
Tangibilidad y Corporalidad Compartida La Pandemia como Experiencia Límite del Contacto

Tangibility and Shared Corporeality The Pandemic as a Limit Experience of Contact

Gustavo Cataldo Sanguinetti
Universidad Andrés Bello

Resumen: El presente artículo explora el fenómeno del derrumbe y la cancelación sistemática del tacto durante la situación excepcional de la pandemia. A través de un análisis fenomenológico, se argumenta que la crisis sanitaria hizo patente la importancia radical del tacto en la constitución de la corporalidad, tanto propia como ajena. El autor sostiene que el confinamiento y el distanciamiento social revelaron la insuficiencia del modelo óptico-distal —predominante en la modernidad y la tecnología— como fundamento para una verdadera comunidad corporal. Recuperando las tesis fundamentales de Aristóteles sobre el tacto como “sentido base” de la animalidad y la inteligencia, y las descripciones de Edmund Husserl sobre el “cuerpo vivido” (*Leib*) frente al “cuerpo físico” (*Körper*), el texto reflexiona sobre cómo la intersubjetividad humana requiere de una “visión háptica”. Finalmente, se concluye que la pandemia funcionó como una “situación límite” que, al privarnos del contacto físico, nos devolvió la conciencia sobre la irreducibilidad de la presencia carnal del otro frente a la mediación tecnológica.

Palabras clave: tacto; corporalidad; pandemia; intersubjetividad; Aristóteles; Husserl; situación límite

Abstract: This article explores the phenomenon of the collapse and systematic cancellation of touch during the exceptional situation of the pandemic. Through a phenomenological analysis, it argues that the health crisis made evident the radical importance of touch in the constitution of corporeality, both one's own and that of others. The author contends that confinement and social distancing revealed the insufficiency of the optical-distal model—predominant in modernity and technology—as a foundation for a true bodily community. Drawing on Aristotle's fundamental theses on touch as the “base sense” of animality and intelligence, and Edmund Husserl's descriptions of the “lived body” (*Leib*) versus the “physical body” (*Körper*), the text reflects on how human intersubjectivity requires a “haptic vision”. Finally, it concludes that the pandemic functioned as a “limit situation” which, by depriving us of physical contact, restored our awareness of the irreducibility of the other's “fleshy presence” in the face of technological mediation.

Keywords: touch; corporeality; pandemic; intersubjectivity; Aristotle; Husserl; limit situation

La Pandemia como Situación Límite

La pandemia que hace poco asoló el mundo sin duda nos emplazó, abruptamente y sin previo aviso, en una situación límite. Las situaciones límites, como lo señalara Karl Jaspers, constituyen una ocasión para la reflexión: ellas son, así pensaba Jaspers, junto al asombro y la duda, el origen más profundo de la filosofía. El hombre es un ser de circunstancias y estas circunstancias nos constituyen. Es también lo que a su modo habría de afirmar Ortega y Gasset en su justamente famosa afirmación: “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo” (Ortega y Gasset, 1966, p. 757). Es cierto, siempre estamos en circunstancias. Pero también es verdad que hay circunstancias y circunstancias. Hay algunas cambiantes y enteramente contingentes que las vamos modificando en el curso de la vida y parecen pertenecer a nuestro entero dominio y arbitrio, pero hay otras, particularmente poderosas, que parecen ser permanentes y enteramente necesarias. Karl Jaspers, en un conocido texto, llama a estas circunstancias *Grenzsituationen*, situaciones límites, fronterizas o extremas. Son estas situaciones ineludibles, inalterables y enteramente indisponibles —como la suerte, el sufrimiento o la muerte— las que nos ponen en situación, las que nos consignan y nos comprometen de un modo particular con el mundo, afirma Jaspers (1989):

Estamos siempre en situaciones. Las situaciones cambian, las ocasiones se suceden. Si éstas no se aprovechan, no vuelven más. Puedo trabajar para hacer que cambie la situación. Pero hay situaciones que son, por su esencia, permanentes, aun cuando se altere su apariencia momentánea y se cubra de un velo su poder sobrecogedor (*überwältigende Macht*): no puedo menos de morir, ni de padecer, ni de luchar; estoy sometido al acaso, me hundo inevitablemente en la culpa. Estas situaciones fundamentales (*Grundsituationen*) de nuestra existencia las llamamos

situaciones límites (*Grenzsituationen*). Quiere decir que son situaciones de las que no podemos salir y que no podemos alterar. La conciencia de estas situaciones es, después del asombro y la duda, el origen (*Ursprung*), más profundo aún, de la filosofía (p. 17).

