

¿UNA CORPOREIDAD DISIMULANTE Y UNA INTERIORIDAD DISIMULADA?

María Lucrecia Rovaletti*
UBA-Conicet

Resumen

La psicología y, con ella, la psico(pato)logía y la psiquiatría están cargadas de la *lógica de la separación y de la disyunción*, que opone una psique, o conciencia clara y evidente, a un cuerpo cárcel-mera extensión. En qué medida, nos preguntamos, el pensamiento psicológico puede evitar el dualismo *sujeto-objeto*, y sus aporías consecutivas de *interioridad-exterioridad*.

Ya W. Wundt consideraba a la conciencia como una realidad interior que el cuerpo normalmente disimula. Pero esta interioridad, contrariamente a toda parte corporal es inaccesible en sí. En efecto, como la conciencia no posee en sí sus límites, es su localización en el cuerpo la garantía para la investigación empírica. Por tanto toda posible ciencia de la conciencia, de una conciencia que el cuerpo aprisiona, se funda en ese cuerpo que es en realidad el que puede devenir objeto de ciencia. De este modo, todas las tentativas de la psicología positiva llevan a admitir la existencia de una *corporeidad disimulante* y una *interioridad disimulada* (Thinès).

Esta involución introspectiva que proviene de la definición cartesiana de la subjetividad como *res cogitans*, es decir de la cosificación del sujeto como aquello que está *dentro* o *debajo* del envoltorio corporal y en relación inmediata consigo mismo, en un mundo interior propio, en el «espectáculo interno» de sus propias ideas y representaciones. De este modo, se reduce al sujeto a una «interioridad insular» (de Waelhens), y se convierte a su conocimiento en una especie de «behaviorismo de la interioridad».

Palabras clave: Cuerpo, conciencia, interioridad, Fenomenología.

Abstract

Not only Psychology but also Psy(chopato)logy and Psychiatry are laden with a logic aseparation of separation and dysjunction opposing a clear, evident psyche or consciousness to a body-jail —a mere extension. To wích extent the psychological thinking is in a position to avoid the subject-objet dualism, and its consecutive innerness-outerness aporiae.

W. Wundt considered consciousness as an inner reality that, normally, our body dissembles. Contrarily to what happens to every bodily part, innerness is inaccessible per se. Forasmuch as consciousness seen as a prisoner of body, is based on the body which, in turn, is likely to actually become an object for science. So, every attempt positive Psychology aims at leads us to admit the existence of a dissimulating bodyliness, and a dissimulated innerness (Thinès).

That introspective involution comes from a Cartesian definition of subjectivity as *res cogitans* —i.e. from a reification of subject, something inside or underneath the bodily wrapping, in an immediate relationship with the subject proper, withtin an inner world of his or her own, within

* Profesora Regular de Psicología Fenomenológica de la Facultad de Psicología y Docente Adscripta de la Facultad de Medicina de la Universidad de Buenos Aires. Investigador Independiente del CONICET. Universidad de Buenos Aires —Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Este trabajo fue realizado en el marco del Subsidio PIP-CONICET N° 4256 y UBACYT TP N° 60.

the «inner show» of his or her own ideas and representations. Hence, subject is reduced to an «insular innerness» (De Waelhens), and subject's knowledge is transformed into a kind of «innerness behaviorism».

Keywords: Body, conscience, innerness, Phenomenology

1. En los fundamentos, una lógica disyuntiva

Desde sus mismos fundamentos, la psicología, y con ella la psico(pato)logía y la psiquiatría, están cargadas de la *lógica de la separación*, que opone una psique o conciencia clara y evidente, a un cuerpo cárcel-tumba (sw'ma-shvma). Para esta *lógica disyuntiva*, la realidad de cada término es producto de la separación, donde un término excluye a otro (Galimberti, 1990).

Será con Vesalio, y su *De corporis humani fabrica* (1543)¹, cuando se instaure el dualismo «hombre-cuerpo» que marcará epistemológicamente a Occidente. El *cuerpo*, disociado del hombre comienza a ser estudiado como realidad autónoma a través de las primeras disecciones anatómicas. Posteriormente Descartes prolongará este dualismo al encumbrar al hombre en un cuerpo considerado como una mera máquina², *objeto* de las leyes físicas. La axiología cartesiana autonomizará el cuerpo, para privilegiar luego el polo espiritual en forma absoluta, elevando la *res cogitans* al mismo tiempo que denigra la *res extensa*. El cuerpo es acusado de sospechoso, y se lo pone a distancia como algo despreciable. De este modo las pasiones, como mero desplazamiento de los espíritus animales del cuerpo, pueden ser dominadas calmando las ansiedades de moralistas, inquietos por las causas del pecado.

