



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO

FACULTAD DE HUMANIDADES

“LA DESTRUCCIÓN DE LA ONTOLOGÍA CLÁSICA EN LA OBRA DE
HEIDEGGER Y MERLEAU-PONTY”

TESIS

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE

DOCTOR EN HUMANIDADES: FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

PRESENTA:

JUVENAL VARGAS MUÑOZ

ASESOR:

DR. ROBERTO ANDRÉS GONZÁLEZ HINOJOSA



MAYO DE 2018

Para:
Áyax, Clío, Adriana, Nadia, Ulises y Maximiliano.
Juvenal y Josefina, y por supuesto, a mis siete
hermanos.

Agradezco al Dr. Roberto Andrés González, al Mtro. Francisco Macías y al Mtro. Fidel Argenis su auxilio siempre decidido e irrestricto para la elaboración del presente trabajo.

ÍNDICE

¿QUÉ ES EL HOMBRE? EL ETERNO RETORNO DE LAS PREGUNTAS FUNDAMENTALES. A MANERA DE INTRODUCCIÓN. 6

CAPÍTULO I. MERLEAU-PONTY: LA VIDA ENTRE EL MECANICISMO Y EL VITALISMO. AUTÓMATAS Y ENERGÍAS. 16

§ 1 ESTRUCTURA Y COMPORTAMIENTO. 20

§ 2 EL MECANICISMO Y SUS AUTÓMATAS. LA PRESENCIA DE DESCARTES EN LA OBRA DE MERLEAU-PONTY 26

§ 3 EL VITALISMO. 51

§ 4 LAS IDEAS NO SE EXPRESAN CON EL ESTOMAGO LLENO DE HABAS. 52

§ 5 LA TERCERA VÍA Y EL QUINTO ELEMENTO. 63

§ 6 EL SENTIRSE O LA AMBIGÜEDAD ABSOLUTA. EJERCICIO FENOMENOLÓGICO SOBRE LA AMBIGÜEDAD PRIMIGENIA. 77

§ 7 EL BESTIARIO MERLEAU-PONTYANO. O DE LA VIDA ENTRE LOS AUTÓMATAS Y LAS MEDUSAS DE MAR. 83

CAPÍTULO II. DE “LAS COSAS MISMAS” A LO “A LA MANO”: INTERSTICIO EN EL QUE SE FUNDA LA NUEVA ONTOLOGÍA 94

§ 8 A LAS COSAS MISMAS 94

§ 9 ONTOLOGÍA CLÁSICA 107

§ 10 LA NUEVA ONTOLOGÍA. O EL GRAN TERROR DE KANT 129

§ 11 EL *DASEIN*. O EL INICIO DE LA NUEVA ONTOLOGÍA. 142

§ 12 EL SER DEL CUERPO. O DE LA DESUSTANCIALIZACIÓN DE LA PALABRA HOMBRE. 157

§ 13 EL NUEVO INTERROGAR POR EL HOMBRE: EL ADVENIMIENTO DEL *DASEIN*. 161

CAPÍTULO III. LA AMBIGÜEDAD: UNA DECLARACIÓN DE INTENCIONES. O DE LA ONTOLOGÍA DEL CUERPO. 168

§ 14 REVISIÓN DE NOCIONES “CLÁSICAS” EN LA OBRA DE MERLEAU-PONTY: OBSERVACIONES ONTOLÓGICAS SOBRE LA ENCARNACIÓN DEL PENSAMIENTO. 168

§ 15 ANÁLISIS FENOMENOLÓGICO DE LA PERCEPCIÓN MERLEAU-PONTYANA. 175

§ 16 EL INSTANTE: LA IMPOSIBILIDAD DE FIJAR LA PERCEPCIÓN COMO FUNDAMENTO APODÍCTICO DE LA CIENCIA, Y A LA VEZ COMO POSIBILIDAD DE DISTINCIÓN ENTRE LO SEMEJANTE Y LO DESEMEJANTE. 196

A MANERA DE CONCLUSIONES 214

§ 17 CARNE TRASCENDENTAL: CRÍTICA DE LA PURA NEGATIVIDAD Y DE LA PURA POSITIVIDAD DE LA CORPORALIDAD. 214

§ 18 ONDAS Y PARTÍCULAS: A PROPÓSITO DE LA AMBIGÜEDAD. 225

§ 19 LA PERCEPCIÓN COMO FUNDAMENTO: LA HEREJÍA METAFÍSICA. O DEL SANTO HORROR 232

§ 20 EL NUEVO *AXIS MUNDI* 236

§ 21 TEORÍA DEL CUERPO APASIONADO. O LA REBELDÍA DEL CUERPO. 244

§ 22 CODA. TRÁNSITO DE LA PUREZA FENOMENOLÓGICA A LA CRÍTICA POLÍTICA, A LA REVISIÓN DE LA PALABRA MÉDICA Y A LA LITERATURA COMO INSTRUMENTO POLÍTICO.	247
EPÍLOGO. LA REVERSIBILIDAD	253
BIBLIOGRAFÍA GENERAL UTILIZADA EN ESTE TRABAJO.	255
OBRAS DE MAURICE MERLEAU-PONTY.	258
OBRAS EN FRANCÉS CONSULTADAS Y CITADAS EN ESTE TRABAJO.	259
OBRAS EN INGLÉS CONSULTADAS Y CITADAS EN ESTE TRABAJO.	260

¿Qué es el hombre?
El eterno retorno de las preguntas fundamentales.
A manera de introducción.

La interrogante ¿Qué es el hombre? aparece como la cuarta de las llamadas por Kant “preguntas fundamentales”, respecto de esta pregunta fundamental, el filósofo de Königsberg expresa que es la más importante de todas las interrogaciones que la ciencia filosófica puede plantear, pregunta que a la vez subsume y abarca las otras tres disquisiciones presentadas por él también como fundamentales, por ello, la urgencia filosófica de encontrar una respuesta plena, total y satisfactoria a esta interrogación sobre el ser humano, pues se presume que de ser respondida, de facto se responderían las demás interrogantes. El mérito kantiano en esta última parte de la *Crítica de la razón pura* es actualizar la importancia capital del recomenzar la pregunta por lo que el hombre es, por el ser del hombre. Para llegar a plantear esta cuarta interrogante fundamental Kant tuvo que plantear tres preguntas antecedentes que desembocan en esta cuarta de manera necesaria: ¿qué puedo conocer?, ¿qué puedo hacer? y ¿qué me cabe esperar?, planteadas así, como interrogaciones que surgen y se agotarán en la primera persona del singular, preguntas que pueden ser reconocidas y recuperadas desde su dimensión existencial: *yo* qué puedo conocer, *yo* qué puedo hacer, *yo* qué puedo esperar; *ergo*, ¿qué soy yo?, para después trasladar la interrogación sobre *mi ser hombre* al ámbito categorial y preguntar por el ser del hombre en su generalidad. Bien podemos afirmar en más de un sentido que la *Crítica de la razón pura* es el recorrido profundo sobre las tres primeras cuestiones, para reconocer al final del recorrido que se debe preguntar por lo que hace al hombre ser lo que es. Si bien decíamos que el gran mérito kantiano es la actualización de la interrogación y la novísima forma de llegar a ella, también resulta necesario aceptar que esta pregunta ha acompañado al hombre desde siempre, desde que la razón estuvo lista para interrogar sobre la interioridad humana, reconociéndose a sí mismo como el gran enigma, como una irresolución que a la vez da sentido al propio peregrinaje del pensamiento. La pregunta por el

hombre resulta una pregunta que vocifera, que busca respuesta, que enmarca los anhelos de autocomprensión, que se posa en un pensamiento, ahora en otro completamente diferente, ahora en la filosofía, en la fe, en la ciencia, en el arte, en la trascendencia, en la animalidad... pero siempre con el mismo fiero a la vez que tierno afán: darnos un sentido y una finalidad, una comprensión y un cobijo; de hecho consideramos que las épocas históricas siempre irán en función de las definiciones que el ser humano efectúa para sí mismo.

La pregunta por el ser del hombre se ha iterado *ad infinitum*, con infinidad de tesis y gradientes, desde las que pretenden la trascendencia y el total desgajamiento del hombre del mundo natural y del reino animal, asemejándonos a la divinidad o depositando en el pensamiento una pureza única en el universo, hasta las naturalizaciones e instrumentalizaciones más radicales; así, la ciencia, la filosofía, el arte, pretenden desentrañar el ser del hombre, pues kantianamente han considerado que saber lo que el hombre es, responderá por agregación todas las demás interrogantes, abrirá ante la mirada expectante del investigador al mundo y sus secretos. Ya expresábamos líneas arriba que si bien la pregunta del hombre sobre su propio ser no es un descubrimiento kantiano, si es quizás la actualización más radical y sistemática del cuestionamiento en la filosofía moderna, Kant concluye la necesidad de reavivar el cuestionamiento antropológico luego de su titánico esfuerzo por dilucidar el conocimiento humano en sus posibles límites. Ahora, para nosotros, retomar el preguntar por el ser del hombre, después del esfuerzo que significa la *Crítica de la razón pura*, antes que síntoma de cansancio, de desesperación o fracaso del pensamiento en su pureza, es airear la tradición para que siga su ineluctable marcha, reconociendo y comprendiendo de antemano lo desventajoso de la empresa que implica preguntar por el ser del hombre que cada uno de nosotros somos. Es en la raíz de este cuestionamiento antropológico, en su sentido y finalidad que Hans Blumentberg sitúa la escisión de la ciencia en "campos científicos determinados" expresando que las llamadas ciencias naturales, la metafísica y las ciencias puras, tratando de alejarse lo más posible de esta interrogación terminan olvidándose de ella, se alejan ateridos y vuelcan todos sus

esfuerzos en el mundo natural comprendido como un hecho positivo. Así, los astros, los mares, las estrellas, las constelaciones, los soles, los batracios, los gases inertes, los insectos, todos ellos pasan por la mesa de trabajo del investigador con tal de no tener que encontrarse de frente con la disquisición sobre su propio ser, dejando a los moralistas esta responsabilidad, ello por reconocer de manera velada la dificultad de tal empresa, preguntar e investigar por la cantidad de anillos que tiene la cola de la rata y cuántos receptores de sensibilidad se encuentran en la misma, o por la ceguera de los topos, o por la cantidad de tinta que secreta el calamar, antes que por el ser del hombre, indagar y discurrir sobre los agujeros negros en el cosmos, o sobre el apareamiento de la mantis, como urgencias mayores a la difícil consecución de nuestro estatuto ontológico, todo ello por la dificultad y la hipotética imposibilidad de éxito en tamaña empresa. Cuenta la historia que Tales de Mileto ante cuestionamiento expreso sobre sus investigaciones cósmicas y el abandono de la pregunta ontológica sobre el ser del hombre, respondió que la dejó completamente de lado por ser la más difícil de todas las interrogaciones,¹ más adelante, Pascal expresó que la pregunta por el ser

¹ Muchos son los casos en los que los científicos más notables de la historia se ven reducidos al fracaso al tratar de explicar su concepción de ser humano, ya sea por su complejidad o por su simpleza, el ejemplo quizás más notorio es el de Platón; Diógenes Laercio relata en su *Vida y obras de los filósofos más ilustres*, así como Calímaco en uno de sus sentenciosos *Epigramas* como en una exposición en el ágora, el autor de los *Diálogos* desespera en cuanto que sus oyentes no alcanzan a comprender lo que Platón propone como definición del ser humano, por tal desesperación recurre a la metáfora y expone que el ser humano es “como un gallo, pero sin plumas y con las uñas planas” al día siguiente Diógenes de Sínope quien el día anterior se contaba entre los escuchas de la desafortunada metáfora de Platón, se presenta nuevamente a escuchar al fundador de La Academia y a media exposición del genio ateniense arroja un pollo que él mismo había desplumado y le dice a Platón: “he aquí a tu hombre”. Y en el otro extremo, encontramos a los pensadores que con mayor fortuna definieron al ser humano basándose en lo que hasta ese momento se presentaba como su “diferencia específica” respecto a los demás seres vivos, tal es el caso de Aristóteles, quien en el famoso problema XXX refiere como inútiles a los ciudadanos que se ocupan de su vida privada y se olvidan de sus deberes ciudadanos, es decir, que en perjuicio de la ciudad no cumplen con sus obligaciones políticas, Aristóteles dice de los hombres que no participan en política que son como “libres arrojadas en medio de perros” más adelante, en *La Política* matiza y define al hombre a través de dicha diferencia específica y lo presenta al mundo ya como *zoon politikón*, definición que dominará el pensamiento filosófico a lo largo de casi dos milenios, la cual con el paso del tiempo se ha visto erosionada por otras imágenes parciales sobre el ser del hombre. Así, Heidegger expresará que estas imágenes o diferencias específicas, lo único que lograron a lo largo del tiempo en su afán de definición, es otorgar al hombre imágenes parciales y por parciales belicosas entre sí de lo que el hombre puede ser.

del hombre le resultaba un paliativo, un consuelo ante la ignorancia en la que las demás ciencias lo sumergían. Las ciencias positivas abandonaron este cuestionamiento durante mucho tiempo, dándolo por sentado, o aceptando acríticamente las definiciones cargadas de autoridad heredadas por la tradición: *zoon politikón, animale rationale, creatura, símil de la divinidad, animal cordado, animal bípedo, persona*, entre muchas otras que al final lograron afianzar reflexiones y generalizaciones que permitieron al hombre pensarse dentro de determinados márgenes ontológicos, epistemológicos y antropológicos.

