecto de toda referencia. Solo sobre la base de este carácter de delimitación puede ser una vida subjetiva individual semejante, que entra en relaciones con otro distinto de él mismo. "Ser delimitado" no es, sin embargo, una expresión adecuada para esta vida, pues esta determinación ya está tomada de un posible ámbito de relaciones. Si la vida es absoluta, esto quiere decir que su límite está puesto con ella misma. Ella misma es límite, porque con ella se instaura un límite, en tanto que con su nacimiento se produce una irrupción en el mundo. Hablar de "límites del crecimiento", exhibir los límites para el desarrollo de la vida humana, es por consiguiente solo posible mirando a una vida de tal índole que ella misma es límite absoluto: una vida que ya con su *factum* representa el límite en el sentido de que ella misma (solo) es *esto* que es, y no es todo lo demás, con todas las consecuencias ahí implícitas de una institución de temporalidad y espacialidad; de que ella misma, empero, solo es lo que es en cuanto este ahí, en tanto que vive *desde sí hacia fuera*, se "despliega corporalmente", recibe un *cuerpo*, su cuerpo.

El *factum* de que la vida en y con su corporalidad es este interior absoluto, este ser-límite absoluto, nombra el proto-lugar de lo subjetivo viviente. Este proto-lugar del cuerpo contiene como límite absoluto posibilidades de principio dispuestas a revestirlo con las formas de otros lugares. Los lugares anclados en el proto-lugar del cuerpo remiten, en los contextos de sus ramificaciones referenciales así como (en "nivel superior") de sus realizaciones referenciales, a un sentido básico de lo "oicológicamente" relevante. Una oicología sería según ello una teoría que, en primer lugar, busca exponer las condiciones bajo las cuales una vida humana actual puede tener injerencia en el mundo y sus contextos de lo humanal y de lo natural; que, empero, muestra también, en segundo lugar, qué opciones existen por principio para tal injerencia, y qué puede significar aquí "opción". Aquí se trata también de mostrar cómo la economía y la ecología pueden fundarse en una oicología. Aquí únicamente podemos, y esto también solo incoativamente, dedicarnos al primer aspecto. La tarea que

nos planteamos vale como una respuesta a la cuestión de cuáles lugares de lo subjetivo vivo posibilitan y regulan la injerencia del hombre en el mundo y sus contextos de lo humano y lo natural.

§ 2. Tres tesis

Para mostrar los lugares que como lugares de la subjetividad viviente forman la base para la injerencia humana en el mundo, formulo ante todo tres tesis. La segunda tesis ya es algo más que mera tesis, pues con ella el estado de cosas de que se trata es descrito en rasgos fundamentales. En este sentido la tesis 2 representa en cierta manera ya una respuesta a la tesis 1 y tiene su consecuencia en la tesis 3.

1. La primera tesis se refiere a la corporalidad del hombre: *Para una teoría fenomenológica del oikos, así pues, para una oicología que busca determinar el lugar del hombre en la realidad total, la referencia a la corporalidad forma la presuposición básica.* "Corporalidad" es aquí entendida en sentido fenomenológico, en el cual se lleva a expresión el comportarse del sí-mismo subjetivo en su cuerpo y la "subjetividad" se concibe siempre por ello recurriendo a un sujeto encarnado.

2. La segunda tesis dice *que el hombre participa en referencias de lugar que se determinan a partir de su corporalidad.* Si "colocación" quiere decir el acontecimiento en que un cuerpo obtiene un lugar en la realidad efectiva, entonces "lugar" es un concepto para la referencia que un cuerpo desarrolla merced a su colocación en aquello que lo "circunda". La corporalidad desarrolla varias referencias de lugar semejantes que no son reducibles unas a otras, sino que más bien están entretejidas unas en otras.