Por su parte, el *alma* alejada de toda influencia corpórea es reducida a puro intelecto, a un yo puramente *intrasubjetivo*. De este forma, la relación del yo con su cuerpo es vivida como extraña, en tercera persona. Si el cuerpo recoge toda la carga de decepción, de no valor, en revancha el espíritu —como si hubiera que conservar para el hombre una parcela de divinidad a pesar del desencanto del mundo que lo oprime— permanece bajo la tutela de Dios.

Ahora bien, el cuerpo reducido a *puro organismo* no es más real que esta *alma psicológica-espiritual*. Dos metafísicas complementarias presiden esta disyunción: la materialista con sus prolongaciones biológicas y sociales, y la idealista con sus variaciones religiosas, morales y psicológicas. Pero en ambos casos, el cuerpo es disociado del hombre.

¹ A. Vésale: *La fabrique du corps humaine*, Arles, Editions Actes Sud Inserm, 1987 (edición bilingüe latín-francés, prefacio de C. Ambroselli, A. Fagot-Largeault y C. Sinding).

Sin embargo, las antiguas representaciones del cuerpo, del hombre y del cosmos cobrarán un tributo significativo. En los diseños del mismo Vesalio se deja entrever un juego confuso de deseo, muerte, angustia y culpa que corresponde a una trama sociocultural de prohibiciones y resistencias a todo acto anatómico, expresión de todas aquellas objeciones a esta violación de la integridad humana y a este voyerismo mórbido del interior del cuerpo. El cuerpo disecado por el anatomista, se toma ahora su revancha simbólica en la forma humanizada de sus figuras, en ese cuerpo que afirma su condición humana y que expresa más que lo que el autor cree decir.

² R. Descartes: *Principes de Philosophie*, T. II, 4, en *Oeuvres*.

Finalmente, el mundo —el *mundo de la vida*— tal como aparece gracias a las actividades perceptivas, cae en desgracia en provecho de un *mundo inteligible*, puramente conceptual que la inteligibilidad mecanicista lo ha traducido en clave matemática. Como la imaginación y los sentidos aparecen como tramposos y no se puede fundar sobre ellos certeza racional alguna, las verdades de la naturaleza ya no son totalmente accesibles a la evidencia sensorial; ellas son objeto de una distancia, de una purificación, de un cálculo racional.

¿Pero este dualismo, en última instancia, no es acaso el reverso de una situación antropológica originaria, que sólo puede presentarse negativamente cuando la existencia se revela en tanto des-personalización? Como bien muestra Roland Laing, los esquizofrénicos y esquizoides vivencian su cuerpo más como un objeto entre los demás objetos del mundo que como el núcleo de su ser³. Por ello «la semiología de las vivencias de alteración del yo corporal como angustia de ser y tener un cuerpo extraño, metamorfoseado, extranjero, irreal, objeto inerte y vacío, constituye una realización patológica del dualismo»⁴.

2. Entre la aporía y la necesidad

Por eso nos preguntamos, ¿en qué medida el pensamiento psicológico puede evitar el dualismo *sujeto-objeto*, y sus aporías consecutivas de *interioridad-exterioridad*?

Ya W. Wundt —con quien se puede decir que comienza la psicología como ciencia positiva— consideraba a la «conciencia» como una realidad *interior* que el cuerpo normalmente disimula, una interioridad que contrariamente a toda parte corporal es inaccesible en sí, y sólo parece abrirse una vía de acceso a ella por la mediación sensorial. En efecto, como la conciencia no posee en sí sus límites, es su localización en el cuerpo la que garantiza la investigación empírica. Por tanto toda posible ciencia de la conciencia, de una conciencia que el cuerpo aprisiona, se funda en ese cuerpo que es en realidad el que puede devenir objeto de ciencia. De este modo, todas las tentativas de la psicología positiva llevan a admitir la existencia de una *corporeidad disimulante* y una *interioridad disimulada*, planteará George Thinhès. Y habrá que concluir entonces que la *interioridad* no está solamente