Expresábamos el olvido sistemático que por grandes momentos de la historia ha envuelto la interrogación por el hombre, de la misma manera, resulta necesario reconocer el fervoroso optimismo que también por momentos muestra la hipotética cercanía de su plena resolución. Lo que es un hecho es que la eterna indagación sobre nuestro propio ser todavía nos pone en la encrucijada de tiempo en tiempo y de lugar en lugar parafraseando a Hegel y a Eduardo Nicol.

Por lo general, cuando la filosofía, la ciencia, el arte, logran una nueva concepción del ser humano, esta concepción se traslapa y permea sobre las otras esferas de la vida, al parecer no hay resquicio de la vida que quede indemne ante estas concepciones que se renuevan de continuo, que no se vea afectado por esta visión sobre el ser y el hacer del hombre, por ello, cuando Kant en la *Crítica de la razón pura* expone la necesidad de regresar al centro de la discusión filosófica y científica la pregunta por el ser del hombre, este reconocimiento implica de facto repensar la ontología, la epistemología y la antropología, bajo nuevos conceptos, con nuevos parámetros de explicación y comprensión y por supuesto, con nuevos andamiajes y herramientas teóricas, lo cual también de manera necesaria derivará en nuevas formas de entendernos, de ahí que no es gratuito que la antropología filosófica desarrollada de manera prolija en los últimos años del siglo XIX y todo el siglo XX tenga por lo general como inicio de su reflexión la cuarta pregunta fundamental de Kant como reconocimiento de necesidad, más aún, como reconocimiento de urgencia en el preguntar nuevamente por el estatuto ontológico del ser humano. Es desde esta llana encrucijada teórica e histórica fincada en la

obra de Kant que justificamos nuevamente la reapropiación de la pregunta por el ser del hombre en nuestra época y en nuestro ejercicio filosófico, el filósofo de Königsberg intuyó que si la ciencia en general pretende seguir avanzando sin ser errabunda, deberá hilvanar de nuevo la interrogación antropológica, enfatizando que el escamoteo de la misma no significa de ninguna manera su resolución, más aún, dicho escamoteo deja al hombre ciego y sordo, sin “un lugar en el cosmos” como dirá Scheler en pleno siglo XX siguiendo a pie juntillas a Kant: imposible continuar sin preguntar por lo que somos, por nuestro ser, por nuestra mismidad, en cuanto que las respuestas antecedentes al parecer ya poco dicen de nuestro ser y hacer. La solicitud kantiana respecto al ser del hombre es la misma que motiva la *Crítica de la razón pura*: revisar sin miramientos ni concesiones el pensamiento metafísico, ontológico y antropológico existente hasta ese momento, no dar por sentado nada y tampoco desestimar nada. La filosofía posterior a Kant imbuida de este espíritu crítico replanteará nuevamente el conocimiento filosófico en su totalidad, teniendo como eje de centro la pregunta antropológica. Desde esta consideración que coloca en el centro de la re-fundación de la ontología al pensamiento de Kant es que surge nuestro trabajo, el cual tiene como objetivo general efectuar un seguimiento de lo que la filosofía del siglo XX nombró como la revisión de la ontología clásica, revisión fincada en la obra de Martin Heidegger y de Maurice Merleau-Ponty, teniendo a su vez como objetivos particulares o específicos la presentación del problema de la corporalidad humana y de “la carne” como los elementos constitutivos de esta nueva comprensión del ser del hombre en la obra de estos dos filósofos, considerados por nosotros como revisores de la ontología desarrollada hasta su momento, la cual es presentada por Heidegger como “clásica”.

Traer la cuarta pregunta fundamental de Kant a la introducción de nuestro trabajo titulado “La destrucción de la ontología clásica en la obra de Heidegger y Merleau-Ponty” no es una digresión, ni un hecho aislado, ni mucho menos un capricho personal, antes bien es seguir la motivación original del propio Heidegger y que Merleau-Ponty también hace suya en más de un sentido, en cuanto que el

autor de *Ser y tiempo* propone en *Kant y el problema de la metafísica* que la revisión radical de la ontología se realizará efectivamente retomando la cuarta de las preguntas fundamentales de Kant, para Heidegger es la obra de Kant la vía de acceso necesaria para la refundación de la ontología, en cuanto que como ejercicio filosófico radical en su momento permitió la posibilidad de recomenzar el camino que interroga por el ser del hombre.

Eusebi Colomer nos explica, en su monumental seguimiento del pensamiento alemán desde Kant hasta Heidegger, cómo la pregunta kantiana por el ser hombre se convierte en más de un sentido en el hilo conductor de todo el idealismo alemán hasta la filosofía de la existencia de Heidegger, para Colomer es efectivamente esta pregunta por el hombre lo que motiva por ejemplo, la presentación de la cuádruple raíz del principio de razón suficiente de Schopenhauer -presentada didácticamente de idéntica manera como se postulan las cuatro preguntas kantianas-, también la presentación del *Dasein* hegeliano como la más profunda imbricación del ser y la nada, dando como resultado al ser humano, y por supuesto, la comprensión del hombre de Marx como el situado ejecutante de la historia; de hecho Colomer propone que el más radical de los regresos a la pregunta por el hombre está representada por Heidegger tanto en su urgencia como en su radicalidad, y es a su vez tal urgencia y tal radicalidad lo que se presenta como la destrucción de la ontología clásica desde la aparición de *Ser y tiempo*, en cuanto que la pregunta por el ser del hombre entintará gran parte de la filosofía efectuada a lo largo del siglo XX.

El título de nuestro trabajo a primer golpe de vista puede parecer que raya en la petulancia, pero resulta del apego más radical por nuestra parte a la demanda con la que surge *Ser y tiempo* de Heidegger y posteriormente la *Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty. Desde el parágrafo II de *Ser y tiempo*, al realizar la exposición de los motivos de la obra, su sentido y finalidad, Heidegger afirma que su obra será efectivamente la destrucción de la ontología anterior, por él denominada como clásica, para lograr así, posterior a la destrucción, un nuevo interrogar por el ser del hombre; mientras que Merleau-Ponty expresa que la

motivación de la *Fenomenología de la percepción* es reconsiderar la corporalidad humana al margen de los históricos dualismos, dando paso así a una nueva comprensión del ser del hombre fincada en su corporalidad. En este aspecto reticente respecto la aceptación de la ontología anterior a ellos, es que se emparejan los esfuerzos filosóficos de ambos pensadores, en este rechazo se fundamenta su actividad y es en esta misma dirección que surge nuestra investigación, en seguir el decurso de este intento de “destrucción”, de duda, de rechazo de una forma histórica de interrogación por el hombre, a la vez que testimoniar y revisar el florecimiento de otra: de la ontología basada en la corporalidad, en la carnalidad y en la facticidad. Las grandes revoluciones filosóficas son eso, una duda, una crítica, un rechazo, asumir la tradición en forma de absorción para efectuar un nuevo periplo filosófico. Evidenciar cómo esos históricos conceptos del *zoon politikón*, del *animale rationale*, de la persona, de la creatura, de la similitud con la divinidad se transubstancian ahora en *Dasein*, en corporalidad, en carnalidad, conceptos todos ellos propios de las filosofías de la existencia de Martin Heidegger y Maurice Merleau-Ponty, marcando así el decurso de gran parte del pensamiento filosófico del siglo XX y hasta nuestros días.

Es en este marco de las filosofías de la existencia de Heidegger y Merleau-Ponty que se despliega nuestra investigación, en el capítulo I presentamos un análisis crítico sobre las premisas ontológicas y epistemológicas provenientes de las ciencias de hechos -la fisiología y psicología de finales del siglo XIX y primer tercio del XX mayoritariamente-, así como la recuperación que hace Merleau-Ponty de la fenomenología husserliana en su dimensión metodológica, de la filosofía heideggeriana y de la *gestalttheorie* como andamiaje teórico para la nueva ontología fincada en la corporalidad del ser humano. El capítulo II está dedicado al análisis de los aspectos de la obra de Heidegger que a nosotros nos parecen esenciales para el desarrollo de esta nueva ontología, es así que se retoma el análisis de Kant hecho por Heidegger en *Kant y el problema de la metafísica*, la radical propuesta de destrucción de la ontología presentada en *Ser y tiempo* y la propuesta de una nueva comprensión del ser del hombre a través del análisis de la facticidad en las obras

señaladas y en *Ontología, hermenéutica de la facticidad*, reconociendo que el concepto de “remisión” nos servirá como el vínculo entre las obras de ambos pensadores. A lo largo del capítulo III presentamos nuestra propuesta sobre esta nueva ontología a través de ejemplos de reversibilidad, quiasma, ambigüedad, situacionalidad y facticidad, es en este capítulo que al desagregar tales ejemplos son presentados paulatinamente como las conclusiones filosóficas a las que nos fue posible arribar después de nuestra investigación.

Estado de la cuestión. Resulta innegable la influencia del pensamiento de Martin Heidegger en el decurso de la filosofía desde la aparición de *Ser y tiempo* en 1927, es su propuesta filosófica del análisis existencial, de la recuperación de la facticidad, de la revisión de la ontología clásica entre muchos otros elementos filosóficos, los que marcaron en gran medida el destino de la filosofía en los últimos noventa años. También resulta justo resaltar que es gracias a los aportes heideggerianos a la filosofía que ésta se reconfigura de forma profunda en el último siglo, incomprendible resultaría hablar de las filosofías de la existencia, del existencialismo, de la hermenéutica contemporánea y de los modernos estudios filológicos sin considerar a Heidegger en la base de los mismos. Jean Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, y Albert Camus declaran en reiteradas ocasiones su aprecio por el pensamiento heideggeriano, a la vez que reconocen la profunda influencia del mismo en su pensamiento, llegando a declarar que sin la lectura de *Ser y tiempo*, tal vez su obra no hubiera podido desarrollarse de la manera en que lo logró. De idéntica manera los representantes más destacados de la hermenéutica contemporánea (Hans George Gadamer, Paul Ricoeur, Jürgen Habermas) reconocen iterativamente a lo largo de su prolífica obra que el desarrollo de la misma se debe en gran medida a los hallazgos de Heidegger al respecto, no sólo en *Ser y tiempo*, también en *Ontología: Hermenéutica de la facticidad*, en *Qué es pensar*, y sobre todo en los *Seminarios de Zollikón*. Pero si bien estas dos vertientes de la filosofía del siglo XX resultan ya de suyo justificaciones plenas de la importancia de la obra del filósofo alemán, también los filólogos más importantes del siglo XX

reconocen que fue la forma de hacer filología de Heidegger es la que brindó las bases y las nuevas herramientas teóricas para el despliegue de la filología filosófica del siglo pasado, entre los filólogos de filia heideggeriana más representativos encontramos al rumano Karl Kérényi, al italiano Giorgio Colli y a los pertenecientes a la escuela española, entre ellos a Carlos García Gual y a Emilio Lledó. Así pues, de esta manera gruesa y en forma de listado, es que pretendemos en este punto de nuestro trabajo mostrar la potencia de la influencia heideggeriana en el campo de la filosofía contemporánea en lo que a nombres y líneas de reflexión conlleva. Pero quizás el punto más contundente de tal espectro de influencia se destaque en lo que respecta a su propuesta de “destrucción de la ontología clásica” -motivación central de nuestro trabajo de investigación-.

Es esta urgencia de renovación filosófica la que para nosotros marca de manera más rotunda y profunda todo el ejercicio filosófico del último siglo, pues es este influjo el que modifica la filosofía hasta sus raíces más profundas, en cuanto que es la crítica a los dualismos tradicionales la que hace que después de Heidegger se renuncia a la edificación de los grandes sistemas de pensamiento que durante más de dos milenios la filosofía acostumbraba ejecutar para el despliegue y mostración de las ideas filosóficas. Después de Heidegger la filosofía al parecer renuncia a ese proceder arquitectónico y a la consecución de la idea de verdad como idea omniabarcante y omniexplicativa de la realidad. Esta apuesta por la existencia, por su facticidad, por las cosas en el mundo que saturan la existencia y la nueva comprensión del hombre, son los aspectos en los que la filosofía se ha consagrado de forma casi unánime. Si bien el pensamiento crítico propuesto por la Escuela de Frankfurt también desde el primer tercio del siglo XX y la fenomenología husserliana han procedido en paralelo a las tres vetas abiertas por Heidegger y que también han resultado en las raíces que sostiene a la filosofía contemporánea, hemos de afirmar que estas cinco consideraciones: la filosofía de la existencia, la hermenéutica, la filología moderna, el pensamiento crítico y la fenomenología de cuño husserliano son las referencias indispensables y casi

inexcusables para la comprensión filosófica actual y, por ende, del hombre contemporáneo.