Es en estas circunstancias liminares, sobresalientes y, en cierto modo, violentas y prepotentes, donde la existencia —nuestra existencia— parece cobrar un valor y una definición que de otro modo difícilmente obtendría. Aquí, en estas situaciones extremas e indelegables, quedamos confinados, plenamente expuestos ante nuestra irreductible singularidad y más propia posibilidad. Por vez primera se define el contorno de una circunstancia no entre otras, sino una circunstancia que nos cerca y nos apremia; somos precipitados hacia un “aquí” irreductible y hacia un “yo” y un “tú” que no pueden sino pronunciarse desde un pronombre personal.

Martin Heidegger, en los párrafos que dedica a la muerte en *Ser y tiempo*, describe particularmente el efecto de la angustia ante la muerte como un modo como el hombre puede abrir su “sí mismo” y quedar remitido auténticamente a sus posibilidades más propias. Este quedar remitido auténticamente a sí mismo, sin embargo, supone no solamente que la referencia de la angustia —a diferencia del simple miedo que tiene por objeto un ente intramundano— es el propio “estar-en-el mundo” (*in-der-Welt-sein*), sino además que su misma familiaridad y llaneza se derrumban completamente (Heidegger, 1997, § 40). Esta extrañeza y falta de amparo en el mundo, este quedar completamente expuestos y desprotegidos, Heidegger lo expresa con una palabra alemana de difícil traducción: *unheimlich*, lo siniestro, pavoroso, ominoso —existe un famoso ensayo de Freud que se titula precisamente *Das Unheimliche*—. La expresión, sin embargo, como antónimo de *heimlich*, significa etimológicamente “no estar en casa”, “estar fuera casa”, “fuera de hogar” (*Nicht-zuhause-sein*). De allí su traducción no solamente por siniestro, pavoroso o inquietante, sino también por inhóspito. Lo que quiere enfatizar Heidegger con esta expresión es que el hombre por la angustia ante la muerte queda sin morada,

desamparado y, por este desamparo, remitido y entregado enteramente a sí mismo. El derrumbe de la familiaridad del mundo —la insegura e inquietante “falta de morada”— posibilita por primera vez una relación auténtica y veraz consigo mismo.

Suspensión del Contacto y Crisis de la Acreditación Corporal de lo Real

Ciertamente la realidad de la pandemia nos ha consignado, como límite extremo, a nuestra propia y más inalienable singularidad: hemos quedado destinados, sin excusas, a nuestro más propio poder ser. Sin embargo, esta situación límite no concierne solamente a la muerte, su manifestación más imperativa y evidente, sino también a una forma de ser que ha quedado también bruscamente suspendida y que nos remite, no menos que la muerte, a una condición irredargüible de nuestra existencia. Me refiero a la relación con los otros. De pronto quedamos aislados, el contacto con el otro se reveló bajo el rostro de lo amenazante, el otro fue un peligro respecto del cual debíamos resguardarnos; saludos y abrazos retraídos, manos guarecidas, rostro enmascarado, marcaron esa distancia donde el otro se ocultaba en su corporalidad más inmediata. Es cierto, se mantenía todavía la presencia del otro en la lejanía, pero de un otro apenas columbrado a la distancia, mediatizado, lejos de todo aliento vital, quizás todavía presente en la ausencia del cuerpo minúsculo de los píxeles de una pantalla o en la voz metálica de un smartphone. Era el contacto el que había sido prohibido: el otro era contagio. Suspensión del tacto, el otro lejos, lejos del palpar, la mano o la caricia.

Este derribo del tacto, sin embargo, nos condujo, al mismo tiempo, a una particular percepción del otro. El derrumbe del tacto, la caída del otro en su inmediatez corporal nos orienta respecto de una presencia quizás nunca totalmente aprehendida. Esta situación límite nos entregó una posibilidad: la posibilidad de comprender la ineludible presencia corporal del otro y su irreductibilidad respecto de cualquier sucedáneo. Necesitamos del otro, del mundo del otro, de

ese mundo que – en cuanto “real” - es solamente posible bajo la forma del tacto y del contacto. Esta necesidad de “contacto con lo real” se expresa perfectamente, como reflejo de una experiencia, en el uso del lenguaje. El verbo español “tocar” procede, como es sabido, del latín vulgar *toccāre*, forma intensiva y expresiva, de origen onomatopéyico, que remite al sonido seco del golpe o choque (*toc*). A diferencia de otros verbos latinos del campo semántico del contacto —como *tangēre*, *palpāre* o *contingēre*— *toccāre* no nace de un concepto abstracto del contacto, sino de la experiencia acústico-corporal inmediata del impacto (Corominas & Pascual, 1980–1991, s.v. *tocar*). Su origen no es visual ni representacional, sino háptico-cinético: el sonido *toc* no describe el objeto tocado, sino el evento mismo del contacto. De allí que cada vez que queremos dar cuenta de la realidad en su maciza rudeza, en su inconfundible subsistencia y materialidad, debemos apelar al tacto. Tocar las cosas significa en gran medida verificarlas por contacto, “chocar con ellas” —llegar a su centro— en una suerte de inmediatez por colisión o conformidad corporal. La mano —como “órgano” táctil por excelencia— es un buen ejemplo de esta conformidad inmediata con lo real. Tocar con la mano significa una forma de máxima cercanía con lo real. Es la “cosa” misma tocada la que nos toca: tocando somos tocados.