³ «En lugar de ser el núcleo del verdadero yo, el cuerpo es vivido como el núcleo de un falso yo, que el 'verdadero' yo, distanciado, desencarnado, 'interior', contempla con ternura, asombro u hostilidad, según el caso». Entonces, el yo no encarnado llega a ser hiper-consciente y lúcido, y establece consigo mismo y con el cuerpo una relación que puede ser muy compleja. Este divorcio entre el yo y el cuerpo priva al yo no encarnado de cualquier participación en la vida del mundo; «el yo no encarnado, como contemplador de todo lo que hace el cuerpo, no se compromete en nada directamente» (R. Laing, *El yo dividido*, México, F.C.E., 1964, pp. 64-65).

⁴ J.A. Mainetti, *Realidad, fenómeno, y misterio del cuerpo humano*, La Plata, Editorial Quirón, 1972, p. 61.

en el cuerpo, sino que ella es también de alguna manera este cuerpo mismo: «la interioridad es ahora el cuerpo inaccesible».

Por su parte, «...el cuerpo también puede pensarse, no como un cuerpo caído ...sino más bien como exterioridad en la cual la 'interioridad' se ve, ante todo y de modo esencial, expuesta: planteada fuera, planteada como fuera» (Nancy, 38).

El dualismo psico-físico acabará finalmente promoviendo irremediablemente un dualismo suplementario, al separar una *corporeidad patente* y una *corporeidad latente*, y a esta última la denomina «psiquismo». La conciencia interior, ese cuasi cuerpo introspectivo, permite justificar una ciencia autónoma en la medida que le es atribuido a la psicología como objeto de observación.

Paulatinamente la *corporeidad latente* acabará transformándose en este fantasma originario del cuerpo inaccesible que es la *interioridad*. Esta involución introspectiva que proviene de la definición cartesiana del sujeto como *res cogitans*, es la cosificación de la subjetividad como aquello que está *dentro* o *debajo* del envoltorio corporal y en relación inmediata consigo mismo, en un mundo interior propio, en el «espectáculo interno» de sus propias ideas, representaciones y sentimientos. Es la reducción a una «interioridad insular» que convierte a su conocimiento en una especie de «behaviorismo de la interioridad»⁵. Si la subjetividad y la intersubjetividad, el *ego* y el *alter-ego* son rigurosa e intrínsecamente inseparables, ordenados unos al otro, entonces comprender la subjetividad no implica llegar a una región situada más allá o más acá; ni reducirla al desarrollo de mecanismos psico-biológicos donde supuestamente nacería en un momento dado la conciencia, entendida como autoconciencia. El Yo constituye una *entidad reflejada* (Berger y Luckmann), designa un movimiento donde el yo y el otro se articulan mutuamente.

Tampoco se trata de definir los comportamientos independientes de toda cuestión relativa a la *subjetividad* considerada ahora como un *cuasi cuerpo inaccesible*, siendo esta negación como la condición misma de toda cientificidad. No hay una *interioridad* del cuerpo a la que se pueda hacer salir para captarla a nivel de *corporeidad manifiesta*, es decir para hacerla objeto de determinaciones temporo-espaciales.

Para la psicología científica, la *interioridad* acaba siendo así una *aporía* y a su vez una *necesidad*. Ahora el dualismo se juega entre las manifestaciones comportamentales y los estados interiores vivenciados.

3. La conciencia de mi realidad corporal no es interioridad sino percepción de mi propia presencia en el mundo

Si el «cuerpo» es esta originaria apertura al mundo y el «mundo» es el ámbito que permite al cuerpo sentirse en sus posibilidades, si los objetos

⁵ Utilizo un término usado por A. de Waelhens (p. 147) al referirse a las consecuencias de una «naturalización» del psicoanálisis.

nacen de un cierto equilibrio que se establece entre la posición del cuerpo y el mundo actúa como fondo para la localización del objeto, si la objetividad del objeto nace del hecho que entre todos los modos como las cosas se nos presentan nosotros privilegiamos aquel aspecto acorde a nuestro cuerpo, entonces comprendemos cómo la realidad objetiva no es sino una apariencia privilegiada que puede ser convencionalmente utilizada para medir toda cosa, a excepción de la relación corporal que produce aquella medida. La conciencia de mi realidad corporal en cuanto unidad sintética de percepción, no es interioridad sino percepción de mi propia presencia en el mundo.