En lo que respecta a Merleau-Ponty, si bien decíamos que puede ser entendido en más de un sentido como un filósofo que retoma y extiende el pensamiento heideggeriano en lo que respecta a la destrucción de la ontología clásica, también resulta pertinente reconocer que la originalidad y potencia de su obra lo convierten en un referente necesario de la filosofía que en la actualidad se desarrolla en el mundo occidental. Uno de los tópicos más importantes de la filosofía francesa en los últimos cincuenta años ha sido lo referente a la corporalidad y carnalidad humana, la llamada “filosofía de la carne” que ha determinado y en más de un sentido identificado a la filosofía francesa se debe en mayor medida a la obra de Maurice Merleau-Ponty. Desde el surgimiento de *La estructura del comportamiento* y de *la Fenomenología de la percepción*, pasando por *Signos*, *Las aventuras de la dialéctica*, hasta *Lo visible y lo invisible* es como la filosofía francesa de corte fenomenológico y existencial encuentra los cimientos de su posterior desarrollo. Así es como en la actualidad pensadores como Claude Lefort, Renáud Barbarás, Michaela Marzano, Pascal Dupont, el mismo autor cristiano Michel Henry, y Marin Yvres se encuentran efectuando su trabajo filosófico basado en la obra de Merleau-Ponty, en México investigadores como Felipe Boburg en la década de los años noventa del siglo pasado y Teodoro Ramírez actualmente siguen la huella del filosofar merleau-pontyano.

Capítulo I.
Merleau-Ponty:
La vida entre el mecanicismo y el vitalismo.
Autómatas y energías.

A manera de justificación del proceder:

Consideramos pertinente expresar al inicio de este primer apartado la forma o enclave que guiará la investigación, hemos de decir que entendemos a la filosofía como esa actividad humana que intenta no sólo explicar determinados fenómenos o aspectos de la realidad, también pretende hacerlo, en la medida de lo posible, bajo formas de expresión que de suyo ya implican la forma de estar en el mundo de su autor, Merleau-Ponty es, en este sentido, un claro ejemplo de entrecruces expresivos, de «encabalgamientos», usando un término utilizado por Teodoro Ramírez en repetidas ocasiones para referirse a la obra merleau-pontyana, estos encabalgamientos teóricos no son gratuitos en este original pensador francés; de hecho, es una de sus motivaciones fundamentales, renunciar a los dualismos sin decantarse por alguno de los polos, y acudir, igual a las ciencias que a las artes para recuperar, o para tratar de encontrar argumentos nuevos que sustenten las ideas; apostar por el crecimiento orgánico del pensamiento antes que negación tajante de alguna de sus parcelas, así entendemos nosotros este cabalgar *entre y a través* de ciencias y épocas. Por ello es que en su obra las referencias a las ciencias naturales e incluso a las matemáticas están muy presentes, pero también algunos elementos extraídos de la literatura, -su admiración por Marcel Proust es más que manifiesta-, el husserliano método fenomenológico, las extensiones fenomenológicas y su viraje a la filosofía de la existencia de Heidegger, también la pintura y las reflexiones motivadas por las obras de Paul Cézanne, Juan Gris, George Braque, Pablo Picasso y una infinidad de pensadores y creadores que al final encuentran un espacio común en su reflexión para comprender mejor el mundo de la vida.

Hemos de confesar también, que desde nuestra perspectiva, consideramos que los mejores trabajos sobre la obra de Merleau-Ponty no son aquellos que tratan

de hacer de su pensamiento una «foto-fija», de petrificar los conceptos que de suyo, por su naturaleza originaria, son dinámicos, vitales, estructurales, y hasta sensuales. Tampoco las monografías eruditas en las que el entramado técnico-conceptual pierde de vista la vitalidad, la potencia de esa concepción de la vida y su fervorosa y pasional expresión que pide por momentos que los colores se huelan, que el amarillo del limón «huela a limón» y que el sonido de la música «entre también por los ojos».

Cézanne decía que se debe poder pintar el olor de los árboles. En el mismo sentido Sartre escribe, en *El ser y la nada*, que “cada cualidad es reveladora del ser del objeto”. Es la acidez del limón lo que es amarillo, es el amarillo del limón lo que es ácido; uno come el color de una torta, y el gusto de dicha torta es lo que devela su forma y su color, en lo que llamaríamos la intuición alimentaria..., la fluidez, la tibieza, el color azulado, la movilidad ondulada del agua de una piscina son ofrecidas de golpe una a través de las otras.²

Consideramos personalmente que las reflexiones más rotundas sobre la obra de Merleau-Ponty son aquellas que muy a la manera merleau-pontyana, se arriesgan a extender el pensamiento incluso más allá de los hipotéticos linderos de las ciencias que a su vez, y en su tiempo, Merleau-Ponty exploró. Por ello, y como estudioso de su trabajo, es sumamente gratificante encontrar cómo la reflexión merleau-pontyana –al igual que los grandes sistemas de pensamiento-, ha provocado que las ciencias y las artes más disímolas exploren dimensiones del saber y el hacer con los instrumentales teóricos y metodológicos suministrados por este pensador, exploraciones que van desde las ciencias biológicas hasta la religión. Permítasenos mencionar en particular un trabajo relativamente contemporáneo que considero una verdadera innovación en las ciencias cognitivas, filosóficas, e incluso fisiológicas, me refiero a la investigación de Francisco Varela, Evan Thompson y Eleanor Rosch titulada *De cuerpo presente*, en el que los elementos sustantivos de investigación son las ciencias cognitivas por un lado y la tradición budista por el otro, vistas a través del prisma merleau-pontyano. Uno de los aspectos a rescatar de dicha obra es la osadía de conjuntar la tradición budista y el

² Maurice Merleau-Ponty, *El mundo de la percepción*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2008, página 30.

trabajo del fenomenólogo francés. Ello nos ha motivado a intentar trazar otro «encabalgamiento» que de entrada no resulta tan osado como el arriba señalado, pero que considero, después de analizar la obra de nuestro autor en cuestión, al final del día, se reconoce que son elementos constitutivos y significativos de su obra y que pretendemos con él traerlos a este enclave para expresar aquello que nos fue posible avizorar a través de su obra. Por ello, reconocer que el método fenomenológico de Husserl, el acercamiento al mundo de «lo a la mano» de Heidegger, la filosofía existencial propia de la época compartida en especial con Sartre y Camus, -con todo y sus preocupaciones políticas e ideológicas-, la literatura entallada a la conciencia social, y la antropología filosófica, - pretendemos sea esta última el crisol de los elementos aquí manifiestos-, son, todos ellos a su vez, los constitutivos fundamentales de nuestra reflexión. En este momento resulta necesario expresar la siguiente consideración a manera de preámbulo metodológico: a lo largo de nuestro trabajo y por instantes nuestra reflexión nos llevará al ámbito de la antropología filosófica a través de aspectos literarios, pero, al final de cuentas, esa es nuestra filia intelectual, misma que intentamos expresar y hacer patente, también, a través de la potente obra de Maurice Merleau-Ponty.

Así pues, este capítulo gira en torno a una de las partes de la obra de Merleau-Ponty quizás más descuidada por la crítica filosófica posterior a él, nos referimos a su ópera prima, a *La estructura del comportamiento*, la cual si bien es publicada casi al mismo tiempo que la *Fenomenología de la percepción*, el periodo de gestación entre una y otra fue el tiempo suficiente para que su autor se liara de manera decidida y militante con la fenomenología husserliana y la filosofía de la existencia de Heidegger, esta última, la mayor filia filosófica de Merleau-Ponty, es a su vez este breve lapso temporal que va de *La estructura del comportamiento* a la *Fenomenología de la percepción* lo que explica el diferencial metodológico, teórico y explicativo entre una obra y otra. El mismo Merleau-Ponty reconoce en más de una ocasión que es el hallazgo del método fenomenológico y el encuentro con *Ser y tiempo* lo que le permiten potenciar su pensamiento de *La Estructura del*

comportamiento a lo expuesto en la *Fenomenología de la percepción*. También debemos reconocer que la crítica ha privilegiado el estudio de la *Fenomenología de la percepción* y toda la obra posterior, tal vez por la potencia del desarrollo metodológico y los resultados ahí cosechados, pero hemos de destacar que es *La estructura del comportamiento* el basamento, la crítica de la cual partirá la posterior propuesta del filósofo francés. Es esta obra la que presenta el momento de crítica por parte de Merleau-Ponty y que en la actualidad se encuentra en un relativo olvido, baste decir que la última edición de esta obra en castellano data de 1973, mientras que la *Fenomenología de la percepción* y las obras posteriores se siguen reeditando cada vez más. Desde nuestra consideración, es esta fortísima crítica al mecanicismo cartesiano, a la fisiología derivada de tal mecanicismo y sus amplificaciones fisiológicas con Iván Pávlov, llegando hasta la misma farmacología contemporánea, uno de los aspectos nodales de su posterior propuesta científica, y por el otro lado, el rotundo análisis de la psicología de laboratorio desarrollada en la primera mitad del siglo XX y la recuperación de la *gestalttheorie* con sus conceptos tales como «comportamiento», «estructura» y «función», lo que sienta las bases de su pensamiento, que después se manifestará de manera portentosa desde la *Fenomenología de la percepción* hasta *Lo visible y lo invisible*.

Bien sabido es que los grandes filósofos inician su reflexión con una toma de distancia y análisis crítico de la tradición, tal toma de distancia crítica tiene la finalidad de retomar, efectivamente, la tradición misma, pero desde ciertas consideraciones propias, y, a su vez, en el mismo movimiento se somete a crítica a toda la tradición, obteniendo en este momento de crítica el diferencial y la distancia necesarios que permitan la clara identificación de su pensamiento respecto a la tradición; es decir, a través de la crítica y la posterior propuesta es como se inserta un filósofo de manera nítida en la historia del pensamiento. En el caso de Merleau-Ponty es claro que su propuesta filosófica se cifra desde la *Fenomenología de la percepción*, pero es, al mismo tiempo, *La estructura del comportamiento* ese diferencial vigoroso que le permite la toma de distancia de su pensamiento respecto de la tradición y si bien, la propuesta filosófica original

requiere cántaros de talento como lo manifestaba Husserl, también la crítica rotunda y potente es la que da el cariz, el vigor y la claridad del ejercicio filosófico original. Así es como entendemos y proponemos el análisis de *La estructura del comportamiento*, como el génesis de una de las grandes críticas contemporáneas a dos aspectos de la ciencia, a saber, la crítica sobre el mecanicismo y sus respectivos sucedáneos, y la crítica a la psicología experimental y de laboratorio desarrollada en gran parte del siglo pasado.

§ 1

Estructura y comportamiento.

El cuerpo y el alma son una sola y misma cosa.
Baruch Spinoza.

Hasta aquí hemos expresado nuestro interés sobre la primera obra de Merleau-Ponty, por ello resulta menester plantear en este punto de nuestro trabajo qué entiende Merleau-Ponty por estructura y qué por comportamiento, pues son los dos términos sobre los que girará el despliegue completo de *La estructura del comportamiento*. Más aún, tratar de comprender por qué se decantó por un término difuso como «comportamiento» y no optó por el tan aceptado y extendido término “conducta”, el cual era el término mayormente utilizado tanto por la fisiología como por la psicología en la época en la que aparece el libro de Merleau-Ponty para referirse a las manifestaciones anímicas del hombre en el mundo. La explicación paradójicamente se da de forma clara en un texto posterior titulado *El primado de la percepción*. En esta obra nuestro autor afirma que se decantó por hablar de «comportamiento» y no por «conducta» apelando a esa especie de neutralidad del término en un sentido psicológico y en su profunda carga existencial. Pues, ateniéndonos a la definición clásica de conducta, la cual proviene de la psicología experimental y de laboratorio, es comprendida como la manifestación visible de la *psiqué*, y para la fisiología, manifestación responsiva de las condiciones fisiológicas del ser humano respecto a estímulos determinados. En cambio, el término «comportamiento» no remite a una *psiqué*, o a una fisiología, es

más bien la forma en la que el ser humano –entendido como totalidad- actúa en el mundo, la forma en la que se afirma en el mundo, pero no como “manifestación” sino como horizontalidad relacional. El “comportarse” implica de suyo el reconocimiento de esta relacionalidad en el mundo, y deja de lado esa noción reactiva de «conducta» como una mera manifestación de una interioridad que reacciona, que es reactiva respecto a las demandas provenientes de una exterioridad supuesta. Esta distinción entre conducta y comportamiento presente desde *La estructura del comportamiento* parece una futilidad, pero en realidad es a la inversa, es una de las fundamentaciones epistemológicas, ontológicas, y antropológicas, más importantes y revolucionarias realizadas por Merleau-Ponty para justificar el proceder de toda su obra posterior. Apostar por el comportamiento implica de suyo reconocer la renuncia a la diferencia ontológica hegeliana, y posteriormente sartreana, de pensar al hombre y a las cosas bajo la dualidad del *en-si* y del *para-si*. Si Merleau-Ponty hubiera optado por fincar su pensamiento en la noción de conducta, aún seguiría en este esquema hegeliano-sartreano, pero al optar por el comportamiento, resulta una implicación en la que el *en-si* es imposible y el *para-si* es rechazado. Respecto a este punto, el prefacio que realiza Alphonse de Waelhens a *La estructura del comportamiento* resulta esclarecedor, precisamente por expresar de forma nítida esta renuncia a pensar al hombre y las cosas bajo los esquemas del *en-sí* y del *para-sí*, para decantarse y afirmarse por las consideraciones heideggerianas del *ser-en-el-mundo*.