En el campo semántico de la expresión “tacto” existen una serie de expresiones que aluden a la misma experiencia de cercanía e inmediatez. En gran medida el campo semántico del término “tocar” significa tanto como “comprobar”, “verificar” o “confrontar”. En efecto, para expresar la confirmación de lo real, el lenguaje recurre a términos cuyas raíces remiten a experiencias de contacto corporal como forma originaria de prueba. Verbos como “tentar” (lat. *temptāre*, probar reiteradamente), “palpar” (*palpāre*, explorar mediante una inspección próxima) o “tantear” (de tanto, medir gradualmente) conservan la huella de un gesto elemental: la extensión del cuerpo para someter lo dado a confirmación. El trasfondo etimológico de estas expresiones muestra que la “evidencia” —a pesar de la raíz visual del término “evidencia”— no se funda

primariamente en una representación distante, puramente ocular, sino en una experiencia de intermediación en la que lo real se acredita por contacto y afección. Volveremos sobre este punto.

El tacto como Fundamento de la Corporalidad

Aristóteles en su tratado *Acerca del alma*, desde una fisiología rudimentaria, nos entrega algunas indicaciones fenomenológicas sobre el tacto y su diferencia con otros sentidos. Aristóteles nos propone allí un orden jerárquico respecto de los sentidos: vista, oído, olfato, gusto y tacto. En esta escala la vista aparece como el más perfecto de los sentidos por ser el más cognoscitivo —ya que nos da a conocer muchas diferencias como ha dicho al inicio de la *Metafísica*— y el tacto como el primero y más elemental por constituir el “sentido base” de la corporalidad. El objeto del tacto es la corporalidad como tal: “tangibles —afirma Aristóteles— son las diferencias del cuerpo en tanto que cuerpo (*diaforaí tou somatós hē sōma*)” (Aristóteles, *De an.*, 423b27). La conjunción griega *hé* significa en donde, como, en cuanto, del modo o a la manera de: el tacto tiene por objeto el cuerpo en *cuanto tal*, el cuerpo a la manera de cuerpo o en su calidad de tal. Pero hay más. El tacto, a diferencia de la vista y el oído, no es un sentido distal, sino de cercanía. Aristóteles no niega que la “carne” constituya como una suerte de medio por el cual, como en los demás sentidos, nos relacionamos con los respectivos sensibles. Pero —y a diferencia de los otros sentidos que operan a distancia— el tacto actúa “de cerca”, por contacto: el medio aquí pasa inadvertido. Mientras los objetos visibles y audibles son percibidos al ejercer el medio cierto influjo sobre nosotros, los objetos tangibles los percibimos no influidos por el medio, sino “a la vez” que el medio. Aristóteles pone un ejemplo. Es como el que es golpeado a través de un escudo: no es que el escudo lo golpee después de ser él golpeado, sino que ambos son golpeados conjuntamente. La vista, el oído, el olfato incluso el gusto son sentidos de la distancia, pero el tacto —y el gusto en la medida es que es una especie de tacto— es el único sentido de la cercanía.

Aristóteles no niega que todos los sentidos necesitan de un medio para percibir —por ejemplo, lo diáfano en el caso de la vista— pues de lo contrario sería imposible la discriminación. El medio es el “transmisor”, no el que siente. Esto vale también para la “carne” (*sárx*), en el caso del tacto. Sin embargo, existe una importante diferencia en la forma que operan los distintos medios. La carne es el medio del tacto, pero a diferencia de los otros medios —como los de la vista, el oído o el olfato— es un *medio inherente al sujeto*, lo que lo hace funcionalmente equivalente al contacto directo, a diferencia de los otros sentidos que dependen de medios externos e independientes. Es un medio tan adherido a mí que no advierto la distancia. Dicho de otro modo, el objeto está en contacto directo con el sujeto, y el medio de transmisión es parte de la sustancia del sujeto (la propia carne). Los medios de los sentidos distales son externos y separables, el medio del “tacto” es mi propia carne (“lo viví en carne propia”, solemos decir con elocuencia). El tacto no es solamente un sentido pasivo, sino activo o, si se quiere, pasivo-activo. El tocar implica, a menudo, un movimiento voluntario del cuerpo (extender la mano, presionar, rozar) para buscar la cualidad sensible, especialmente en los humanos, que usamos la mano para examinar. Los otros sentidos (vista, oído) pueden operar incluso si el objeto se mueve hacia mí o si estoy inmóvil. Es esta implicación corpóreo-material recíproca —existencial, incluso— la que hace que el tacto no solamente sea fundamental para supervivencia, sino además es el único sentido por el cual podemos, como ya hemos insistido, afirmar la existencia de un objeto con una certeza imposible para los otros sentidos. Saber lo real —*hic et nunc*— significa en gran medida tocarla.