Como dice Merleau-Ponty, «el contorno de mi cuerpo es una frontera que las relaciones de espacio ordinarias no atraviesan», ya que sus partes se relacionan unas con otras de una manera original; ellas «no están desplegadas unas al lado de otras, sino envueltas las unas en las otras».

Cuando toco un objeto, lo siento a través de la exploración de mi cuerpo, por lo tanto el *cuerpo no es objeto sino aquello gracias a lo cual hay objeto*. No se trata de una sensación simple como entre cuerpo y objeto, sino doble: cuando toco mi cuerpo *me* siento explorante y explorado. El cuerpo sólo nace como objeto cuando con los órganos de mi cuerpo lo veo, lo toco, lo inspecciono. Mi cuerpo sólo parcialmente es objetivable, por cuanto es a la vez percipiente y percibido, observador y observado, y *es recién con la conciencia reflexiva que se instala una primera forma de alteridad de mi cuerpo*. Mi cuerpo aparece, a la intuición externa, según la forma general del objeto percibido; se exhibe como el aspecto exterior de mi ser, susceptible de una inspección objetiva.

Yo existo en el acto de manifestarme-a: todo lo que soy se encarna en los gestos, en las expresiones y en las palabras. Mi cuerpo no es aquello que me es exterior o extraño, como mi envoltorio o mi fenómeno —para hablar en términos de Kant— o mi instrumento. Mi cuerpo es mi expresión misma, es mi existir en relación-a. Cuando alguien se encuentra con otro, «ese yo, ese él, ese mí, es ante todo corporalidad, porque un cuerpo inanimado no puede ‘venir hacia mí’» (Zutt).

«El yo, es precisamente el acto del encuentro con alguien o algo. Es este trato, esta relación la que engendra por un lado el yo y por otro el mundo. La constitución del sí mismo y la del mundo son simultáneas»⁶.

En este sentido, la frase de Merleau-Ponty «no hay un hombre interior» no hace sino anunciar el tema de una revolución einsteniana en la psicología (Thinès, 7). No podemos pensar en el «hombre interior» como contrapuesto al «mundo exterior». «L'interiorité que soustend tout discours sur le psiquisme n'est en definitive qu'un mot destiné a couvrir tout ce que le dualisme cartésien laissit inexpliqué» (*ib.*).

⁶ Kimura, p. 52: «Le ‘moi’, c'est précisément l'acte même de la rencontre avec quelqu' un o quelque chose. C'est ce rapport, cette relation même qui engendre d'une côte le moi et de l'autre le monde. La constitution du soi-même et celle du monde sont simultanées».

Si el hombre es un *être au monde*, no hay un hombre interior. El mundo —insistirá Merleau Ponty en *Phénoménologie de la Perception*— «es el sentido que se transparenta en la intersección de mis experiencias y en la intersección de mis experiencias con las experiencias del otro»⁷. Más aún,

«El interior y el exterior son inseparables. El mundo está todo al interior y yo estoy todo al exterior de mí ... según yo comprendo al mundo ... según este me comprenda a mí ... Si reflexionando sobre la esencia de la subjetividad la encuentro vinculada a la del cuerpo y a la del mundo es que mi existencia como subjetividad no forma parte más que de una sola cosa con mi existencia como cuerpo y con la existencia del mundo y que, finalmente el sujeto que soy, tomado concretamente, es inseparable de este cuerpo y este mundo»⁸.

El mundo está ya ahí, abierto a nuestro cuerpo (*Leib*), antes de todo juicio y de toda reflexión, del mismo modo que nuestro cuerpo está expuesto al mundo en aquel primer contacto ingenuo que constituye nuestra primaria y originaria reflexión. La experiencia de la corporeidad no es la experiencia de un objeto, sino de nuestro modo de habitar el mundo⁹. Nuestra imagen corpórea expresa esa modificación continua que sufre en el mundo, expresa el estilo y el sentido de nuestra biografía.