Un lugar primero, primigenio, es el límite que exhibe un cuerpo que se mueve a partir de sí mismo. Si una X dotada de "corporalidad" significa una entidad que vive a partir de sí misma, a partir de un punto medio absoluto para ella misma³, esto no determina solamente el sentido de aquello que la "subjetividad" es en sí misma; este hecho es a la vez una proto-separación, ella conduce a una primera diferencia, en tanto que es la condición para que más tarde pueda constatarse una ulterior diferencia entre aquello que concierne a este mismo punto medio de la vida y aquello que reside más allá de él –como una diferencia que es la primera diferencia en otro contexto. La diferencia primera, original, concierne a la vez al sentido primigenio de "límite", el sentido que puede en general haber para un ser que es corporal-subjetivo en el sentido caracterizado, y en este sentido marca este límite el primer lugar inalienable

³ Esto quiere decir la designación que Husserl hace del cuerpo como el "punto cero" para todas las "orientaciones" (Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch, Husserliana*, vol. IV, edición de M. Biemel, Den Haag: M. Nijhoff, 1952, p. 158).

que le da su cuño a un ser corporal-subjetivo. Ser primer lugar significa estar absolutamente-ahí, esto es, existir de una manera para la cual todavía no hay un plural: ser ahí es ser absolutamente este ahí. Este ahí es a la vez un ser-interior absoluto, un ser-interior que es idéntico con el *factum* de ser limitado. Límite es este ser-interior viviente. También este ser-interior es absoluto, pues es el límite mismo, o sea, no puede ser ya entendido en el sentido que lo lleva a una contraposición con su afuera. El límite del vivirse-en-despliegue corporal no tiene tampoco aquí (todavía) el significado de un entre, digamos con respecto a un "interior" y un "afuera". Y con todo tiene el término de "interior" su sentido justificado: el vivir mana desde sí mismo, absolutamente, él es ante él mismo solamente este interior.

La primera diferencia, la diferencia "monista", la proto-separación como desprendimiento de la vida absolutamente singular en ella misma, le está a ella al principio oculta. En la medida en que la vida no se experimenta todavía a sí misma como estando en una oposición, no se ha descubierto para sí misma en su ser absolutamente singular. El interior se experimenta primero, además, como interior, cuando vuelve a sí, y se vive a sí mismo en un estar-referido a sí, cuando se confronta con algo totalmente distinto de lo que es él mismo: con lo *real*⁴. Por vez primera en esta proto-experiencia, en la cual se contraponen la dureza sin-sentido de lo real a la vida que se despliega, se forma aquella diferencia que para la vida que vive no solo marca el límite, sino que también la lleva a su forma modélica, y se vuelve así una diferencia que confronta a lo interior con algo totalmente distinto y crea el fundamento para que la vida más tarde pueda formar el sentido de lo exterior y a consecuencia de ello el de toda la gama de diferenciaciones de interno y externo. Pero puesto que la experiencia de lo real no solamente significa el resultado de una acometida del cuerpo en una esfera fuera del límite de su piel, sino que igualmente da origen a disposiciones existenciales del sí-mismo –como, por ejemplo, en estados de privación de la memoria o de angustia, esto es, siempre ahí donde su avance encuentra una *resistencia*–, con la vivencia de lo real se ha asentado de manera primitiva ya en él mismo lo otro, en efecto, lo ajeno de lo exterior.

Este lugar del límite primigenio, desarrollado con el vivir, es un primer lugar también porque otras referencias de lugar se forman solamente sobre su fundamento. Si límite significa que una vida solo es *esto-ahí*, lo que es (y no es todo lo otro), entonces este límite confiere al ser-*ahí* humano su sentido primigenio: a saber, *antes* de toda referencia significativa que pueda desarrollar una vida, ante todo simplemente ser solo la vida que es ahí en sí misma, en su corporalidad. Únicamente desde este ser-ahí se

⁴ Con respecto no solo a la filosofía europea podría hablarse, con referencia a este sentido de *real*, de un "olvido de lo real". Indicaciones hacia una superación de este olvido se encuentran hasta ahora, por lo que sé, solo en la observación de Max Scheler de que la experiencia del ser real reside fuera de la experiencia del sentido de cualquier orientación, y en el concepto de lo "real" en Jacques Lacan, que está contrapuesto a lo imaginario y se halla fuera de lo simbólico. Una fenomenología de lo real tiene por ello que luchar con la dificultad de dar una determinación de sentido de aquello que ha suprimido de antemano toda determinación de sentido.

producen todas las demás referencias, la cuales tienen la presuposición común de que con ellas la vida llega más allá de su ahí. Esto podría denominarse un paradójico encontrarse fundamental de la vida humana: que la vida se rebasa, trasciende su ser-ahí que se manifiesta con su corporalidad –sin poder, sin embargo, dejar efectivamente detrás de sí el límite de este ser-ahí: la vida se mantiene siempre en sí corporalmente centrada, por mucho que emprenda excursiones hacia la dimensión que es el entorno real de su cuerpo, o divague en nexos significativos–, se mantiene siempre corporalmente anclada en sí misma: *no puede abandonar su cuerpo*. Es importante ver que estos rebasamientos que pese a todo son posibles de aquel límite que el cuerpo mismo es, siempre lo tienen como su presuposición (y como tales no pueden dejarlo detrás), y que entonces en este *factum* tampoco cambia nada cuando la vida, preparándose para sus rebasamientos, olvida esta presuposición.