Para Aristóteles, sin embargo, el tacto no es solamente el *sentido de la inmediatez*, sino además el *sentido base* de la animalidad como tal; es el sentido que no puede faltar para ser animal. Las distintas facultades del alma —la nutritiva, sensitiva, desiderativa, motora y discursiva— en algunos vivientes se dan todas, como es el caso del “viviente humano”, mientras en otros solamente algunas. Las plantas tienen solamente la facultad

nutritiva, mientras en el resto de los vivientes se da también la sensitiva. Al darse la facultad sensitiva se da también la desiderativa (*tó orektikón*). Ahora bien, todos los animales tienen al menos el tacto, según afirma Aristóteles (*De an*):

Todos los animales poseen al menos una de las sensaciones, el tacto, y en el sujeto que se da la sensación se dan también el placer y el dolor —lo placentero y lo doloroso—, luego si se dan estos procesos, se da también el apetito (*epithemía*), ya que éste no es sino deseo de lo placentero (*edéos órexis*). (414 b2).

El tacto es el “criterio mínimo” para definir un “animal” (viviente sintiente). Un animal puede ser ciego o sordo, pero no puede ser completamente insensible al tacto y sobrevivir. Sin embargo, para Aristóteles el tacto no solamente es el asiento de la animalidad —como *sentido base* que no puede estar ausente— sino además del deseo (*órexis*) y del apetito (*epithemía*). Sin demasiada violencia, podemos afirmar que para Aristóteles el tacto constituye el inicio —ínfimo, pero basal— de la “vida afectiva”. La importancia fundamental del tacto para la vida propiamente humana se aprecia muy bien en una afirmación de Aristóteles (*De An.*) de difícil interpretación, el tacto es:

El sentido más agudo (*akribestáten*) que posee el hombre: pues si bien es inferior a muchos animales en el resto de los sentidos, sin embargo, es capaz de percibir por medio del tacto con mucha más precisión que el resto de los animales. Y de ahí que sea el más inteligente (*phronimótaton*) de los animales (421a 20).

El hombre es el más inteligente de los animales porque posee un tacto más desarrollado. El contexto de esta afirmación es que al tanto por los otros sentidos —como el olfato— el hombre es inferior a los animales, el hombre los supera por la precisión y agudeza de su tacto. La afirmación resulta desconcertante

considerando la “inferioridad” del tacto respecto de los otros sentidos y la superioridad “intelectual” de la vista. Para Aristóteles, en efecto, la capacidad intelectual responde más bien a la perfección de la vista que a la perfección del tacto, precisamente porque la vista es un sentido más cognoscitivo y “espiritual”. Sin embargo, el tacto —a pesar de su inferioridad jerárquica— es el fundamento de todos los demás sentidos y, por lo mismo, no hay “sensibilidad” en general sin el tacto. Toda la sensibilidad se edifica de algún modo sobre el fundamento del tacto y gran medida decimos que algo es “sentiente” o “sensitivo” por el tacto. La perfección del tacto es, en cierto modo, una disposición (*dispositio*) indispensable para una inteligencia o prudencia (*phrónesis*) más perfecta. De allí que no sea casual la significación del vocablo español “tacto” no solamente como órgano sensible, sino también como cierto tino, discreción o prudencia para la vida práctica.

Ahora bien, para Aristóteles el tacto también desempeña un papel fundamental en la vida ética. Como es sabido, la virtud ética —a diferencia de la virtud dianoética— regula precisamente los placeres y los dolores. La virtud es de alguna manera un término medio (*mesótes*) respecto de los placeres y los dolores. El placer y el dolor que acompañan a las acciones y las pasiones resulta pues fundamental: “Si las virtudes —afirma Aristóteles— están relacionadas con las acciones (*práxeis*) y las pasiones (*páthe*) y el placer y el dolor acompañan toda pasión, entonces por esta razón la virtud está relacionada con los placeres y los dolores” (Aristóteles, *EN*, 1104b15). Sin embargo, para Aristóteles no cualquier placer de los sentidos es susceptible de regulación ética. Aristóteles define la templanza o la moderación (*sofrosúne*) como un “término medio respecto de los placeres (*mesótes perí edonás*)” (Aristóteles, *EN*, 1117b25). Ahora bien, el punto reside en que no todos los placeres son objeto de la templanza. Aristóteles descarta por lo pronto los placeres del alma. La templanza no se refiere a los placeres del alma, sino a los del cuerpo. No llamamos, en efecto, a alguien moderado o licencioso por estos placeres, afirma Aristóteles. Ni la *filothimía* (el amor a los honores), ni la *filomátheia* (el amor al