4. Más que interioridad, intimidad

Si el sujeto no está consagrado al mundo, tampoco está consagrado a *sí mismo* y sólo queda encerrado en los límites de un cuerpo (*Körper*). Reflexionar, entonces, no es entrar en sí y descubrir «la interioridad del alma», aquella subjetividad invulnerable, más allá del espacio y el tiempo. Originariamente yo estoy abierto a mi ser y de un modo específico: haciéndolo propio, mío. Es la *mi-idad* (Franck).

La corporalidad del hombre no se limita al cuerpo orgánico, sino que se extiende hasta todo aquello que se configura como «propio». De este modo la vestimenta y los adornos pasan a *in-corporarse* como míos. Y así como existe una intimidad que no está *dentro de* el cuerpo, existe una imagen que es más que el reflejo de la luz en la superficie de la piel.

⁷ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*: ...«il n'y a pas d'homme intérieur, l'homme est au monde» (p. V). «Le monde...est le sens qui transparait à l'intersection de mes expériences et à l'intersection de mes expériences et celles d'autrui...» (p. XV).

⁸ M. Merleau-Ponty, *o. c.*, 466-7: «L'intérieur et l'extérieur sont inseparables. Le monde est tout au dedans et je suis tout hors de moi...». «Si réfléchissant sur l'essence de la subjectivité, je la trouve liée à celle du corps et à celle du monde, c'est que mon existence comme subjectivité ne fait qu'un avec mon existence comme corps et avec l'existence du monde et que finalement le sujet que je suis, concrètement pris, est inséparable de ce corps-ci et de ce monde-ci».

⁹ Hay una incidencia del *elemento social* en el esquema corporal, siendo el modelo postural de nuestro cuerpo coordinado con el del otro. Entonces decimos que frente al otro me siento un «gigante», un «pigmeo», una «libélula», un «elefante...».

Por otra parte, al perderse un miembro no se pierde sólo una parte del cuerpo, sino fundamentalmente una porción del mundo, como es el caso del *miembro fantasma*.

«Esta imagen está compuesta por el vestido, los gestos y los ademanes, el movimiento, la voz, el ritmo de la respiración, el sudor y el temblor, el diámetro de las pupilas y en general todos los actos y los movimientos en los que se manifiesta la corporalidad» (López Ibor, 145).

Se dirá que hay un interior que el médico cotidianamente puede ver, palpar, escuchar para desentrañar los secretos de una patología, y que puede hasta recurrir a la inspección o a una auscultación a través de un instrumental (la medicina de la transparencia) o a la cirugía para exponer las vísceras a su mirada. Sin embargo esta manera de indagar no descubre el interior, puesto que lo que se acaba viendo es siempre el exterior: se busca un interior que antes de ser alcanzado se ha hecho ya exterior.

No hay una psique detrás del cuerpo, sino que el cuerpo es íntegramente psíquico (Sartre)¹⁰. No existe un cuerpo que se una al espíritu; el cuerpo no está junto-a mí (Descartes), sino que es siempre mío y conmigo, por eso no puedo distanciarme de él ni es expropiable. Por eso, dirá Galimberti, una zona no es tanto erógena porque se carga allí de libido, sino porque allí se da una progresiva ampliación de la Existencia que se despliega desde el horizonte del seno materno a la totalidad de lo real (Galimberti 1987, 245). El órgano enfermo asumirá, por ejemplo en la histeria, el rol que una zona erógena ha tenido en la edad infantil. El síntoma es toda una biografía concentrada.

Por otra parte, sólo desde un dualismo puede decirse que el cuerpo habla lo que el psiquismo no puede, como plantea la actual psicosomática. Más que *somatización*, hay una intencionalidad corporal que se concentra en un momento determinado en una parte del cuerpo. La enfermedad constituiría entonces una manifestación del fracaso de la corporalidad en cierta área o función. Normalmente, la intencionalidad no se dirige primariamente hacia el cuerpo, porque «la corporalidad con el silencio que la acompaña, es ante todo una experiencia de presencia» (López Ibor, 117).