Las dificultades que acabamos de exponer a propósito de Heidegger y Sartre son las mismas de las que ha nacido la reflexión de Merleau-Ponty. Todo su esfuerzo tiende a la elaboración de una doctrina de la conciencia comprometida. Por primera vez se afirma una filosofía existencial donde el modo de ser último del *Para-sí* no se muestra ser, a despecho de las intenciones y de las descripciones contrarias, el de una conciencia que sólo sea testigo.³

Fincar el ejercicio filosófico en el comportamiento es reconocer que esas nociones que apelan y justifican la existencia de una interioridad desligada de la exterioridad, e incluso de la dimensión de corporalidad, a Merleau-Ponty no le

³ Alphonse de Waelhens, “Una filosofía de la ambigüedad”, en Maurice Merleau-Ponty, *La estructura del comportamiento*, Librería Hachette, Buenos Aires, 1969, pág., 14.

sirven para el trabajo que pretende realizar; a saber, volver ambiguos el interior y el exterior. De fundamentar todo el trabajo en la noción de conducta, esto le imposibilitaría para sus posteriores desarrollos de co-implicación hombre-mundo, conciencia corporal o cuerpo consciente, desde su origen resultarían ficticias estas reversibilidades, estos «envaginamientos» o estas «relaciones quiasmáticas», puesto que desde el origen se seguirían fundando en la dualidad. Por ello, y de forma maravillosa, Alphonse de Waelhens dirá que es más fácil emparentar el trabajo de *La estructura del comportamiento* con el *ser-en-el-mundo*, que con el *ser-en-sí*. De hecho es justo esta premisa la que da inicio al magnífico prólogo de De Waelhens:

Las doctrinas contemporáneas repiten de buen grado que el hombre se define (en tanto que la idea de definición le sea aplicable) por el ser-en-el-mundo. Pero esta tesis requiere con toda evidencia que se conciba la existencia misma del hombre fuera de la alternativa del para-sí y del en-sí. Si es cosa o conciencia pura el hombre deja de ser en el mundo. Porque la cosa coexiste con otras cosas; no las trasciende, pues no tiene horizonte. Ahora bien, el mundo no es en las cosas, sino en el horizonte de las cosas. E inversamente, la conciencia pura no es más que una mirada que despliega todo ante sí, sin implicaciones, obstáculos o ambigüedades. [...] debe decirse que los autores más resueltos a igualar la existencia y el ser-en-el-mundo, lo más frecuentemente han descuidado o esquivado describirnos ese mixto que es la conciencia humana.⁴

Si la concepción de comportamiento se arraiga en el *ser-en-el-mundo* heideggeriano, y a la vez se entiende como toma de distancia con el *ser-en-sí* hegeliano, entonces, resulta menester reconocer que la noción de «estructura» también implica una toma de distancia crítica respecto a la noción kantiana de conciencia constituyente de la realidad, y de las cosas como aquellas entidades dispuestas a ser constituidas por la conciencia. La noción de estructura hunde sus raíces en dos nociones epistemológicas que tienen como cometido fundamental reconsiderar el conocimiento humano, presentándolo como una red relacional que no es constituida únicamente por la conciencia, sino que la conciencia misma es parte de esta red relacional. Estas nociones de las que procede la «estructura» merleau-pontyana son, por un lado, la noción de «remisión» heideggeriana y la

⁴ Alphonse de Waelhens, “Una filosofía de la ambigüedad”, en Maurice Merleau-Ponty, *La estructura del comportamiento*, Librería Hachette, Buenos Aires, 1969, pág., 7.

noción de «forma estructurada» proveniente de la psicología de la forma o *gestalttheorie*. Por ello es que consideramos que la noción de estructura pretende desligarse y trascender la dualidad conciencia constituyente-cosa cognoscible que ha imperado desde siempre en el pensamiento y que se ha agudizado en la modernidad gracias al gigantismo que ha sufrido el *yo*. Estructura como apuesta por una totalidad significativa y significativa propuesta para una relacionalidad absoluta, o una remisión absolutamente necesaria de manera ontológica, e incluso de forma epistemológica. Esto es reconocer que el mundo no está partido en ninguno de sus puntos o momentos, no hay cosas, o seres, o pensamientos escindidos de los demás, es por la histórica imposibilidad comprensiva por lo que se ha desarrollado a lo largo de la historia una partición metodológica, y con el paso del tiempo, esta partición metodológica ha tornado en un lastre cognitivo, el cual ha llegado a impedir al ser humano considerar la realidad como una totalidad relacional o remisiva de la que él mismo es parte, empobreciendo de esta manera el mundo, polarizándolo en conciencias y cosas. Para Merleau-Ponty el mundo sin considerarse estructural, es decir remisivo, pierde profundidad y potencia, y la conciencia fuera de esta retícula relacional pierde consistencia, pierde peso y figura, tornándose una especie de testigo mudo que pretende significar desde una *ipseidad* locuaz y fantasmal.

Hablábamos líneas atrás de estas dos grandes influencias originarias y fundamentales en la obra del autor de *Signos*, -Heidegger y la *gestalttheorie*- y, por lo general, esto nos llevaría a pensar en una especie de aceptación temática de tales influencias, pero más allá de ello, más allá de esta aceptación irrestricta del *ser-en-el-mundo* por un lado, y del llamado *pensamiento productivo* por el otro, resulta necesario reconocer como algunos de los conceptos heideggerianos y de la *gestalttheorie* resultan profundamente significativos para nuestro análisis. En *La estructura del comportamiento* se parte de la premisa que el comportamiento es tal en cuanto es indisoluble de la totalidad de la realidad, no meramente como conciencia constituyente, sino como una condición reticular que no cesa de «remitir» al mundo y a ella misma, ahora considerada en él, y, a la vez; la

condición de estructura de tal comportamiento emerge como imposibilidad de disociación de la totalidad. Y es efectivamente a partir de estas dos grandes premisas que se puede plantear el origen de toda la obra posterior del filósofo francés. Al leer *El primado de la percepción*, *Signos* y, muy particularmente, *Lo visible y lo invisible*, es donde se reconoce de manera inequívoca la resonancia del heideggeriano concepto de «remisión» como el basamento, como la piedra angular de esta visión reticular de realidad de Merleau-Ponty. En el § 15 de *Ser y tiempo*, titulado “El ser del ente que comparece en el mundo circundante”, Heidegger manifiesta la posibilidad de un entendimiento diferente respecto a las cosas, siendo enfáticos: de «las cosas a la mano», en este apartado de *Ser y tiempo*, Heidegger expresa la necesidad de comenzar a pensar diferente el mundo, la realidad, las cosas, un párrafo que bien puede ser considerado de renuncia respecto a la forma en que históricamente trataba de comprenderse, de conocerse una realidad siempre disociada. Otrora se buscaba aislar toda cosa, todo ente posible para captarlo en una especie de unicidad perfecta, logrando con ello una paralizante disociación que muy poco revelaba de los seres, de los fenómenos, por ello, Heidegger introduce el concepto «remisión», explicando que a través de este concepto se puede reinterpretar la realidad, pero, de entrada, renunciado a esta antigua forma de disociación que lo único que ha logrado es aislar de la realidad cosas, entes, fenómenos, llegando hasta la incompreensión y la insignificancia, a la no significación o in-significancia devenida efectivamente por este pensamiento aislacionista sobre la realidad. En cambio, a través de la remisión, se buscará una significación de mayor amplitud, en la que las cosas remitan a otras cosas, a otros actos, a otros fenómenos, constituyendo a su vez estructuras, retículas de pensamiento. Veamos sucintamente lo expuesto por Heidegger al respecto, ya que es este concepto de remisión el fundamento de la noción merleau-pontyana de estructura:

Un útil no “es”, en rigor, jamás. Al ser del útil le pertenece siempre y cada vez un todo de útiles [Zeugganzheit] en el que el útil puede ser el útil que él es. Esencialmente, el útil es “algo para...”. Las distintas maneras del “para algo”, tales como la utilidad, la capacidad de contribuir a, la empleabilidad, la manejabilidad, constituyen una totalidad de útiles [Zeugganzheit]. En “la estructura del para algo”

hay una remisión de algo hacia algo. [...] Se trata de obtener una visión fenoménica de un complejo remisional. De acuerdo a su pragmaticidad, un útil sólo es *desde* su pertenencia a otros útiles: útil para escribir, pluma, tinta, papel, carpeta, mesa, lámpara, muebles, ventana, puertas, cuarto. Estas “cosas” no se muestran jamás primero por separado, para llenar luego un cuarto como la suma de cosas reales. Lo inmediatamente compareciente, aunque no temáticamente captado, es el cuarto, que, por su parte, no es lo que se halla “entre las cuatro paredes”, en un sentido espacial, geométrico, sino un útil-habitacional. Desde él se muestra la “disposición” de las cosas, y en ésta, cada “uno” de los útiles. *Antes* de cada uno, ya está siempre descubierta una totalidad de útiles. [...] Aquello con lo que ante todo tiene que habérselas el trato cotidiano no son tampoco los utensilios, sino que lo que primariamente nos ocupa y está por ende a la mano, es la obra misma, lo que en cada caso tiene que ser producido. Es la obra la portadora de la totalidad remisional dentro de la cual el útil comparece. [...] queda descubierta la naturaleza del mundo circundante. En los caminos, en las carreteras, puentes y edificios la ocupación descubre la naturaleza en determinada dirección. Un andén techado tiene en cuenta el mal tiempo; las instalaciones del alumbrado público, la oscuridad, la particular mudanza de la presencia y ausencia de la claridad del día, “la posición del sol”.⁵

Extendiendo esta nota respecto a la “remisión” heideggeriana, no sólo se observa su profunda influencia en Merleau-Ponty, también en otros pensadores, como es el caso del pensador francés Jean-Luc Nancy, en gran parte de su obra se encuentra la constante referencia a esta noción de «remisión» propuesta por Heidegger como posibilidad de una nueva comprensión del mundo. Escuchemos un momento lo expuesto a este respecto por Nancy:

¿Cuál puede ser el espacio común al sentido y al sonido? El sentido consiste en una remisión. Está constituido incluso por una totalidad de remisiones: de un signo a alguna cosa, de un estado de cosas a algún valor, de un sujeto a otro o a sí mismo, y todo ello de manera simultánea, el sonido no está menos constituido por remisiones: se propaga en el espacio donde resuena, a la vez que resuena «en mí», [...] Resuena en el espacio exterior o interior; vale decir, vuelve a emitirse al mismo tiempo que, propiamente «suenan», lo cual es ya resonar, si no es otra cosa que relacionarse consigo. Sonar es vibrar en sí mismo o por sí mismo: para el cuerpo sonoro, no es sólo emitir un sonido, sino extenderse, trasladarse, y resolverse efectivamente en vibraciones que, a la vez, lo relacionan consigo y lo ponen fuera de sí. [...] acceso al sí mismo: ni a un sí mismo propio (yo), ni al sí mismo de otro, sino a la forma o estructura del sí mismo como tal, es decir, a la forma, la estructura y el movimiento de una remisión infinita porque remite a aquello (él) que no es nada fuera de la remisión”.⁶

La noción de «estructura» se revela ambigua, reversible, quiasmática, clara por su forma, indisociable de su profundidad, y opás en su indiferenciación de la

⁵ Cfr. Martín Heidegger, *Ser y tiempo*, Editorial Trotta, Madrid, § 15.

⁶ Jean-Luc Nancy, *A la escucha*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 2007, pág., 20 y Ss. (Tr. Horacio Pons).

noción de totalidad; y al mismo tiempo se ayunta con la noción de comportamiento en cuanto se reconoce al ser humano como un flujo interminable entre un hipotético “adentro” y un aceptado “afuera”, si bien los sentidos dan «datos» no son «apuntes» inconexos, disociables unos de otros, como palabras que se yuxtaponen, como una mera y simple sucesión de «contenedores de mundo»; de hecho, se revela a través de estas intuiciones sensuales vistas como estructuras que el lenguaje tampoco es mera yuxtaposición. Así pues, la noción de estructura parece a primera instancia un regreso a la condición originaria del lenguaje mismo, lenguaje epifánico y apofántico, develador a través de su otear, de su despliegue vital sobre «formas» antes que sobre cosas disociadas; al disociar cosas, al «definir» en función de una disociación clarificada, en función de una separación de las estructuras, es que el lenguaje al definir se define, es decir, se achica. La noción de estructura en Merleau-Ponty busca *una nueva imbricación de las cosas en formas, que al mismo tiempo también implican que el cuerpo razonante, o que la «conciencia encarnada» se asuma como parte de la estructura a la vez que estructurante de la realidad toda*. Para Merleau-Ponty la disociación que históricamente ha efectuado el pensamiento mediante su forma de proceder y conocer derivó también históricamente en dualidades, entre ellas el sujeto y la cosa; ahora, la apuesta por la superación sería una apuesta por estructuras vitales de existencia, por una relación estructural en la que los polos constituyentes se asocian sin yuxtaposición y sin oposición, antes que oposición, ayuntamiento, «envaginamiento», constitución.

§ 2

El mecanicismo y sus autómatas.