aprendizaje), son susceptibles de templanza, como tampoco los aficionados a contar historias o novelas. La templanza tiene por objeto los placeres corporales. Pero —atención— tampoco todos los placeres corporales. Ni los placeres de la visión, ni los placeres del oído, ni los del olfato, son objeto de la templanza. Por ejemplo, afirma Aristóteles, nadie llama licenciosos a los que se deleitan en los colores, las formas y el dibujo. Tampoco se nos llama licenciosos por escuchar determinados sonidos u oler determinados aromas. En definitiva, objeto de la templanza son el tacto y el gusto (y el gusto en la medida en que es una especie de tacto): “La moderación y la intemperancia —afirma Aristóteles— están en relación con otros placeres de los que participan, asimismo, los demás animales, y por eso esos placeres parecen serviles y bestiales, y estos son los del tacto y del gusto” (Aristóteles, *EN*, 1118a23). Lo que define, por consiguiente, la inmoderación es pues el más común de los sentidos, el tacto: “El más común de los sentidos (*koinotáte tón aisthéseon*) —afirma Aristóteles— es el que define el desenfreno, y con razón se le censura, porque lo poseemos no en cuanto hombres, sino en cuanto animales” (Aristóteles, *EN*, 1118b).

Ciertamente Aristóteles con esta doctrina está muy lejos de esa ampliación de la templanza que se produjo en la edad media —en particular a partir de San Agustín— con la idea de una “concupiscentia oculorum”. Para Aristóteles la visión sigue siendo el más perfecto de los sentidos y, en esta acepción, el paradigma “óptico-lumínico” continuará siendo el tropo apropiado para cualquier forma de conocimiento superior. Sin embargo, a esta preponderancia jerárquica hay que introducir importantes matices y mediaciones. Pues si bien, por una parte, desde el punto de vista jerárquico, hay que afirmar la superioridad sin contrapeso de la visión, por otra, desde el punto de vista “sistemático”, el tacto tiene su peculiar forma de prioridad. Cuando Aristóteles, en efecto habla del tacto como el “más común de los sentidos” (*koinotáte tón aisthéseon*), lo que quiere decir no es solamente que el tacto sea el sentido jerárquicamente inferior, sino también que “sistemáticamente” es el *sentido base* de la animalidad en cuanto tal.

Y ello a tal punto que no solamente no hay animalidad sin tacto, sino tampoco hay ningún otro sentido sin el tacto. El sentido del tacto no solamente es el sentido necesario para la definición de la animalidad en cuanto tal, sino también es el sentido necesario para la definición de la sensibilidad en cuanto tal. De allí que, finalmente, las propias facultades “oréticas” o desiderativas —en cuanto signadas por el placer y el dolor— no puedan sino fundamentarse en el tacto. La propia “vida patética” —“emocional”, diríamos hoy— tiene un fundamento táctil.

Evidentemente, por otra parte, se podría afirmar que históricamente ha existido una preeminencia del modelo “óptico-luminico”, particularmente cada vez que se han querido expresar las facultades humanas superiores. Cuando la filosofía ha pretendido designar la superioridad del conocimiento racional o incluso la superioridad inteligible de lo divino, casi siempre ha recurrido al modelo “óptico-luminico”: la luz pura que hace que las cosas sean vistas en su entera inteligibilidad. Visión y audición incluso son los dos paradigmas superiores que a su vez permiten las más altas expresiones del arte, negadas para el resto de los sentidos, consignados como “inferiores”. Aristóteles no es ajeno a esta preeminencia. Esta preeminencia se aprecia muy bien en el uso que hace de la expresión griega *noûs*. El vocablo *noûs* como hábito de los primeros principios máximamente evidentes, significa inteligencia, entendimiento, intuición. Sin embargo, el término *noûs*, por su parte, es un sustantivo correspondiente al verbo *noeîn*, cuyo significado es el de mirar, ver, percibir, observar, contemplar. El verbo *noeîn* es, pues, una expresión cercana a los verbos que significan simple visión. De hecho, tanto en Homero como en Hesíodo *noûs*, como órgano de la visión, se asocia a *ofthalmós*. Ojo y visión parecen ser así las significaciones primitivas a partir de las cuales se conforman los sentidos posteriores y puramente “intelectuales” del término *noûs* (Chantraine, 2009, s.v. *noûs*, *noeîn*). Sin embargo, —y a pesar de este privilegio oftálmico— Aristóteles cuando llega el momento de caracterizar el *noûs* divino que se entiende a sí mismo en perfecta identidad, no duda en emplear el verbo “tocar” (*thiggáno*): “El

entendimiento (*noûs*) —afirma Aristóteles— se entiende a sí mismo por captación de lo inteligible; pues se hace inteligible tocando y entendiendo (*thigganón kai noon*), de suerte que entendimiento e inteligible se identifican (*tautón noûs kai noétón*)” (Aristóteles, *Met.*, 1072b19). La unidad e identificación —la mismidad de entendimiento e inteligible— se expresa mejor a través del tropo “táctil-corporal” que a través del “óptico-lumínico”. El tacto es para Aristóteles pues no solamente el sentido del cuerpo en tanto cuerpo, fundamento patético de la existencia, sino además el sentido de la “cercanía”; la inmediatez y la unidad encuentran su realización en la relación táctil.