5. La conciencia entre la autointencionalidad y la heterointencionalidad

El cuerpo se experimenta no sólo como apertura hacia el mundo intersubjetivo (*Mitwelt*), donde el espacio deviene al alcance de la mano (*nähe-Raum*), sino también como clausura radical hacia el mundo propio (*Eigenwelt*), como límite irrebাসable que aglutina mi ipseidad, llamándome a la más íntima raíz de mí mismo (R. Zaner)¹¹. Cuando los profetas invocan al «clamor desde lo profundo», cuando la madre habla del «hijo de sus entrañas», hablan de la «intimidad». Es el «fuero íntimo» que no puede ser expuesto a la luz y

¹⁰ Sartre, *L'êtr e et le Néant*, Paris, Gallimard, p 368.

¹¹ Por eso para Callieri, se puede decir que el cuerpo es una forma donde el principio de estructura constituye una unidad con el principio de significado, dato esencial para la comprensión de la psico-semio-génesis de los comportamientos anoréxicos, bulímicos, hipocondríacos, somato-parafrenicos.

sólo puede revelarse él mismo, es decir «desentrañarse por sollicitación» (*herausbringende Entbergen*, Heidegger).

Entonces ¿qué significa esta inmanencia de la conciencia en sí misma? Toda conciencia es una dialéctica de trascendencia e inmanencia: es conciencia-de y toda conciencia-de es auto-conciencia. ¿Cómo la intencionalidad articula esa autointencionalidad y esa heterointencionalidad, la trascendencia y la inmanencia?

La filosofía moderna, en vez de mostrar el sentido propio de esa «interioridad» de la conciencia-de, hizo de ella también una forma de conciencia-de, es decir *una conciencia que tiene por objeto la conciencia misma*. En vez de plantear el problema de la posibilidad de esa inmanencia de la conciencia en el acto mismo de su trascenderse, hizo también de la autoconciencia un cierto modo de trascenderse, pero un trascenderse hacia su interior. Así se duplicó el mundo de la conciencia en vez de aclararlo, se cayó en un irrefrenable regreso al infinito, condenando de este modo a la conciencia a no ser jamás verdaderamente conciencia.

A raíz de este equívoco radical, la reflexión gnoseológica pobló de pseudos objetos la escena de ese «especie de teatro» (Hume) que sería la conciencia para sí misma. Entonces, se aislaron las impresiones e ideas, representaciones e imágenes y se las redujo a *estados de la mente*. Sólo un proceso de depuración crítica de este presunto «mundo interior» de la conciencia, realizado por la fenomenología ha permitido des-reificar la conciencia y comprenderla ahora como esencialmente intencional por el cual nada está en la conciencia sino la conciencia misma.

Por otra parte, si sólo estuviéramos sumergidos en la inmediatez de las cosas, no habría conciencia ya que la conciencia no puede trascender hacia el mundo sin apartarse de él, es decir si no puede realizar una radical epojé de su propia inmediatez estímúlica, de su propia adhesión vital con las cosas. La puesta entre paréntesis es, en un sentido más radical el carácter originario de la conciencia misma: la conciencia es extraña al mundo en el acto mismo de su participación en la vida del mundo, dice referencia al mundo pero no se identifica con el mundo¹².

«Efectivamente no hay conciencia del mundo sin que el mundo aparezca de algún modo bajo el signo de la alteridad de la conciencia. La conciencia extrañándose del mundo en el acto mismo con el que lo descubre, permanece ella misma como conciencia inmanente» (Prini, 92).

Algunos psiquiatras hablan de la experiencia delirante de influencia somática, de mecano-patía, de beneficio, de zoopatía interna, que se relaciona con la distorsión patológica que Callieri y Priori denominan «orificial», es decir, la frontera más o menos cerrada o abierta entre lo interno y lo externo. B. Callieri y R. Priori, «Contributo allo studio dell'esperienza psicotica dermatozoica, zooptica e zoopatica», *Archivio di Psicologia, Neurologia e Psichiatria*, 1962, 23, p. 109, y B. Callieri, «Su alcuni aspetti psicopatologici della sindrome dermatozoica di Ekbohm», *Neuro-Psichiatri: Scienze. Umane*, 1992, 12, 3, p. 3.

¹² Sólo con la constitución de la imagen corpórea, es posible distinguir entre mi cuerpo y el mundo, y ello se cumple cuando se supera la fase narcisista, algo que está dificultado en la psicosis.