El cuerpo puede salir de su ahí en un determinado respecto: a saber, ahí donde él se *orienta*. Ya todo anhelar es en sí un dirigir-se semejante, que primigeniamente comienza a estar en obra ya ahí donde un comportamiento corporalmente limitado tiene la vivencia de la contraposición de lo real. No obstante, ahí se mantiene intacto el límite primigenio. No solo que yo no pueda abandonar mi cuerpo cuando me muevo. Mi ahí absoluto es también el punto de referencia absoluto, insoslayable e irrebasable para todo orientar-se. Tal orientar-se anhelante se forma de la mano de un *disponer*: si vuelvo a consecuencia de mis contactos reales a mi primigenio estar-ubicado en el ahí, comienzo a configurar mi ahí como mi lugar, correlativamente con el movimiento de mi orientar-se anhelante, y los dos, disponer y orientar-se, permiten surgir por vez primera al "mundo". En contextos mundanos, sin embargo, las relaciones de lugar del límite, así como de la orientación, están siempre ya rebasadas por un tercero, el *sentido*: en todo lo que hago estoy referido al sentido, y esto vale incluso para un comportamiento, como lo es el anhelar, en el que se construyen por vez primera referencias de sentido. Que vivo siempre ya en un mundo estructurado significativamente, no debe llevar a la conclusión de que todo lo que me concierne tiene sentido. La disposición que se orienta y el ser límite siguen siendo lo que son, a saber, referencias de lugar del cuerpo presignificativas y extrasignificativas, también cuando en la vida mundana están recubiertas de sentido.

El lugar corporal del límite así como el lugar corporal del movimiento y la orientación *están sujetos*, pues, al lugar corporal del sentido. El "estar sujeto" está dicho en su doble significación: no solo el sentido toma en sí presos, hablando en sentido figurado, a la dirección y al límite, los hace someterse, de modo que dirección y límite están colocados bajo el sentido; sino que el sentido permanece referido a la dirección y al límite necesariamente como su doble fundamento: el sentido se basa en el lugar corporal de la dirección, así como el sentido y la dirección se basan en el lugar corporal del límite. Esto provoca que también el dominio del sentido esté corporalmente anclado: el sentido marca con ello –al lado de la dirección y el límite– un tercer lugar corporal, que, aunque referido al último, no es reductible a él.

3. La tercera tesis que queremos formular aquí es resultado, en forma relativamente consecuente, de las dos primeras tesis. Como puente hacia esta tesis valga el resultado de que el primer lugar corporal, el lugar corporal del límite, exhibe la más importante colocación, en el sentido de que sin él los otros lugares de dirección y sentido no serían posibles: si la vida no estuviera absolutamente *ahí* en aquel *factum* ya expuesto, tan simple como necesario, no habría nada que pudiera disponerse y referirse al sentido. Si una teoría oicológica busca determinar la colocación del hombre en la realidad efectiva total y muestra la referencia a la corporalidad del hombre como la presuposición fundamental, *entonces* –así dice la tercera tesis– *una tal teoría es más radical y más abarcante en la medida en que más capaz sea de mantener y develar la tensión entre los lugares de la corporalidad nombrados*.

Para llegar a una ulterior claridad del contenido problemático de estas tres tesis, observemos las manifestaciones de dos prominentes representantes de una teoría fenomenológica del lugar: Martin Heidegger y Kitaro Nishida.

§ 3. Teorías fenomenológicas del lugar: Heidegger y Nishida

1. *Heidegger*. De "lugar" habla Heidegger, como se sabe, en su disertación "Construir habitar pensar", un texto que inicialmente fue dictado como conferencia en el año 1951⁵.