La presencia de Descartes en la obra de Merleau-Ponty

Consideraré que no tengo ni manos, ni ojos, ni carne, ni sangre, sino que lo debo todo a una falsa opinión mía; permaneceré, pues, asido a esta meditación, y de este modo, aunque no me sea permitido conocer algo verdadero, procuraré al menos con resuelta decisión, puesto que está en mi mano, no dar fe a cosas falsas, y evitar que este

engañador, por fuerte que sea, pueda inculcarme nada.⁷

«Una gran aversión que obliga a pensar», si tuviéramos que proponer una frase que transmitiera en parte las motivaciones que impulsan a Merleau-Ponty a pensar la obra de Descartes, esta frase estaría *ad hoc*. Merleau-Ponty recurre en infinidad de ocasiones a la obra de Descartes, y por lo general lo hace a manera de contraste, es decir, para afirmar vía negativa a través de la obra de Descartes su propia reflexión. La referencia es constante, y podemos decir sin temor a equivocarnos, que esta presencia permanente del cartesianismo en Merleau-Ponty jamás dejó de ser pensada, postulados como el epígrafe anterior, planteado aquí como el momento de la historia de la filosofía en el que el cuerpo y todo lo en él hallado es sacrificado teóricamente en aras de la búsqueda de la fundamental y cristalina evidencia de reflexión, este ejercicio sacrificial cartesiano será revisado a detalle por parte del autor de *Signos* y pensado siempre como uno de esos polos del pensamiento occidental que debe ser trascendido. Procederemos aquí, siguiendo a Merleau-Ponty, evitando esas bizantinas discusiones en las que el elemento a debatir es saber si Descartes o cualquier otro pensador estaba equivocado y por qué, no es el cometido de nuestro trabajo, tampoco es de interés justificar o demeritar su reflexión, es decir, la apología y la diatriba no son opciones de expresión para nosotros, antes bien, buscamos el énfasis en ese mecanismo de contraste que implica pensar los fenómenos desde una óptica diferente. Iniciemos pues el contraste filosófico.

La segunda de *Las meditaciones metafísicas* de Descartes lleva por título “Sobre la naturaleza del alma humana y del hecho que es más cognoscible que el cuerpo”. Cabe señalar que esta *meditación* arranca inmediatamente después de la presentación del temido «genio maligno» –presentado al mundo por Descartes desde su meditación primera-, hemos decidido iniciar este análisis de Descartes con la segunda meditación porque es exactamente aquí donde el pensamiento –el

⁷ René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, Editorial Aguilar, Buenos Aires, 1980, pág., 53. (Tr. Juan Gil Fernández).

cogito- queda expresado, y toma su papel protagónico en el mundo moderno, es el momento en el que Descartes le atribuye al pensamiento la «obligación» de fundamentar la existencia. Desde el título de la segunda meditación se percibe la inversión de este «sentido común tan bien repartido en el mundo» como Descartes mismo lo había anunciado en *El discurso del método*, plantear que el alma humana es más fácil de ser conocida que el propio cuerpo, evidentemente parece una idea lejana de lo común del sentido y de su expresión. Pero la filosofía en muchos pasajes de su historia evidentemente es antitética al sentido del común de los hombres. “El pensamiento moderno es difícil, hace diametralmente lo contrario al sentido común, porque tiene la preocupación por la verdad, y la experiencia ya no le permite, honestamente atenerse a ciertas ideas claras y sencillas.”⁸ Visto en la meditación de Descartes de atrás hacia adelante, la mayor “facilidad” para conocer el alma sería algo así:

Por cuerpo comprendo todo aquello que está determinado por alguna figura, circunscrito en algún lugar, que llena un espacio de modo que excluye así cualquier otro cuerpo, que es percibido por el tacto, el oído, el gusto o el olor, y que es movido de muchas maneras, no por sí mismo, sino por alguna otra manera que lo toque; ya que no creía que tener la posibilidad de moverse a sí mismo, de sentir y de pensar, podía referirse a la naturaleza del cuerpo, muy al contrario, me admiraba que se pudieran encontrar tales facultades en algunos cuerpos.⁹

Descartes distingue prácticamente nada en esta meditación entre cualquier cuerpo físico y el cuerpo humano, si bien algunos cuerpos pueden ser movidos por “alguna fuerza externa que los toque” el cuerpo humano tampoco puede moverse y sentir por sus propias condiciones. Este «mecanismo» así dispuesto debe al alma, y únicamente al alma, aquello que lo diferencia de los demás cuerpos físicos también impenetrables y espaciales. Incluso, inmediatamente después, presenta como argumento demostrativo de esta premisa un cuerpo yerto, un cadáver, igual espacial e impenetrable pero ya sin la razón diseminada y motivándolo al movimiento y a la sensación, esto es, un cuerpo físico más, que ahora sólo puede ser movido por fuerzas externas, como los demás cuerpos que habitan el universo

⁸ *Ibíd.*, pág., 17.

⁹ *Ibíd.*, pág., 57.

físico. “Se me ocurría primero, que yo tenía cara, manos, brazos, y todo este *mecanismo* de miembros que aún puede verse en un cadáver y que llamaba cuerpo.”¹⁰ El cadáver es para él una prueba más que demuestra que nuestra existencia se debe única y exclusivamente al alma, resonancia platónica en más de un sentido, si bien aquí el cadáver no es el «traje gastado», marchito y lleno de lamparones del *Fedón*, si es un cuerpo más entre cuerpos, que se identifica con el todo físico por su impenetrabilidad y falta de movimiento propio. Ambos, el traje y el cadáver, no son nada, sin “el timón”, sin el alma para Platón, sin la razón para Descartes. Lo importante para nosotros en este momento es que el cuerpo aún habitado por el pensamiento no es más que un mecanismo dispuesto para cumplir lo que la razón le demanda, y el residuo diferencial que aquí implica la sensación acontece únicamente en función de esa razón rectora, y, al parecer, independiente del prescindible cuerpo a través de la purificadora meditación, meditación capaz de la escisión demostrativa de la confluencia de las dos naturalezas diferentes, de los dos modos de ser de la *res*, puesto que sólo en cuanto pienso soy.

Supongo, por tanto, que todo lo que veo es falso; y que nunca ha existido nada de lo que la engañosa memoria me presenta; no tengo absolutamente ningún sentido: el cuerpo, la figura, la extensión, el movimiento y el lugar son quimeras. ¿qué es entonces lo cierto? Quizás solamente que no hay nada seguro [...] ¿no existe algún Dios, o como quiera que le llame, que me introduce esos pensamientos?, pero, ¿por qué he de creerlo si yo mismo puedo ser el promotor de aquellos? ¿soy, por lo tanto, algo? Pero he negado que yo tenga algún sentido o algún cuerpo: dudo, sin embargo; porque, ¿qué soy en ese caso? ¿estoy de tal manera ligado al cuerpo y a los sentidos, que no puedo existir sin ellos? Me he persuadido, empero, de que no existe nada en el mundo, ni cielo, ni tierra, ni mente, ni cuerpo, ¿no significa esto en resumen que yo no existo? Ciertamente existía si me persuadí de algo. Pero hay un no sé quién engañador sumamente poderoso, sumamente listo, que me hace errar siempre a propósito. Sin duda alguna, pues, existo yo también, y por más que me engañe, no podrá jamás conseguir que yo no exista, mientras yo siga pensando que soy algo. De manera que, una vez sopesados escrupulosamente todos los argumentos, se ha de concluir que siempre que digo “yo soy, yo existo”, o lo concibo en mi mente, necesariamente ha de ser verdad.[...] y evitar que me engañe así la percepción que al inicio me parece ser la más cierta y evidente de todas.¹¹

Hasta aquí la preparación cartesiana de la duda como el método para fundamentar la evidencia indubitable que será el *cogito*, pero es también en esta

¹⁰ *Ídem.*, Las cursivas son mías.

¹¹ *Ibíd.*, pág. 55 y Ss.

antesala en la que el cuerpo-mecanismo, el cuerpo-falsario, el cuerpo-físico, comienza a ser sacrificado ante la omnipotente razón afirmativa e indubitable de existencia. El cuerpo en Descartes fue sacrificado para demostrar el cartesiano amor –en este caso no a Dios, a la manera abrahámica-, pues concluyó que los pensamientos, las *cogitaciones* no las coloca el cuerpo, la sensación dentro de nosotros no es evidencia. El fundamento de toda evidencia es el *cogito*, el que en su doble movimiento –el que afirma mientras niega-, es decir, el cuerpo es negado como fuente de verdad, incluso despojado de la sensación, pues tal sensación sólo es posible por el pensamiento de la misma, que justo así se afirma. La evidencia apodíctica cartesiana de la vida resultó también evidentemente lejana al sentido común. Continúa Descartes:

¿Qué acontece a las cosas que atribuía al alma, cómo alimentarse o andar? Puesto que no tengo cuerpo, todo esto no es sino ficción, ¿y sentir? Esto no puede llevarse a cabo sin el cuerpo, además me ha parecido sentir muchas cosas en sueños, que he advertido más tarde no haber sentido en realidad, ¿y pensar? Aquí encuéntrome lo siguiente: el pensamiento existe, y no puede serme arrebatado; yo soy; yo existo: es manifiesto. Pero ¿por cuánto tiempo? Sin duda, en tanto que pienso. [...] ¿qué más? Supondré que no soy aquella estructura de miembros que se llama cuerpo humano, que no soy un cierto aire impalpable difundido en mis miembros, ni un viento, ni un fuego, ni un vapor, ni un soplo, ni cualquier cosa que pueda imaginarme, puesto que he considerado que estas cosas son nada. [...] conozco que existo; me pregunto ahora ¿quién, pues, soy yo que he advertido que existo? [...] ¿qué soy? *Una cosa que piensa*. ¿qué significa esto? una cosa que duda, que conoce, que afirma, que niega, que quiere, que rechaza, y que imagina y siente.¹²

Siguiendo nuestro mecanismo de contraste afirmativo posterior a la negación, aquí lo afirmado, la razón, a través del cuerpo visto como antítesis quedará sólo indicada, también, y cartesianamente, de manera provisional. El interés ahora es esta especie de residuo, este cuerpo-cosa-mecanismo. Ya vimos: cuerpo por su impenetrabilidad y su espacialidad, cosa porque incluso por un instante Descartes le llega a privar hasta de las sensaciones, y mecanismo por encontrarlo sólo dispuesto al movimiento a través del pensamiento. Cuerpo

¹² *Ibíd.* Pág. 57 y ss. Las cursivas son mías, con ellas intento hacer énfasis en uno de los problemas más comentados a lo largo de la historia de la filosofía, y que en este trabajo también representará motivo de análisis, pero por el momento sólo lo dejamos apuntado para ser desarrollado con prolijidad más adelante, nos referimos a la clasificación del pensamiento por parte de Descartes en el ámbito de las cosas, de la *res*.

entendido aquí como una sumatoria de partes-extra-partes, en el que la unidad del mismo no alcanza para ser considerado como un organismo, puesto que la posterior noción de cuerpo-organismo implica necesariamente una revuelta en contra del cuerpo-mecanismo cartesiano. El cuerpo autómeta que emerge en Descartes como un dispositivo recolector de lo que el mundo físico tiene para el pensamiento con sus partes-extra-partes tardará en constituirse en organismo todavía muchos años más, pues antes de que esto suceda, deberá también transitar por el llamado vitalismo y su entendimiento energético del cuerpo. Aquí el interés focal es exactamente la idea de mecanismo como componente fundamental de este automatismo. Reitero, esto implica sólo uno de los polos del primer entrecruce propuesto por Merleau-Ponty en su obra *La estructura del comportamiento*. El aspecto a recuperar y a pensar, es que esta noción de cuerpo-autómeta o cuerpo-mecanismo no queda sólo en Descartes, se traslapa a lo largo del tiempo a los estudios de las ciencias de la vida, y la concepción mecánica cartesiana se constituye como el basamento de la fisiología y de algunas de las corrientes de la psicología, visión que, a decir de Merleau-Ponty, al menos dominó gran parte del siglo XIX y el primer tercio del siglo XX, afirmada como forma de pensamiento que ha reducido a los seres vivos -principalmente a los animales- hasta considerarlos como la mera respuesta derivada del reflejo. Estructura absolutamente causal de la vida, en la que el medio físico totalmente externo es la causa, y la vida anímica¹³ resulta su simple constatación a través de réplicas inconexas, de «resortes» biológicos y dispositivos musculares encontrados en «tensión», en «excitación», en «estado de alerta», en «respuesta» al medio, es decir al «agente excitante». Hasta aquí pareciera bastante generalizada y vulgarizada la noción de mecanismo y sus implicaciones biológicas, fisiológicas e incluso psicológicas en la ciencia moderna, veámoslas a detalle desde su origen cartesiano, y sigamos su despliegue hasta

¹³ En este momento del trabajo, al referirnos al reflejo en los animales sólo lo expresamos bajo el concepto «vida», el concepto «comportamiento» que acontece entre líneas aquí sólo es una anticipación de su posterior clarificación.

algunas de las teorías fisiológicas que Merleau-Ponty analiza en *La estructura del comportamiento*.

En la dedicatoria de *Las Meditaciones metafísicas*, Descartes plantea con la máxima rigurosidad propia del racionalismo, los objetivos de tales meditaciones: los problemas de la filosofía son dos: Dios y el alma humana, ambos deberán ser demostrados a golpe de razonamiento lógico fundamental. Si bien la metafísica es la raíz de la ciencia –entendida por Descartes a la manera aristotélica–, como ciencia de principios fundamentales, y las ciencias se deberán desplegar siempre apegadas a estos principios metafísicos fundamentales, entonces, la demostración de los dos grandes temas de la filosofía mencionados aquí, se tendrán que llevar a cabo, evidentemente, bajo la luz de los principios metafísicos dados por razón natural, por ende, estas evidencias fundamentales y fundamentantes no deberán tener visos de sospecha, –para que todo el desarrollo científico posterior tampoco lo tenga–. Luego, entonces, las evidencias sensuales por el momento deben ser desechadas junto con “todo comercio” que implique a la razón con el cuerpo. Los presupuestos son los siguientes: “el alma del hombre no perece con el cuerpo, y dios existe”.¹⁴ Por ello, decíamos al seguir el argumento de la *segunda meditación*: existo mientras pienso, pero... ¿y después?, ¿a dónde se dirige mi pensamiento al volverme un cadáver?, siguiendo a Descartes, tendríamos que aceptar que se dirige hacia Dios. Lo impresionante del argumento no es su pulcritud lógica, sino que Descartes expresa que son demostraciones a las que se accederá “por la razón natural”, y esta razón natural para poder ser constituida en su pureza, deberá de renunciar de facto y al menos en el momento de su constitución a su comercio con el cuerpo.