Si atendemos a estas descripciones nos percatamos de la extraordinaria singularidad del tacto. El tacto no es un sentido distal, sino de contacto. El mundo, las cosas y los otros se nos aparecen por el tacto en toda la inmediatez de su presencia: la realidad se nos presenta “en persona”, por así decirlo. Pero no solamente eso. Además, el “contacto” es tan estrecho que a la par de tocar somos tocados. La puesta de sol la veo “de lejos”, a la distancia, bajo la forma de una “representación”, en cambio la piedra fría que tomo con mi mano no solamente adquiere la forma de la piedra, sino también se enfría “junto con” la frialdad de la piedra. Esta afección del tacto respecto de lo tangible revela su carácter esencialmente unitivo: nos relacionamos con lo tangible al punto que lo tangible se une con nosotros en un proceso de estrecho entrelazamiento e imbricación. Es por esta imbricación que el tacto parece tener una particular relación con lo real. Si queremos, en efecto, verificar la realidad de un fenómeno nada parece ser más efectivo que el tacto; el tacto parece tener el poder de confirmar lo real de un modo imposible para los otros sentidos. Nada ilustra mejor esta fuerza confirmatoria que el famoso episodio bíblico de Tomás Didimo, el “apóstol incrédulo”. Los otros discípulos le cuentan que “han visto” al Señor resucitado, pero Tomás, desconfiado, responde: “Si no veo en sus manos la señal (*túpon*) de los clavos y no meto mi dedo (*dáktilón eis*) en el agujero (*tópon*) de los clavos y meto mi mano (*jeira eis*) en su costado, no creeré (*pisteúso*)” (Jn 20:25). Tomás no solamente necesitaba de un

“signo visible”, de una “marca” (*túpos*), necesitaba además tocar. Todo acontece como si la visión fuese una prueba insuficiente de lo real —el objeto podría ser una aparición espectral o un fantasma— y solamente el tacto pudiese dar cuenta de su indubitable consistencia y espesor. El tacto parece tener la singular capacidad de acreditar la realidad de un modo que ningún sentido puede hacerlo; acreditarla en una unidad tan íntima y apremiante que no pueda sino revelarse en su maciza e inconfundible evidencia.

Cuerpo Vivido, Tangibilidad e Intersubjetividad

En la filosofía contemporánea ha sido sobre todo Edmund Husserl quien, en páginas notables, ha aportado importantes descripciones sobre el sentido del tacto. El sentido de tales descripciones —y la correspondiente pertinencia e importancia del tacto— reside en la distinción entre “cuerpo físico” (*Körper*) y “cuerpo vivido” (*Leib*). En dicha distinción resulta fundamental la participación del tacto y su diferencia respecto de otros sentidos, en particular el de la vista. En *Ideas II* Husserl se pregunta por la constitución del cuerpo como portador de sensaciones localizadas (*Empfindniss*) y por las diferencias entre el ámbito táctil y el visual. Desde el punto de vista etimológico, el verbo alemán “*empfinden*”, del cual deriva “*Empfindnis*” (grafía antigua: *Empfindniss*), se forma a partir de la raíz “*finden*” (“encontrar”) y del prefijo ent-/emp-, que indica un “hallar desde dentro” o una afectación interna, rasgo semántico que resulta decisivo para su posterior elaboración fenomenológica en Husserl (Kluge, 2012, s.v. *Empfindnis*). El término husserliano “*Empfindniss*” no designa, por consiguiente, una mera sensación objetiva (*Empfindung*), sino la vivencia de una autoafección corporal localizada, mediante la cual el cuerpo se da originariamente como cuerpo vivido (*Leib*). En el ámbito del tacto, la *Empfindniss* articula la doble aprehensión de lo tocado y del tocar mismo, fundamento de la corporalidad propia. En el tacto, afirma Husserl, tenemos un objeto externo que se constituye táctilmente y un segundo objeto, el cuerpo, que también se constituye táctilmente; por ejemplo, el dedo que palpa tiene además dedos que