Heidegger emplea aquí el concepto de "lugar" para hacer una enunciación fundamental sobre la manera de ser humana: "Habitar" es "la manera como los mortales son en la tierra"⁶; es, como lo dice un pasaje posterior del texto, "el rasgo fundamental del ser, conforme al cual los mortales son"⁷. En este contexto, "lugar" se vuelve un concepto que señala un ámbito central, a saber, el habitar en cuanto una "residencia entre las cosas"⁸, y en este ámbito se instituye la armonía de hombre y mundo. El lugar de una cosa determinada –Heidegger elige aquí el ejemplo de un puente– concentra, "congrega". Congrega la "cuaternidad" –tierra, cielo, lo divino y los mortales–, y en tanto que permite a estos cuatro estar presentes, se convierte en una "morada" para ellos⁹. La morada, que de esta manera "permite" un lugar, no es solo más primigenia que todo "espacio"; una morada arregla más bien por vez primera un espacio por sobre la pre-donación de sitios y lugares¹⁰. Heidegger traduce "espacio" con el

⁵ Heidegger, M., "Bauen Wohnen Denken", en: *Vorträge und Aufsätze, Gesamtausgabe*, vol. 7, edición de F.-W. von Herrmann, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 2000, pp. 145-164. En adelante, citado como GA 7.

⁶ *Ibid.*, p. 150, *cf.* p. 149.

⁷ *Ibid.*, p. 163.

⁸ *Ibid.*, p. 153.

⁹ *Ibid.*, p. 156.

¹⁰ *Loc. cit.*

giro "sitio despejado"; espacio sería según ello algo "arreglado", algo "liberado", arreglado y liberado "en un límite, en griego *péras*"¹¹. Heidegger define "límite" por ende como aquello "desde lo cual algo *comienza su esencia*", y el resultado reza: "*Conforme a ello los espacios reciben su esencia de los lugares y no de 'el' espacio*"¹².

Así, en este artículo Heidegger emplea el concepto de espacio en un doble sentido: *el* espacio es el espacio geométrico homogéneo, como se ha constituido desde la Antigüedad griega como parámetro de la calculabilidad. Un *espacio* es por el contrario un ámbito que recibe su respectiva determinación de lo local de una morada. En la tercera conferencia del ciclo "La esencia del lenguaje", de 1957-1958¹³, Heidegger menciona un tercer concepto de "espacio", el que como "juego de espacio y tiempo" todavía "arregla localidad y lugares"¹⁴. Este "juego de espacio y tiempo" que en cada caso se mueve es en cuanto "movimiento"¹⁵ lo más interno ("lo más propio"), lo que permite a un lugar llegar a ser un lugar, en y con el sucederse las cuatro regiones-del-mundo de tierra, cielo, dios y hombre, y que por su lado deja libre a la espacialidad. Lo más propio, que de esta manera sucede en cada caso, es la "cercanía"¹⁶, y la esencia de la cercanía la pone Heidegger en una referencia particular con el lenguaje; y cuando observa que el lenguaje "no es una mera habilidad del hombre", que más bien su esencia pertenece "a lo más propio del movimiento" de las cuatro regiones del mundo, puede decir que la esencia de la cercanía y la esencia del lenguaje son "lo mismo"¹⁷.

Cuando Heidegger, pues, en "Construir habitar pensar", define el lugar de modo que permite trazar un límite del mismo, "desde lo cual algo *comienza su esencia*", para él el lugar no es solo el ámbito eminente en el que el juego de espacio y tiempo de la cuaternidad despliega en cada caso su temporalidad y espacialidad: es decir, acaece como tal. Tal *acaecer* acontece más bien como lenguaje, que ahí a la vez sucede en su esencia, de modo que esencia y lenguaje forman un quiasmo: "*La esencia del lenguaje: El lenguaje de la esencia*"¹⁸.

Si consideramos la arquitectura de este edificio de pensamiento, vemos que su estructura es centrípeta: pues también aquí vale –en analogía formal con la determinación de la corporalidad ab-soluta– que con "límite" se lleva a expresión un acontecimiento en el que no son separados uno de otro dos ámbitos heterogéneos, sino que con ello un ámbito como tal se de-fine como el más propio (el más interno). También aquí subsiste una dimensión ab-soluta (respectiva), esto es, simplemente incomparable, que puede designarse con el quiasmo de esencia y lenguaje –aunque

¹¹ *Loc. cit.*

¹² *Loc. cit.*

¹³ Heidegger, M., "Das Wesen der Sprache", en: *Unterwegs zur Sprache, Gesamtausgabe*, vol. 12, editado por F.-W. von Herrmann, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1985, pp. 147-204. En adelante, citado como GA 12.