Todo lo que se puede saber acerca de Dios se puede mostrar con razones que no hay que sacar de otro sitio más que de nuestra propia inteligencia. [...] un espíritu completamente libre de prejuicios y que sea capaz de evadirse con facilidad de la alianza de los sentidos [...] una vez que los argumentos contenidos en este libro, con los que se prueba que Dios existe y que el alma es diferente del cuerpo, llegue a la evidencia que confío alcanzarán, de modo que se deban considerar como

¹⁴ *Ibíd.*, pág., 31.

diligentísimas demostraciones [...] de la existencia de Dios o de la distinción *real* del alma respecto al cuerpo.¹⁵

Aquí damos cuenta de las motivaciones, del camino a emprender, y de los problemas que se habrán que solucionar a través de la razón natural según Descartes. Sabemos lo que estas afirmaciones implican para la historia del pensamiento y para la vida en general del mundo moderno -cosa en la que aquí no abonaremos-, incluso la fe ciega de los hombres posteriores a Descartes en lo que él llama «razón natural», pero en donde sí nos detendremos un instante es en un detalle a primera vista insignificante: en “la distinción real del alma respecto al cuerpo”.

Evidentemente que esta distinción «real» entre cuerpo y alma tiene sus grandísimas implicaciones filosóficas para nuestra investigación, de hecho, es uno de los puntos nodales: cuando Descartes propone esta diferenciación «real» y en su siguiente *meditación* aprecia que es mucho más fácil de conocer el alma que el cuerpo, reitero, parece que ninguna de las dos consideraciones se finca en el sentido común, es decir, la «realidad» de la distinción de las dos cosas (*res*) –alma y cuerpo-, y la facilidad de acceso al conocimiento del alma, resulta, cuando menos cuestionable en más de una manera por el sentido común. Pero, desde la fundamentación de la meditación son de una lógica impecable. La meditación inicia expresando la necesidad que tiene su autor de evitar el error, error suministrado por el cuerpo, o por el maligno engañador, por ello, si el alma llegó a conocerse no es a través del cuerpo, sino a través de la reflexión natural, misma de la que ya se ha declarado poseedor a través de la duda y su reflexión, entonces, si, evidentemente me es más fácil el acceso desde mi posesión que es la *cogitatio*, que de la sensualidad que a la vez se me manifiesta, y me expresa, que no depende de mí. Entonces el ejercicio lógico resulta impecable. Y en el aspecto de la distinción «real» entre cuerpo y alma, recordemos que la realidad cartesiana se supedita a la razón, ya en este momento de la meditación dudé del exterior y de mi propio cuerpo, por ello, la realidad de tal distinción estribará en reconocer ambos polos a

¹⁵ *Ibíd.*, pág., 32 y Ss. Las cursivas son mías.

distinguir como *res*, uno extenso –y por extenso localizable en el espacio y además impenetrable- y el otro pensante –*cogitante*-, pero cosa (*res*) al fin. Si bien habría mucho que decir de la razón-cosa, también es cierto que de acuerdo a la propuesta cartesiana, en el andamiaje lógico por él dispuesto, efectivamente la distinción acontece «real», y lo importante, el residuo de tal diferencial es el cuerpo ya otorgado como extenso e inmediatamente después presentado por Descartes como mecanismo.

Cerraré ahora los ojos, taparé los oídos, apartaré mis sentidos, destruiré en mi pensamiento todas las imágenes aún de las cosas corporales, o, al menos, puesto que eso difícilmente puede conseguirse, las consideraré vanas y falsas, y hablándome, observándome con atención, intentaré conocer y familiarizarme progresivamente conmigo mismo.¹⁶

La más radical de las desconfianzas filosóficas se ha operado y se ha consumado, este «preferir una sola verdad a muchas conjeturas dudosas», ha derivado en lo que ya todos conocemos, en la también más grande y profunda soledad del pensador, del filósofo, en el reconocimiento de su *solus ipse*. Luego, entonces, existencialmente podemos decir lo siguiente: la auténtica soledad del pensamiento deviene de la más profunda y radical de las desconfianzas, desconfiar de mi propio cuerpo. Apartarme de mis ojos, de mi gusto, de mi oído, en fin, refugiarme en mi *yo*, en mi ser pensamiento, en mi ser razonante, en mi mismidad que implica de suyo, una renuncia, que, aunque sea sólo metodológica, es la mayor de las desconfianzas filosóficas.

Veamos el diferencial de la separación alma-cuerpo: además de las ideas adventicias, las substanciales y las accidentales, Manuel García Morente en el estupendo trabajo de traducción de *El discurso del método* concluye lo siguiente respecto a la materia y la constitución de los cuerpos animales: “Todos los fenómenos vitales que no sean de pensamiento, pueden explicarse mecánicamente, y la mejor forma de observarlo se encuentra en la teoría de los animales máquina.”¹⁷ En la quinta parte de *El discurso del método*, Descartes desarrolla una

¹⁶ *Ibíd.*, pág., 67.

¹⁷ Manuel García Morente, “Estudio introductorio”, en René Descartes, *El discurso del Método*, Espasa Calpe, Barcelona, 2001, pág., 79.

ingeniosa explicación para su tiempo de la circulación de la sangre, -aún cuando Harvey ya había descubierto la circulación de la sangre en 1629-, lo interesante de tan ingeniosa explicación es que absolutamente todo el cuerpo se expresa en términos mecánicos y en donde el símil de la perfección del funcionamiento de un cuerpo resulta ser el mecanismo de un reloj. Para Descartes las poleas, las cámaras que se abren y se cierran de continuo y en sincronía, los contrapesos, las bandas transportadoras, las cámaras de combustión, de refrigeración, los aislantes, los martillos, las “puertecillas”, los receptores y contenedores de efluvios llamados “vasos”, son entre muchos otros tantos dispositivos mecánicos los que constituyen los cuerpos animales, y por transferencia, el cuerpo humano. De hecho, la primera gran recomendación al leer esta parte de *El discurso del método* es que si no se tiene conocimiento anatómico, ir a buscar un animal «grande» y «que tenga corazón y pulmones» de preferencia un buey o un caballo, abrirlo y ver cómo sus pulmones y corazón funcionan de manera idéntica a nosotros. “La naturaleza de la sangre, que, por experiencia, puede conocerse, como el movimiento de un reloj se sigue de la fuerza, de la situación y de la figura de sus contrapesos y de sus ruedas.”¹⁸ Un cuerpo es una fábrica, y una fábrica es para Descartes lo mismo que la perfecta organización mecánica.

Habiendo yo explicado, con bastante detenimiento [...] y después de haber mostrado cuál debe ser la fábrica de los nervios, y de los músculos del cuerpo humano, para conseguir que los espíritus animales, estando dentro, tengan fuerza suficiente para mover los miembros, como vemos que las cabezas, poco después de cortadas aun se mueven, y muerden la tierra, a pesar de que ya no están animadas; cuáles cambios deben verificarse en el cerebro para causar la vigilia, el sueño y los ensueños; cómo la luz, los sonidos, los olores, los sabores, el calor y demás cualidades de los objetos exteriores pueden imprimir en el cerebro varias ideas. Por medio de los sentidos; cómo también pueden enviar ahí las suyas el hambre, la sed y otras pasiones interiores; que por la memoria que las conserva, y que por la fantasía que puede cambiarlas diversamente y componer otras nuevas, y también puede, de idéntica manera, distribuir los espíritus animales en los músculos y poner en movimiento los miembros del cuerpo, acomodándolos a los objetos que se presentan a los sentidos, y a las pasiones en tantos varios modos cuantos movimientos puede hacer nuestro cuerpo sin que la voluntad los guíe.¹⁹

¹⁸*Ibíd.*, pág., 82.

¹⁹ René Descartes, *El discurso del método*, óp., cit., pág. 86.

Para nosotros esta cita es fundamental en el despliegue posterior de nuestro trabajo, pues es justo aquí donde el llamado mecanicismo cartesiano se expresa con mayor potencia, además es uno de los primeros puntos de la historia en que acontece el llamado sobre las mutilaciones y lo que se llamará siglos más tarde «teoría del miembro fantasma». La puesta bajo la mirada de los nervios y su fábrica -el posterior sistema nervioso central-, la comprensión de los nervios como «las bandas transportadoras» que fincarán la también posterior teoría del reflejo, en particular el pavloviano, y el absoluto determinismo de la fisiología reflexológica también aquí tiene su semilla en el célebre: “cuántos movimientos puede hacer nuestro cuerpo sin que la voluntad los guie”. Sentencia convertida en credo por los reflexólogos del siglo XIX y principios del XX, que sin ningún inconveniente expresaban fervorosamente su irrestricta adhesión a este primigenio determinismo cartesiano en lo que a los nervios se refiere.

Una cabeza de vaca decapitada que furiosamente muerde aún la tierra antes de ser cadáver, una «fábrica» que recibe lo que las «bandas» transportan, hombres que en la vida de ficción proveniente de los sentidos aún sienten los miembros ya amputados, todo esto nos permite afirmar lo siguiente: entre la cabeza de la vaca que muerde la tierra y el hombre amputado del brazo o la pierna, la diferencia es gradual, cuerpos que pierden partes, momento inmejorable para expresar otra diferencia sustancial entre el cuerpo y el alma. Recuérdese que el cuerpo por ser *res* extensa, es decir por su materia, puede ser seccionado, cortado, y esto implica forzosamente un cambio en su naturaleza, pues es extensa, perdió ontológicamente, pues perdió extensión, en cambio, el pensamiento no se puede cortar, la *res cogitans* no es seccionable, ontológicamente no es sujeta a merma. Aquí los componentes del mecanicismo: la materia, el espacio físico y su mecánico e indefectible orden. Un miembro amputado clarifica lo siguiente: la comprensión del alma para Descartes implica dos niveles: el alma en sí misma y el alma unida al cuerpo. La búsqueda inicia en el alma en sí misma -de ahí la franca necesidad de negar al cuerpo en el primer momento de la meditación-, y el alma unida al cuerpo, donde a través de la negación de la *res* extensa se conviene en el

ayuntamiento con el alma. Atengámonos a la simpleza contundente de la explicación de los animales-automatas presentados en la cita anterior. Los elementos que implican la extensión: la materia, con sus cualidades espacialidad e impenetrabilidad *-res extensa-*, y las dos cualidades correspondientes a su teoría mecánica: figura y movimiento, dan como resultado una teoría de la materia, la cual, a su vez, unida a una teoría del movimiento nos dan en la sumatoria una física, que ya ha sido distinguida de la metafísica, y el resultante de esta física es su concepción mecanicista. Si bien en la última de las meditaciones el cuerpo vuelve al vínculo con el alma, éste vuelve no a través del reconocimiento de la necesidad sensible, antes bien, para justificar que los hombres -y no así los animales- poseen espíritu, y la constatación-habitación del alma en el cuerpo no son otras que las seis grandes pasiones: la admiración, el amor, el odio, el deseo, la alegría y la tristeza; la aparición de las pasiones representa el coagulante alma-cuerpo, coagulante que ya no será retenido por la fisiología posterior, cuya acta de nacimiento firmó Descartes con las «bandas transportadoras», los miembros amputados y las ovinas cabezas que furiosas muerden la tierra. Veamos el origen cartesiano del miembro fantasma: antecedente necesario del paradigmático caso Schneider para Merleau-Ponty y los nervios como los progenitores de la reflexología, al menos pavloviana.

Este breve recorrido por la obra de Descartes y sus resonancias en Merleau-Ponty de ninguna manera debe entenderse como una digresión, antes, al contrario, implica el basamento para la comprensión de algunas de las críticas más fuertes de Merleau-Ponty respecto a la tradición filosófica moderna, y en más de un sentido, el inicio de su propuesta científica, en *La estructura del comportamiento*, al efectuar la crítica a la fisiología y a algunos de los aspectos de la psicología experimental emparentada en más de un sentido con tal fisiología, dicha crítica en el fondo se dirige al bastión de pensamiento en el que tal fisiología y psicología hunden sus más profundas raíces y que es esta concepción mecánica de los animales en primera instancia, y de la separación didáctico-metodológica del cuerpo y el alma en un segundo momento.

Para concluir tal recorrido, de manera sucinta presentamos al amputado presente en las *Meditaciones metafísicas* de Descartes, temática que posteriormente dará origen a la «teoría del miembro fantasma» en Merleau-Ponty, y a los nervios como «transportadores» y su reapropiación por la teoría del reflejo pavloviano.