A pesar que nada hay en el mundo de donde «la conciencia pueda saltar fuera», hay en ella algo irreductible a su ser en el mundo que se traduce en esa genuina investigación que implica el ejercicio ascético sobre nuestras pretensiones de posesión del mundo. Sólo en este sentido «la vuelta a sí mismo» significa ante todo separarse de las cosas, aislarse del mundo. «El hombre es un animal de distancia» (X. Zubiri).

Como bien muestra Prini, la conciencia como «radical capacidad de *no ser*», este *μη ὄν* como *epojé*, es la renuncia exigida que condiciona al mismo tiempo la immanencia y la trascendencia de la conciencia intencional. La conciencia es apertura al mundo en cuanto se pone ella misma a disposición de la auténtica presencia de las cosas.

Sólo es posible hablar de una *interioridad* en la medida que la conciencia renuncie a su *mismidad*, pues ella es «trascendencia de la propia realidad encarnada en el mundo». No es posible entonces referirse a la conciencia sin tener en cuenta los objetos a los que ella se dirige; es la conciencia la que me permite hablar simultánea y necesariamente de los objetos y sólo así es posible acordar una significación a esto que llamamos *exterioridad*.

«L'idée d'un sujet qui se pose impérieusement lui-même et qui prête le sens, fondement auto-fondateur, un telle idée est devenue improbable. Si nous réinscrivons la subjectivité, ce sera profondément transformé» (Jacques, 9).

Reflexionar no es por tanto entrar a una interioridad sino es acoger en la propia mirada aquellas fugaces impresiones y aquellas percepciones inadvertidas con las cuales el mundo se me ofrece y con las cuales yo me ofrezco al mundo. La *reditio in se ipsum* sólo se la entiende genuinamente en tanto toma de conciencia del sentido originario de nuestro conducirnos activamente con las cosas y con los otros. Este carácter de nuestro ser en relación al otro, *esta unidad de sentido*, es aquello que nos constituye como subjetividad.

«El 'yo' es ciertamente ipseidad, una relación consigo mismo, pero la mismidad de esta relación sería únicamente una ficción sino fuera originariamente relación con las cosas y los otros yo. No existe una autopercepción puramente interna o 'psíquica': la comprensión de nosotros mismos, de nuestros actos y de sus intenciones acontece en la medida en que nuestro ambiente nos suministra los temas, los intereses y las preocupaciones que nos guían y nos estimulan a descubrir cada vez el sentido de los gestos de piedad o de un impulso de admiración o de un arranque de impaciencia» (Prini, 39).

Bibliografía

- Franck, D., *Heidegger et le problème de l'espace*, Paris, Minuit, 1986.
 Galimberti, U., *Gli equivoci dell' anima*, Milano, Feltrinelli, 1990; *Psichiatria e Fenomenologia*, Milano, Feltrinelli, 1987 (prólogo de E. Borgna).
 Jacques, F., *Différences et subjectivité*, Paris, Aubier, 1982.
 Kimura, B., *Ecrits de psychopathologie phénoménologique*, Paris, PUF, 1992.
 Laing, R., *El yo dividido*, México, F. C. E., 1964.

- López Ibor, J. J. et al., *El cuerpo y la corporalidad*, Madrid, Gredos, 1974.
- Nancy, J.L., «La existencia exiliada», *Archipiélago, Cuadernos críticos de la cultura* (Madrid), Invierno de 1996, N° 27-28, pp. 34-39.
- Mainetti, J. A., *Realidad, fenómeno y misterio del cuerpo humano*, La Plata, Editorial Quirón, 1972.
- Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.
- Prini, P., *Discurso y Situación*, Bs. As., Docencia, 1982.
- Rovaletti, M. L., «El cuerpo como lenguaje: expresión y comunicación», *Revista de Filosofía* (México), N° 51, Sept.-Dic. 1984, pp 491-504; «La objetivación del cuerpo o el cuerpo como simulacro biológico», en M. L. Rovaletti, *La problemática del cuerpo en el pensamiento actual*, Bs. As, Lugar Editorial, 1998.
- Sartre, J.P., *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943.
- Thinès, G., *La Problematique de la Psychologie*, The Hague-Massachussets, Martinus Nijhoff-Kluwer Academic, 1968.
- Waelhens, A. de, *La philosophie et les Experience Naturelles*, La Haye, Nijhoff, 1967.