¹⁴ *Ibid.*, p. 202.

¹⁵ *Loc. cit.*

¹⁶ *Loc. cit.*

¹⁷ *Ibid.*, p. 203.

¹⁸ GA 7, p. 189.

fuera de este quiasmo ya no hay nada. Aquí no se piensa en un afuera radical, y no se muestra tampoco ninguna posibilidad de pensar tal cosa –un afuera que con lo interior se con-fronta y así hace que este se refiera retrospectivamente a su determinación. El quiasmo de Heidegger es por ello, en su respectivo suceder, no solo ab-soluto, es absoluto él mismo, y lo es además enteramente con respecto solo al lenguaje, esto es, al sentido.

Aquí se puede reconocer que Heidegger hace *dos presuposiciones* que no pueden ser ulteriormente fundamentadas. La primera presuposición concierne al hecho de que solo hay una alternativa, la alternativa del “pensar” en su sentido, el de Heidegger, y el “representar” calculador, objetivante, en cuanto herencia de la historia de la metafísica occidental –en nuestro contexto, pues, la oposición de lugar-sitios-espacios *versus* espacio homogéneo, con lo que se muestra una relación de fundación: en la base del lugar yace una primigenia obra forjadora de medida, que exhibe ella misma la condición de posibilidad de calcular y medir los espacios, finalmente con metodología geométrica-matemática¹⁹. La pregunta crítica que hay que dirigir a Heidegger es la de si frente a la espacialidad calculada y por calcular en el “progreso hacia la esencia de la máquina” solo hay la alternativa del “paso de regreso a la localidad de la esencia del hombre”, hacia allá “donde ya estamos”²⁰.

La segunda presuposición se refiere al hecho de que lo primigenio, que debe ser alcanzado en el paso atrás, por un lado solo podría ser algo que está ab-solutamente en sí y de que más allá de ello solo sería una malla de sentido, y este estado de cosas tiene que ver, así sea solo *ex negativo*, con una determinada relación con el cuerpo. De un modo digno de nota emerge el cuerpo en un único pasaje de “Construir habitar pensar”. Dicho pasaje dice: “Cuando voy a la salida del salón, ya estoy allá y no podría cruzarlo en modo alguno si yo no fuera de tal modo que estoy allá. No estoy nunca solamente aquí en cuanto este cuerpo encapsulado, sino que estoy allá, esto es, aguantando ya el espacio, y solo así puedo atravesarlo”²¹.

¿Ya está agotada con este enunciado la comprensión de la corporalidad, de las referencias de lugar del cuerpo? Heidegger adopta sin decirlo una ecuación en virtud de la cual vale lo que sigue: cuerpo = ser, y ser = sentido. “Cuando voy a la salida del salón, ya *estoy* allá”: el proceso corporal del ir es concebido completamente a partir del ya-estar-en, esto es, la corporalidad está sujeta a la directiva del arreglo, que es un arreglar en cuanto determinación de sentido (en el primer Heidegger correspondería a él la teoría del antecesor estado de abierto del mundo). También aquí piensa Heidegger una alternativa demasiado estrecha: *o bien* la intelección del arreglo antecesor del espacio a través del lugar congregador, que en el *acaecer* del lenguaje (y en

¹⁹ *Ibid.*, pp. 161 ss.

²⁰ GA 12, p. 179.

²¹ GA 7, p. 159.

ninguna otra parte) deja libre la esencia de las cosas, o *bien* la representación trivial de un cuerpo que, aunque ya está en contextos de sentido, en el interior de estos contextos podría ser admitido como un cuerpo aislado en sí —lo que de hecho sería un sinsentido. No se pregunta, sin embargo, si no ya al mover-se corporal le conviene un dominio propio, y si no hay en el cuerpo un vivir primigenio que se manifiesta aun antes del estado de abierto del mundo, antes del despliegue de los contextos de sentido.