Muchas experiencias destruyeron paulatinamente la fe que tenía en los sentidos [...] advertía que los juicios que tenía de los sentidos externos se engañaban; y no sólo de los externos, sino también de los internos, porque ¿qué hay más interior que el dolor? Y, sin embargo; había oído que a aquellos a quienes se les había cortado un brazo o una pierna, les parecía todavía a veces sentir el dolor de la parte del cuerpo que no tenían; por lo tanto, no me parecía absolutamente cierto que me doliese un miembro, aunque sintiese dolor en él.²⁰

Descartes, sin advertirlo, deja aquí anotado uno de los grandes tópicos de la filosofía que se desarrollará en el siglo XX, esta situación del amputado y su dolor –engañoso para Descartes–, este amputado nuevamente representa el polo negativo del razonamiento, pues, es imposible para Descartes el dolor de una parte de la extensión que ya no está, dolor de una *res* inexistente, en la inexistencia no se puede fincar el dolor, entonces, el polo negativo es que si el dolor parece darse a través de la inexistencia de la extensión, ¿qué garantiza que cuando yo siento dolor en una extensión que existe sea real? Hasta aquí Descartes y la vía sobre lo que Merleau-Ponty desarrollará su teoría que denominará «miembro fantasma» a continuación.

Este dolor «fantasmático» para Descartes no había manera de comprenderlo real. El giro merleau-pontyano consiste en trasladar este dolor a la realidad bajo una inversión absolutamente radical, la cual implica entender no la conciencia contenida sólo en el cuerpo -como la historia de la filosofía lo ha presentado canónicamente-, sino al cuerpo contenido en la conciencia, es decir, la conciencia de la corporalidad se refleja a través de la amputación, si bien la extensión, la *res* ya no está presente debido a la amputación, la indivisibilidad de la *res cogitans* a la que ya aludía con anterioridad se patentiza cuando ésta no reconoce tal amputación, justo por su indivisibilidad. Por el momento sólo dejemos esta conciencia de la corporalidad apuntada para volver sobre ella más adelante, ahora

²⁰ René Descartes, *El discurso del método*, óp., cit., pág., 112.

veamos a detalle estas extensiones del amputado cartesiano y sus grandísimas implicaciones en la *Fenomenología de la percepción*.

La amputación que aún le duele al hombre cercenado, y que Descartes plantea como una especie de mal sueño, o «fantasía carente de realidad y significado», y que sólo utiliza en sus meditaciones a manera de ejemplo para fundamentar el “engaño” proveniente del cuerpo y la ficción en la que ese cuerpo falsario sumerge a los hombres, a tal grado de no poder distinguir entre la existencia y la inexistencia de la cosa extensa que significa tal cuerpo, justificando así el ejercicio del pensamiento como subterfugio de verdad, pensamiento como fundamentación radical, apodíctica, «clara y distinta» de la existencia, pues sólo en cuanto pienso empiezo a ser. Descartes no sospechó jamás que este dolor, que este hombre que no reconoce el muñón en su cuerpo, o que –absurdamente- aún sigue sintiendo comezón, dolor, calor, frío, cosquillas, en ese miembro ya inexistente es posible. Todas estas sensaciones “inexistentes” no sólo reflejaban esa fantasía que Descartes descalifica de entrada, en cuanto es imposible que una parte del cuerpo ya inexistente sienta algo. Cuando Merleau-Ponty recupera a este amputado cartesiano y prosigue su análisis, observa casos de ex-combatientes mutilados, que efectivamente, *por grandes lapsos siguen viviendo sin considerar de manera consciente la amputación*, mejor dicho, no se «acostumbran» a tal amputación, su conciencia sigue viviendo como si tal amputación no hubiera tenido lugar, ex-combatientes sin una pierna, o sin un pie, que por momentos, en contadas ocasiones y sin pensarlo se ponen de pie y se echan a caminar, hasta que caen un paso después, sin reconocer de manera consciente que les falta una pierna, es únicamente la caída la que les hace conscientes de su amputación, de su merma; o que intentan e intentan iterativamente asir un tarro de cerveza mientras están enfrascados en la charla, hasta que el interlocutor le pregunta ¿qué haces, qué intentas?, sólo en ese momento reconocen el muñón en su brazo. Es a través de este tipo de casos y situaciones que Merleau-Ponty extiende esta problemática del amputado cartesiano, para realizar, quizás, su mayor aporte a la filosofía, concluyendo que si el amputado no reconoce por momentos su amputación, su merma corporal, es

porque existe una conciencia de la corporalidad, y tal conciencia de la corporalidad no reconoce o por momentos olvida el cercenamiento que sufrió el cuerpo, porque es imposible que tal segmentación se dé del todo en la conciencia. De esto deriva la evidencia fundamental para Merleau-Ponty: *además de la corporalidad como histórico contenedor de la conciencia, existe también una contención del cuerpo en la conciencia, una conciencia de la corporalidad, la cual, -cartesianamente ahora sí- es imposible de ser segmentada.* La conciencia de la corporalidad es el fundamento irrestricto de la ambigüedad, de la reversibilidad, de la reflexión quiasmática, ya que no sólo el cuerpo es consciente, la conciencia también tiene en su interior una profunda huella de su corporalidad. Emerge aquí un cuerpo consciente y una conciencia corporal. Decíamos que esta teoría del miembro fantasma, en la que la conciencia “no acepta” o “no reconoce” el cercenamiento del cuerpo, se da al valorar clínicamente algunos casos de ex-combatientes, pero también la teoría inversa surge en el pensamiento de Merleau-Ponty al pensar otros casos de heridos de guerra, tal es el caso del soldado Schneider. El soldado Schneider sufre severos trastornos corporales, todos ellos debidos a la afectación de algunas funciones motoras. En pleno combate explota un obús muy cerca de la trinchera en la que se encontraba el soldado Schneider, -caso clínico estudiado y documentado por Steinfeld-, una roca removida por la explosión golpea el casco de Schneider afectando el lóbulo occipital, el cual es responsable de ciertos movimientos de psicomotricidad fina, tales como la distinción de la profundidad del espacio, de algunas tareas intelectuales y de la excitación de orden sexual. Esta lesión de guerra deriva en que Schneider no pueda entrar en lo que Merleau-Ponty denomina “situación sexual”. El análisis de esta lesión le permite la crítica de algunas de las teorías positivas que pretenden desligar en cuantos puntos sea posible la corporalidad de la conciencia, estas teorías -léase Freud- pretendían clarificar que existen funciones «automáticas», o que se pueden dar desligadas de la estructura del comportamiento. Si el miembro fantasma revela a Merleau-Ponty una conciencia de la corporalidad, o el cuerpo contenido en la conciencia, es el caso Schneider el que revela un cuerpo consciente, o una conciencia encarnada, puesto

que a partir de este análisis clínico resulta imposible pensar un sólo punto o momento en el que esta relación ambigua, sin interiores y exteriores perfectamente demarcados no pueda efectuarse, y de paso le permite poner en la encrucijada gran parte de la teoría psicoanalítica freudiana, misma que se fundamenta en la necesidad de comprender el desarrollo de la conciencia humana absolutamente dependiente de la sexualidad, como si los órganos sexuales demarcaran el horizonte de la conciencia y que a su vez fueran un aparato reflejo autónomo, lo cual para Merleau-Ponty, derivado de las conclusiones del caso Schneider, es imposible. En el apartado V de la *Fenomenología de la percepción*, titulado “El cuerpo como ser sexuado”, expone Merleau-Ponty esta temática, no es gratuito que a lo largo de este apartado las referencias a Freud y a Winsbanger sean prolijas, para el autor es imposible que la mera sexualidad -aún considerada en sus diferentes etapas de desarrollo- determine del todo la conciencia, y, al mismo tiempo, también resulta imposible pensar una dimensión sexual en sí misma, sin la conciencia imbricada en dicha dinámica.

Efectivamente, recordémoslo, todas las perturbaciones de Schneider resultan de una herida circunscrita en la esfera occipital. Si la sexualidad fuese en el hombre un aparato reflejo autónomo, si el objeto sexual llegara a afectar algún órgano del placer anatómicamente definido, la herida cerebral debería de tener por efecto liberar esos automatismos y traducirse por un comportamiento sexual acentuado. [...] Es la misma estructura de la percepción o de la experiencia erótica lo que está alterado en Schneider. En el sujeto normal, un cuerpo no sólo se percibe como un objeto cualquiera, esta percepción objetiva está habitada por una percepción más secreta: el cuerpo visible está subtendido por un esquema sexual, estrictamente individual, que acentúa las zonas erógenas. [...] La percepción ha perdido su estructura erótica, tanto según el espacio como según el tiempo. Lo que ha desaparecido en el enfermo es el poder de proyectar delante de sí un mundo sexual, de ponerse en situación erótica.²¹

La naturaleza del pensamiento humano es que surge siempre indefectiblemente para ser corregido, extendido, e incluso negado, su función no es otra que servir de eterno escaño. De ahí que Descartes en este momento ha de ser presentado y entendido como parte de ese eterno escaño sin el cual, trazar los posteriores desarrollos de la filosofía aquí presentes, sería, en más de un sentido,

²¹ Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Ediciones Península, Barcelona, 2000, pág., 172 y Ss., (Tr. Jem Cabanes).

una omisión que al final derivará en una incompreensión. Es de considerar la evocadora imagen de Eduardo Nicol, la cual expresa que sólo los profanos entienden a la filosofía como una interminable sucesión de barrenderos donde nada se conserva de limpieza en limpieza. Ahora examinemos el origen cartesiano de la teoría del reflejo y sus posteriores desarrollos.

Respecto a la comprensión de los nervios y su “fábrica”, Descartes propone lo siguiente:

Cuando siento dolor en el pie, me enseña la física que esta sensación se produce gracias a los nervios esparcidos por el pie, que, extendidos como las cuerdas hasta el cerebro, cuando se tira de ellos en el pie, tiran también de las partes interiores del cerebro con las que están vinculadas y excitan en aquellas un cierto movimiento, que ha sido dispuesto en la naturaleza de modo que afecte al alma con la sensación del dolor como radicando en el pie [...] La naturaleza del hombre podría haber sido constituida por Dios, de manera que el mismo movimiento del cerebro mostrase alguna otra cosa al alma: por ejemplo, que se mostrase a sí mismo, en tanto en cuanto está en el cerebro, [...] Del mismo modo, cuando tengamos la necesidad de beber, se origina de ello una cierta sequedad en la garganta que mueve los nervios y mediante estos las zonas más recónditas del cerebro.²²

Descartes a lo largo de la historia de la filosofía moderna ha sido recuperado en cuantos puntos de su pensamiento sea posible, ha pasado por la mesa de trabajo de casi todos los filósofos posteriores a él, y como en filigrana se ha desmenuzado, pero desde la afirmación hasta la negación del mismo hay muchos gradientes, incluso existe quien se ha animado a «corregirlo», ello siempre con la miopía propia de una soberbia intelectual mal comprendida y peor planteada, el pensamiento se aviva a través de su recuperación, aún cuando tal recuperación sea con la reserva de la misma duda, o a través del contraste negativo, siempre con el afán de que la razón corra por nuevos cauces, que marque nuevos derroteros. Así, Merleau-Ponty, al revisar críticamente lo referente al mecanicismo con el que se conduce la fisiología y parte de la psicología experimental del siglo XX invariablemente llega a Descartes, ello, tal vez, porque el reflexólogo más importante en la historia de Occidente que es Iván Pávlov reconoce en varios de sus escritos importantes el origen cartesiano de su actividad científica.

²² René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, óp., cit., pág., 122-123.