palpan el dedo. La misma sensación de tacto es aprehendida, simultáneamente, como nota del objeto “externo” y como sensación del “objeto” cuerpo. Estas sensaciones dobles no se dan de ninguna manera en el caso de la vista: el ojo no aparece visualmente, no me veo a mí mismo, a mi propio cuerpo, como me palpo a mí mismo. Lo que denomino cuerpo visto no es algo visto que ve, como mi cuerpo en cuanto palpado es algo palpado que palpa. Esto significa que en el caso del tacto existen ese tipo “sensaciones localizadas” (*lokalisierte Empfindungen*) que Husserl denomina “ubiestesias” (*Empfindniss*): si palpo entonces la sensación táctil recibe al mismo tiempo una localización en la superficie palpante de mi mano. A través de la “ubiestesia” táctil de mi mano —lo mismo que con cualquier forma de “ubiestesia”— no es la “cosa mano” como objeto la que aparece, sino la “mano misma” en tanto “sujeto” cuerpo: “La ubiestesia táctil —afirma Husserl— no es un ESTADO de la cosa material (*Zustand des materialen Dinges*) mano. Sino precisamente la MANO MISMA, que para nosotros es más que cosa material, y la manera en que ella está en mí trae consigo que yo, el ‘sujeto cuerpo’ (*Subjekt des Leibes*), diga: lo que es cosa de la *cosa* material es cosa suya y no mía. Todas las ubiestesias pertenecen a mi alma, todo lo extendido a la *cosa* material. En esta palma de la mano siento yo sensaciones de toque y similares. Y precisamente por esto ella se manifiesta inmediatamente como mi cuerpo (*Leib*)” (Husserl, 2005, p. 150). En definitiva, es por el tacto que el cuerpo aparece no meramente como cosa material (*Körper*), sino como cuerpo-sujeto, como cuerpo efectivamente vivido (*Leib*). El cuerpo, evidentemente, puede ser visto como cualquier “cosa” u “objeto”, pero solamente a través del tacto se torna un cuerpo vivido. Mi cuerpo y el cuerpo de los otros se construyen sobre este fundamento táctil del mundo.

Sin embargo, las diferencias entre la visión y el tacto no llegan a inhibir una relación entre ambos sentidos; al contrario, la propia visión tiene también un fundamento táctil: “La cosa que vemos es una cosa palpable, y como tal indica una referencia inmediata al cuerpo, pero no merced de su visibilidad. UN SUJETO QUE MERAMENTE TUVIERA CAPACIDAD OCULAR NO

PODRÍA TENER UN CUERPO APARENTE (*erscheinenden Leib*) EN ABSOLUTO [las mayúsculas pertenecen al original]” (Husserl, 2005, p.150). El cuerpo, ciertamente, puede ser visto como cualquier cosa (*Körper*), pero solamente se convierte en cuerpo (*Leib*) mediante la introducción de las sensaciones como el palpar o el dolor; en suma, mediante la *localización* de las sensaciones *en cuanto sensaciones*. En tal localización también participa el cuerpo visual en virtud del cual precisamente se convierte lo visto en algo más que una cosa material: un cuerpo efectivamente viviente (*Leib*). Es por esta “visión háptica” que la vista misma ve algo más que una *cosa cuerpo*. El cuerpo ya no es más una mera *res extensa* —un simple objeto visible— sino un *sujeto sintiente*.

No se necesita pues subrayar mayormente la importancia social del tacto. Es por el tacto, incluso en su pura posibilidad, como el otro se me aparece en toda su efectiva y vital presencia. Ahí aparece entero, por así decirlo, presente “carnalmente” como nunca lo podría estarlo por la simple visión. Es el abrazo absoluto de la madre que arropa con su cuerpo y envuelve y transmite su calor al hijo recién “arrojado” al mundo. Es también la mano que aprieto y que siento fría o tibia en “mi mano”, es asimismo el soplo del beso, cortés, furtivo o ávido, o el apretón que cubre amistosa o alegremente, como el otro comparece en toda su corporalidad irrecusable. Y comparece en una unión tan estrecha, en una reciprocidad tan patente, que muchas veces no solamente induce a la unión o confusión de los cuerpos, sino también a la correcta distancia y la debida precaución. Este “cuidado del tacto” se nuestra muy bien en la palabra “intacto” (*intactus*): lo puro o no alcanzado por un mal. También en el término “íntegro” (*integrus*), lo no corrupto por un mal moral y por eso “honesto”, o bien en la expresión “contagio” o “contaminación”, como infección por el trato con algo impuro. Pero igualmente se hace presente, como hemos visto, en esa forma de la corrección social que denominamos “tacto”, como un cierto tino, delicadeza o finura con el otro. Todas formas en que expresamos, finalmente, esa imprescindible presencia “contactual” de la corporalidad ajena. El tacto introduce así una

exposición recíproca entre cercanía y riesgo, cuidado y posible transgresión. La distancia auténtica no aparece como negación del contacto, sino como su modulación ética y social: solo quien puede ser tocado puede también ser dejado intacto. El “dejar intacto” es también una forma del tacto.