2. *Nishida*. Kitaro Nishida escribió en 1945, al final de su vida y seis años antes del "Construir habitar pensar" de Heidegger, el estudio "Lógica del lugar y visión religiosa del mundo"²². Nishida llevaba alrededor de veinte años dedicado intensivamente a la problemática del lugar (en japonés, *bashō*). Sus pensamientos fundamentales relativos al lugar pueden resumirse con base en este texto y con toda brevedad en los cuatro puntos siguientes.

a. También para Nishida el "lugar" concierne a la colocación del hombre en el mundo y tiene que ver con "límites". El límite se presenta ahí donde se intenta dar una *de-finitio* del lugar mundanal del hombre. Una determinación semejante como delimitación podría ante todo tener resultados negativos en tanto que se establece lo que el individuo singular *no* es. De acuerdo con Nishida, el individuo humano se caracteriza por dos momentos, que además exhiben una paradoja en la medida en que, propiamente, se contradicen: en primer lugar, hay que constatar que al individuo singular *no* le conviene un lugar absoluto en el sentido de que posea una identidad absoluta; pues la vida fáctica se supera incesantemente. En segundo lugar, hay que decir que el individuo *tampoco* ocupa un lugar relativo, pues es lo que es, no a la manera de ser uno entre otros. Se tiene más bien que pensar la individuación como una individuación pese a todo absoluta, de tal modo que contiene a la vez la propia negación: pues hay siempre otro distinto que no es mi propia individualidad. El *factum* de la individualidad absoluta, que sin embargo a la vez no es una individualidad absoluta, lo formula Nishida con el famoso concepto "lógico-local" de la "identidad contradictoria de sí mismo": un individuo humano solo es absoluto él mismo en el sentido de que no es absolutamente él mismo.

b. Lo digno de nota en el planteamiento de Nishida es que, en su intento de captar al individuo en su estructura fundamental, se refiere a la vez a los *otros*. El otro experimenta un papel esencial en el acontecimiento de cómo un individuo ejecuta su identidad contradictoria. El papel del otro implica también aquí ante todo dos momentos

²² En japonés: "Bashoteki ronri to shukyoteki sekaikan" (hoy impreso en la edición japonesa de las obras completas de Nishida, en el tomo 11, pp. 371-464); edición alemana en: Nishida, K., *Logik des Ortes. Der Anfang der modernen Philosophie in Japan*, trad. y ed. por R. Elberfeld, Darmstadt, 1999, pp. 204-284. [Hay dos traducciones al castellano.]

heterogéneos: por un lado, el encuentro con el otro puede confirmar al individuo en su tendencia a conferirse identidad, esto es, a deslindarse de todos los otros; por otro lado, el otro provoca al individuo a negar su ser absoluto en tanto que en el encuentro con el otro implícitamente se le presenta la propuesta de reflejarse en él y con ello abandonar su ser-en-sí-mismo absoluto.

c. La consecuencia es una alienación que, a su vez, puede presentar dos formas: el individuo puede endurecerse en sí, perseverando en su individualidad; o puede, por el contrario, perderse en el espejo del otro. En ambos casos se perturbaría el equilibrio específico que denota el concepto de la "identidad contradictoria de sí mismo", el *desequilibrio estable*: en el primero caso se eliminaría lo contradictorio, en el segundo caso la identidad –pero en ambos casos se cancelaría la tensión entre dos momentos fundamentales, que propiamente son imposibles de equilibrar y que solo siguen siendo visibles cuando lo inequibrable entre ellos se mantiene intacto.

d. Por consiguiente, la revocación de la alienación acontece en el proceso de una abnegación, puede decirse, en una superación de la superación: cuando por un lado el sí mismo egoico, que en cuanto ego posee la tendencia a encerrarse en sí, se supera a sí mismo, pues, en el aislamiento, es superado aun él mismo: a saber, en el reconocimiento del *factum* de que el sí mismo absoluto no es todo; y cuando, por otro lado, el sí mismo, que ha trasladado su identidad a los otros y se refleja primariamente en ellos, supera aun esta misma superación hacia el reconocimiento del *factum* de que también él vive en absoluta identidad de sí mismo. Ambas maneras de la superación de una superación realizan la identidad contradictoria de sí, ahora no meramente como *factum* de la existencia humana, sino como un hecho –un hecho que pone a salvo de la ruina a este *factum* que siempre está amenazado.

Si se echa una mirada a este curso de ideas, puede ante todo señalarse un aspecto significativo por el cual el planteamiento de Nishida se distingue del de Heidegger: el "paso atrás" que Nishida emprende no significa un recogimiento en el acontecimiento de un primigenio juego de espacio y tiempo, en el que las regiones del mundo se "congregan", en que el congregarse representa un suceso absoluto en el sentido de que ya no está en tensión con respecto a algo totalmente distinto. El ser-en del lugar recibe en Nishida un límite radicalmente pensado, por cuanto ya no solo con y para este ser-en mismo se constituye un límite, sino que él experimenta en su interior todavía este límite –con otras palabras, se vuelve posible pensar reunidas la diferencia y la identidad de tal manera que un afuera solo puede determinarse desde un interior, que sin embargo es a la vez absolutamente sobrepujado por el afuera.

§ 4. Aceptación de lo real

Resumiendo, podría decirse que Heidegger piensa un límite débil de la referencia de sentido, y en cambio Nishida uno fuerte, pues él –al contrario que Heidegger– concibe un radical ser-otro, un afuera radical desde un interior absoluto. A ambos conceptos les es común, empero, que permanecen referidos a la significatividad en general. El límite radical que en Nishida entra en la mirada, es pues siempre todavía un límite en el contexto de la significatividad en general –y asimismo todavía no el límite mismo de todo sentido. Pensar radicalmente el límite quiere decir pensarlo en cuanto presignificativo y extrasignificativo, como límite que distingue un interior absoluto, *a partir de este mismo*, de un afuera en cuanto *lo real*. Visto de modo puramente formal, esta relación también sería todavía una relación de “identidad contradictoria de sí mismo”, solo que con la importante diferencia de que lo contradictorio es lo real. Aquí se muestra, por último, que hablar de “lo real” se vuelve un caso de lenguaje cuando es entendido objetivamente en el sentido corriente. La expresión no mienta el objeto de referencia de una determinación sustancial-ontológica, sino que al destacar tal determinación apunta también al límite de toda decidibilidad directa, “positiva”. Con ello es precisamente “lo real” solo susceptible de ser pronunciado con un esquema formal como el de la “autoidentidad contradictoria” y solo puede apresarse como lo que rebasa nuestro poder-decir y el modo de lo significativo acoplado con él.

Esta contradicción –por así decirlo la situación paradójica en *este* caso– concierne a aquella realidad efectiva que yo soy como hombre: a saber, ser absolutamente en cuanto la vida proto-afectiva que yo mismo *soy* absolutamente, *y* a la vez estar insertado en lo real, que yo absolutamente *no soy*. Esta contradicción existencial, antropológica, no es solo el sentido pleno de mi facticidad, no me concierne solo en cuanto *factum*; es además de ello *necesaria* para que yo sea como soy, a saber, ser real en cuanto dotado de imaginación. Sin el estar incrustado en lo real, mi existencia de hecho no podría ser distinguida de una existencia solo imaginada, soñada, virtual en todo respecto. Incluso cuando en el sueño padezco estados de angustia, de esta manera se anuncia todavía lo real, a lo cual estoy siempre expuesto en la vida en vigilia, incluso aun en los momentos de la imaginación que se muestran como privativos en el sentido de que exhiben en cada caso una retirada respecto de lo real, pero en su apartamiento precisamente presuponen y ponen de manifiesto aquello de lo cual se separan.

Lo real ya estaría asumido siempre por mi existencia, mi corporalidad, aunque no por la reflexión teórica; y esto no ocurre así por accidente: pues como la imaginación, también la reflexión teórica general se debe a una repulsa de un dominante ser dependiente de lo real; en este sentido es bien “natural” que la reflexión olvide aquello de lo cual se aparta. También la reflexión fenomenológica-trascendental contiene aún este residuo de naturalidad específica, que Husserl mismo no tuvo a la vista y que con todo aún trata de disolver. Solo cuando esta naturalidad se hace a un lado, cuando

se suprime el encubrimiento de la diferencia real de mi existencia, del *factum* de mi estar inserto en lo real, y es reconocida esta diferencia misma, puede mantenerse aquel desequilibrio estable que se expresa formalmente en el concepto de Nishida de la "identidad contradictoria de sí mismo". Se trata, pues, de desconectar de tal manera la referencia de sentido a lo real, que la *condición* de esta referencia de sentido, a saber, lo real mismo, no sea desconectado a la vez, sino, por el contrario, sea "visible" por vez primera.