Tacto e Intersubjetividad Corporal

Pero ya lo sabemos, algo sucedió. De pronto el mundo suspendió temporalmente el tacto. La pandemia obligaba a la distancia, los rostros se escondían tras blancas e impolutas mascarillas, la mano que saludaba se escondía pudorosa, las familias se confinaban y toda reunión de cuerpos resultaba “impura”. Toda proxémica debía ser rigurosamente regulada. Los hijos lejos de sus padres ancianos, los abuelos distantes de sus nietos, los amigos de sus amigos, los profesores de sus alumnos. Calles sin rumor, bares sin risas, teatros sin aplausos, estadios sin gritos, fueron el espectáculo inédito de una ausencia y una catástrofe. Fue el derrumbe de los cuerpos en su inmediatez corporal. De pronto el mundo se tornó casi exclusivamente óptico y distal. Pero no de esa óptica-háptica —táctil— que regula el encuentro cotidiano con los otros, sino de esa otra óptica sin háptica —intangible— que regula los “contactos” puramente tecnológicos: intersubjetividad tecnomediada. Fue la pantalla del ordenador o el smartphone el triste sucedáneo de una ausencia. Pero como toda ausencia fue también el reverso de una presencia: presencia por ausencia. La pandemia, como toda situación límite, nos ha arrojado repentinamente ante una posibilidad olvidada: la posibilidad insustituible de “ser-para-otro” en su inmediatez corporal. El más modesto de los sentidos —aquel incapaz de las más altas expresiones del arte y la cultura, como la vista y el oído— nos evoca el valor irremplazable del otro. La suspensión del tacto, el sentido olvidado, es la huella de una ausencia, la posibilidad de un recuerdo y el derrumbe de una ilusión: la ilusión de la sustitución del otro en su inmediatez corporal. La reducción del otro a una pura una óptica sin háptica significa —si Husserl tiene razón— el derrumbe del cuerpo *en tanto* cuerpo.

El cuerpo como tal solamente se manifiesta en una visión háptica, esencialmente posibilitada y orientada por el cuerpo palpable. Una pura ocularidad, reducida al dispositivo o elartilugio —*al gadget*— en realidad constituye la desaparición del otro en una visualidad incorpórea o, peor aún, en una pura “cosa cuerpo” (*Körper*) y no en un cuerpo vivo (*Leib*). Husserl es enfático: “El cuerpo (*Leib*) sólo puede constituirse primigeniamente (*ursprünglich*) como tactualidad” (Husserl, 2005, p. 150). El dispositivo convierte, en cierto sentido, al cuerpo en *cuerpo-cosa*. Mediado por una imagen que ya no dice referencia a ninguna tactilidad corporal; el cuerpo ha desaparecido en una visualidad sin referencia táctil y, por lo mismo, se ha convertido en un simple objeto. Si la pandemia ha tenido una virtud ha sido precisamente la de ponernos en situación —extrema, por cierto, pero por lo mismo convocante— de un otro nunca delegable y sustituible en su inmediatez corporal y personal. Con la pandemia ha campeado, sin duda, lo ominoso y lo siniestro, lo inhóspito y deshabitado (*unheimlich*), pero por ello mismo hemos quedado remitidos también a una peculiar posibilidad: la posibilidad irremisible de ser-unos-con-otros en el concierto táctil de los cuerpos.

Referencias Bibliográficas

- Aristóteles. (1973). *Metaphysica* (W. Jaeger, Ed.). Oxford University Press.
- Aristóteles. (1979). *De anima* (W. D. Ross, Ed.). Oxford University Press.
- Aristóteles. (1983). *Sobre el alma* (V. García Yebra, Trad.). Gredos.
- Aristóteles. (1984). *Ethica Nicomachea* (I. Bywater, Ed.). Oxford University Press.
- Aristóteles. (1985). *Ética nicomáquea. Ética eudemia* (J. Pallí Bonet, Trad.). Gredos.
- Aristóteles. (1994). *Metafísica* (V. García Yebra, Trad.). Gredos.
- Chantraine, P. (2009). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: Histoire des mots* (rev. ed.). Klincksieck.
- Coromines, J., y Pascual, J. A. (1980–1991). *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico* (6 vols.). Gredos.
- Heidegger, M. (1993). *Sein und Zeit*. Max Niemeyer.
- Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo*. Editorial Universitaria.
- Husserl, E. (1952). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch* (Husserliana IV). Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (2005). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo* (J. Gaos & A. Ziri6n, Trads.). Fondo de Cultura Econ6mica.
- Jaspers, K. (1984). *La filosofa* (Trad. esp.). Fondo de Cultura Econ6mica.
- Jaspers, K. (1989). *Einführung in die Philosophie*. Piper.
- Kluge, F. (2012). *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache* (E. Seebold, Ed.; 25.^a ed.). Walter de Gruyter.