Del *factum* de que nuestro estar insertos en lo real es necesario, se sigue que también es apremiante plantear la pregunta por este *factum*, la pregunta "¿Qué es lo real?" –apremiante en el sentido de poder esclarecer fenomenológicamente el anclaje necesario en lo real. Para emprender un tratamiento de esta pregunta, se requiere de una hermenéutica particular, de una hermenéutica que por así decirlo va a su límite, penetra en lo hermético de sí misma: si el signo de lo real es estar fuera de toda significatividad, se convierte en un desafío particular arrancarle todavía una determinación a esta libertad-de-sentido, a esta precedencia-del-sentido. Esto puede aquí hacerse, para terminar, solo en un esbozo muy tosco y provisional.

Sin abandonar el círculo de mi experiencia de lo real, puede todavía decirse sobre esto que no es solamente restricción de mi afán de vivir, en tanto que le opone resistencias al afán; es él mismo algo así como un campo positivo de fuerza, un campo de fuerzas de lo que opone resistencia, que con el establecimiento de límites abre posibilidades, ocasiona en efecto el ser posible de lo posible. El hecho de que lo real sea ello mismo condición para la posibilidad, lleva a una fundamental diferenciación en la índole y la manera como se interroga por esta condición: aclarar sus hechos, significa por un lado preguntar por lo real mismo, por así decir, por su "potencia", su poder ser la condición de lo posible; por otro lado, preguntar cómo se abre el ámbito de lo posible de la posibilidad, es decir, plantear la pregunta por la espacio-temporalidad del ser-ahí, su mundanidad. Lo último lo ha emprendido la fenomenología siempre, lo primero prácticamente nunca; determinaciones que valen para lo último son, por ejemplo, el sistema de intención y cumplimiento en Husserl, el ser-en del ser-en-el-mundo en el primer Heidegger, el quiasmo en Merleau-Ponty, etc. Sin embargo, aquí también es verdad que un análisis fenomenológico de la espacio-temporalidad del ser-ahí se transforma considerablemente si acomete el intento de una determinación de lo real como la condición de posibilidad de esta espacio-temporalidad.

Lo real en su condición de resistente es, en cuanto lo que nos hace resistencia, un adversario, y sin embargo un adversario tal que en primer lugar nos permite ser. Lo real sostiene por ello la existencia humana, en tanto que es el sostén de sus márgenes significativos: si lo real hace posible que la existencia forme la espacio-temporalidad de su ser-ahí, ello es así porque la existencia busca protegerse, con la red dada de estructuras normativas de este espacio-tiempo imaginativo, ante el duro sostén que la oprime. Pero esto quiere decir que una entidad incrustada de tal forma en lo real como la existencia humana, está destinada a esta incrustación, del mismo modo en

que, precisamente sobre la base de este estar destinada, es vulnerable. Sus redes dadas de estructuras normativas se vuelven por ello medios para compensar esta vulnerabilidad. Aun la formación de la idea de una "naturaleza armónica", por ejemplo, es un intento de afirmarse contra la dureza de lo real. Si aquella medida, en cuanto costumbre, uso, ley, paradigma, etc., es una respuesta al embate de lo real, surge para una fenomenología de lo real la tarea de mostrar qué aspecto podría tener una medida que no se formara por el hecho de que la existencia se separa de lo real y se olvida de este y de su colocación en él –sino que se instituyera en el saber de la colocación en lo real: y ello es una medida oicológica.

Ahora, al final de nuestro camino de pensamiento, se muestra: los lugares del cuerpo –del cuerpo en su referencia al sentido, en su disposición y la realización de sus límites– están remitidos al último lugar, al lugar-límite como el lugar fundamentador de la vida humana. La vida obtiene su ser-sí-mismo solo en el soportar su *factum* contradictorio: cuando recibe en pie la tensión de sus límites porque opone a lo resistente de lo real un resistir; y soporta luego esta tensión en la forma más aguda cuando no se establece en las formas de sentido de su resistencia, sino que confronta aun sus configuraciones de sentido a lo real en cuanto lo más allá del sentido en general: pues solo de esta manera *corresponde* enteramente al *factum* de lo contradictorio de su existencia.

TRADUCCIÓN DE ANTONIO ZIRIÓN Q.