El fisiólogo debe seguir su camino, trazado ya desde hace mucho tiempo, hace trescientos años Descartes considerando que la actividad de los animales era automática, estableció la noción de reflejo. Acto fundamental del sistema nervioso. Toda actividad del organismo es la respuesta necesaria de éste ante algún agente del mundo exterior, en la que el órgano activo se encuentra con el agente dado en una relación de causa a efecto, relación que se establece por una determinada vía nerviosa. De esta manera el estudio de la actividad nerviosa de los animales se planteaba con sólida base naturalista y científica. Durante los siglos XVII, XVIII y XIX se utilizó la noción de reflejo para el estudio de segmentos inferiores del sistema nervioso central. [...] la noción inicial, la de reflejo, es cartesiana. Con toda evidencia, es perfectamente científica, ya que el fenómeno que abarca es rigurosamente determinado. Su significado reside en el hecho de que un agente cualquiera del mundo exterior del organismo actúa sobre uno de los aparatos receptores nerviosos. El impacto producido se transforma en un proceso nervioso: el fenómeno de la excitación. Las fibras nerviosas actúan como un conductor y hacen llegar la estimulación al sistema nervioso central, desde donde se dirigen, por medio de conexiones establecidas, por otros conductores, al órgano activo, en el que a su vez es transformada en un proceso específico de las células de este órgano. De este modo un agente del medio externo entra en una conexión determinada con una determinada función del organismo; conexión que es una relación de causa a efecto.²³

Los nervios cartesianos y sus funciones de conductor y transportador alcanzan su desarrollo en la fisiología de los últimos años del siglo XIX y principios del XX, la noción del animal mecánico y de «esa necesidad de lubricar los nervios cuando hay sed», en Pávlov son el fundamento teórico, de hecho, para el fisiólogo ruso, el mandato cartesiano es ley, y es cumplido al pie de la letra, las glándulas salivales son el principal objeto de estudio a lo largo de toda su vida, si bien por momentos, las glándulas gástricas también son objeto de ablaciones y registros, ello es en función de su relacionalidad primera con la parte salival del can. El punto importante que marca el tránsito de Descartes a la fisiología, de la cual los mismos fisiólogos lo consideran fundador es el siguiente: en Descartes los nervios transportan la sensación a su «fábrica», donde se procesa, afecta inmediatamente al alma y disemina de regreso al organismo como una respuesta, lo importante es que de la fábrica se pasa de inmediato a la afección del alma y posteriormente tal afección «remite» hacia los aspectos «más recónditos del cerebro». En Descartes no puede ser que el nervio afecte de inmediato al cerebro, ello porque limitaría la distinción real cuerpo-alma, el cerebro necesariamente es posterior, podríamos

²³ Iván Pávlov, *Sobre el trabajo de los hemisferios cerebrales*, Ediciones Altaya, Barcelona, 1999, pág., 95 y Ss. (Tr. Jaime Vigo).

decir, un segundo momento de la afección. Otro aspecto importante es que para Descartes el reflejo marca «afecciones del alma». Aún sin la oportunidad de expresar tal afección en términos de comportamiento, y mucho menos de comportamientos que co-implican el medio y el posteriormente llamado sistema nervioso. Por ello, corresponden a la fisiología tales acepciones que poco a poco se irán alejando de dos conceptos cartesianos: el alma y la relación de la misma con el cuerpo se eliminan, en la fisiología la cosa pensante (*res cogitans*) se naturaliza completamente, pues ahora sólo se procede ante la única *res* que el fisiólogo reconoce, la *res* extensa, de hecho, una y otra vez Pávlov se retira de los problemas, los métodos y las ciencias que pretenden regresar a esa *cosa pensante indeterminada*, y que a decir de él ha sido dejada atrás en la fisiología propia del siglo XIX y XX. En reiteradas ocasiones Pávlov se vale de las distinciones tajantes entre la fisiología y la psicología para demarcar la dimensión y naturaleza propios del proceder fisiológico, explicando que su actividad es absoluta y plenamente naturalizada a través de los métodos y técnicas propias de la fisiología, e incluso desecha la posibilidad de la fisiología comparada para evitar el problema de hacer intervenir situaciones como la *psiqué*, la voluntad y la razón pura.

La ciencia en su devenir hace patente su acción sobre la realidad, sobre la vida, y sobre los mismos conceptos que ella inagotablemente genera y también inagotablemente modifica, adapta, adecúa, organiza y reestructura. Mencionábamos líneas arriba el reconocimiento pavloviano sobre la paternidad atribuida a Descartes respecto a la ciencia fisiológica con su concepción del animal-máquina y de la vida-mecanismo, narramos también de manera sucinta la pretensión cartesiana de distinguir con claridad meridiana aquellas cualidades que corresponden al alma, sus atributos, su función en el mundo, y por el otro lado lo que corresponde al cuerpo, y lo que corresponde al ayuntamiento de ambas «naturalezas», ambas pensadas y planteadas como «cosas». De hecho, Descartes propone y desarrolla tal distinción con la suprema finalidad de conocer a golpe de razonamiento todo aquello concerniente al alma, a la *res cogitans*, ésta es la pretensión fundamental de la meditación cartesiana. Sus herederos inmediatos –

entiéndase aquí los fisiólogos de línea pavloviana-, invierten la pretensión cartesiana al buscar entender y presentar al cuerpo-máquina únicamente como cosa extensa, intentando así evitar a través de esta reducción las problemáticas nociones de alma (*psiqué*), de voluntad -como aquello que motiva la vida fuera de los márgenes de la mera materialidad-, y la libertad -ejercicio del movimiento y de las acciones no sólo por la posibilidad física de moverse, sino de acuerdo a motivaciones o fines superiores a la materialidad-. Pávlov y los fisiólogos buscan evitar estos problemas filosóficos apoyados en las nociones de máquina y de mecanismo, también comienzan a ser desechadas todas aquellas concepciones filosóficas que no se atengan y no respondan a los límites marcados por la noción de cosa material, de naturaleza fáctica, de materia orgánica y de *physis* en los límites de la inmanencia. Los fisiólogos únicamente reconocen uno de los polos de la dualidad cartesiana, empobreciendo así la vida, tratando que a través de este arbitrario desconocimiento, de esta «absoluta naturalización», dar por concluida y zanjada la histórica disputa entre la materia y la idea, entre el alma y el cuerpo, colocando un forzado punto final por el desconocimiento arbitrario y tajante de uno de los históricos interlocutores. Al final se trata de una reducción que gracias al arbitrario desconocimiento pretende por vía de la merma resolver la antiquísima polémica; pero, «naturalizar» la dualidad al final no la resuelve, sólo la oculta, metafóricamente es ocultar bajo la alfombra aquello que incomoda, desafortadamente se intenta justificar la pretensión de verdad en los límites marcados por la facticidad del relojero. En la fisiología se desconoce el alma, se desconoce a la *psiqué*, se desconoce la libertad y se desconoce la voluntad, todos a través de un gesto grueso y simple, al considerarse conceptos que no son verificables a través de los cortes de bisturí, de las ablaciones de las glándulas y la carne, por ser conceptos que no se atienen a los límites de la carne expuesta, abierta, saturada de «marcadores». Atenerse a los márgenes de la carne abierta, atenerse a los márgenes de la fisiología es la solicitud de Pávlov, la pretensión cartesiana de la distinción alma-cuerpo se ve soterrada por la naturalización absoluta; de hecho, Pávlov fue muy incisivo en reiteradas ocasiones en sus escritos

en lo que respecta a la imposibilidad de relación entre la fisiología y la psicología, por considerarlas dos ciencias si no diametralmente opuestas, si diferentes en métodos y objetos de estudio, ya que la psicología se le presenta al fisiólogo ruso aún saturada de un animismo filosófico soportado a través de nociones tan volátiles como la *psiqué*, la voluntad y la libertad, conceptos que reconoce, estructuran gran parte de la teoría psicológica, pero carentes de sentido en el ámbito de la fisiología. Más aún, la psicología de principios del siglo XX ya tenía la pretensión de una fisiología comparada, transpolando lo descubierto por la fisiología reflexológica a la comprensión del ser humano, a lo cual obviamente Pávlov manifiesta no sólo un profundo rechazo, sino una abierta crítica a la psicología que pretendía tal transpolación por considerar no sólo su ingenuidad, sino el desconocimiento absoluto de objetos y métodos científicos.

Ahora tenemos ya perfilados los componentes de uno de los polos de la crítica merleau-pontyana, el mecanicismo cartesiano y sus derivaciones reflexológicas, Descartes concibe los autómatas para expresar la diferencia cuerpo-alma, y la fisiología reflexológica termina esta premisa con la absoluta naturalización del problema, desconociendo el alma, la cual a decir de Pávlov, no es problema, -al menos no un problema que competa a la fisiología-, pero también se desconoce la voluntad y la libertad de los organismos, en primera instancia de los animales, y posteriormente la fisiología comparada -que ya no es la de Pávlov-, también presenta nociones que sólo entienden al ser humano como ese arco reflejo en el que el peso de las acciones humanas es depositado en el ambiente y sus inmediatas incidencias en los organismos. La fisiología comparada, la psicología experimental y el conductismo, serán parte de un segundo momento de nuestro presente capítulo.²⁴ Ahora veamos a detalle esta fisiología que se constituye en la

²⁴ En *La estructura del comportamiento* Merleau-Ponty desarrolla una profunda y extensa crítica sobre la fisiología (tanto reflexológica como comparada), así como sobre gran parte de la psicología experimental y de laboratorio desarrollada en la primera mitad del siglo XX. Ello al plantear el empobrecimiento que han sufrido las nociones de «vida» y «hombre» a través de las pretensiones naturalizantes devenidas de estas tradiciones científicas, de hecho, se percibe ya en la obra del pensador francés una denuncia de la cosificación de la vida, al reducir la vida animal en su totalidad a meras situaciones responsivas o contestatarias de un ambiente determinado; la crítica se

extensión del mecanicismo en la comprensión de la vida animal y su propuesta ante la vida anímica.

En 1904 al recibir Pávlov el premio Nobel por sus investigaciones reflexológicas, en el discurso pronunciado en Estocolmo, expresa su irrestricta confianza en su teoría y sus avances, reconociendo que si bien resultará titánico el esfuerzo por encontrar en algún momento absolutamente todos los reflejos del organismo animal, sus causas en el ambiente, y la infinita combinatoria del mismo en causas y efectos, no niega la posibilidad de que ello se logre, y que además sea este conocimiento de la «mecánica» de los organismos vivos, lo que sirva para paliar de manera real las enfermedades, y en su momento, por qué no, tratar de evitar la muerte. Pues, al final de cuentas, todo mecanismo es susceptible de arreglo y de perfeccionamiento. Por ello, su conocimiento debe ser en los límites en que se nos manifiesta, y para él, los límites manifiestos del organismo son absolutamente naturalizados, es así que, la mecánica y la dinámica a través de la reflexología es el camino a emprender. No más animismos, no más problemas con la voluntad y la libertad, las condiciones del medio ambiente entendido en un sentido adaptativo y las respuestas del organismo en un sentido reflexológico, son las vías que Descartes trazó, y que con sus respectivas modificaciones y transformaciones son el camino también evidente para la consecución del conocimiento de la vida y de la forma en la que el hombre conoce.

Para el autor de *El Discurso del método* los problemas de la libertad, la voluntad y, evidentemente el alma, son los problemas que lo motivan a la distinción del alma y el cuerpo, pero la brecha que se abre con la fisiología al exponer su idea de animal-mecanismo, acaba por dejar de lado los tres tópicos cartesianos –el alma, la libertad y la voluntad-, para enfocar todas sus reflexiones en la noción de mecanismo y las formas de acceder a él, por ello Pávlov propone lo siguiente: si el animal es una máquina se puede intervenir en él, y una de las maneras de intervención es la ablación de la carne hasta encontrar los dispositivos

extiende a los usos militares que se han hecho del behaviorismo derivando en la radical instrumentalización del saber científico.

que motivan determinadas funciones mecánicas, y la vía primaria que permite la ablación de tales cuerpos es la fisiología, sus intervenciones y los registros, registros que deberán tomar en cuenta las más mínimas variaciones de causas y de efectos, y al lograr que la causa y el efecto sean aislados y justificados como «correspondientes», de actuar así se habrá identificado y aislado una de las infinitas funciones de una parte del organismo, y si en determinado momento se logra la sumatoria de la totalidad de los reflejos de las partes-extra-partes que constituyen el organismo, entonces se tendrá una concepción general no sólo de la vida, también se pensará en la enfermedad como algo reparable y la muerte como algo postergable incluso *ad infinitum*.

Durante el siglo XIX, la fisiología aprendió a conocer las numerosas influencias de los vagos sobre los distintos órganos, y distintos experimentos pusieron de manifiesto por lo menos cuatro perturbaciones causadas en el organismo por estos nervios, cada una, por sí sola, mortal. [...] De este modo han sido deliberadamente eliminadas simultáneamente cuatro causas de muerte. Prueba evidente del poder de una ciencia que considera al organismo como una máquina [...] las tareas fundamentales de la fisiología: el problema del envejecimiento y el de la muerte de los organismos. Efectivamente, la fisiología puede esperar con toda legitimidad grandes victorias en este dominio. Imposible trazar límites a su potencia, que aumentará en el futuro si vamos cada vez más lejos en nuestro conocimiento del organismo como conjunto de mecanismos extremadamente complejos.²⁵

Debido a la contundencia explicativa del cartesianismo en la historia de Occidente, el creacionismo y su omniabarcante y omnidireccional explicación de la realidad –el hombre contenido en ella-, comenzaba a ser desplazado, ese hombre como semejanza de Dios y la imposibilidad de su disección, habían quedado en un romántico pasado, si bien es verdad que la fisiología en la época de Pávlov está centrada en la experimentación ablativa en mamíferos superiores, y posteriormente se amplía en un segundo momento no sólo a los mamíferos grandes, también a los ovíparos, a algunas criaturas marinas, e incluso a organismos invertebrados y sin un sistema nervioso central, tratando de explicar los mecanismos reflexógenos que les permiten la interacción con el ambiente, y en un tercer momento la fisiología comparada comenzará a teorizar y extrapolar los experimentos y descubrimientos hechos en otras especies, para, y desde una

²⁵ Iván Pávlov, “Discurso del Premio Nobel”, en *Fisiología y psicología*, óp., cit., pág., 82.

condición antropomórfica, traslapar estos descubrimientos al ser humano. Es decir, la noción de mecanismo asume gran parte de la investigación sobre la vida en general, ahora no sólo fisiológica, también la psicología experimental se ve alcanzada. Situación a la que Pávlov se opuso desde siempre, expresando que la vida humana implica una comprensión más profunda y aún inalcanzada por la fisiología de la época; pero también es correcto expresar que este mecanicismo se encontraba absolutamente diseminado en la fisiología de la época y así también comenzaba a encontrarse en otras ciencias. Esta diseminación se debe en mucho a los discursos de índole triunfalista como el dicho por Pávlov en Estocolmo. Es el momento de la historia de la ciencia en el que la experimentación y la instrumentalización del conocimiento se apoderan de la escena, al parecer para no abandonarla desde entonces. La naturalización del conocimiento iniciada con Descartes y su método y potencializada por la fisiología de Pávlov, encuentran uno de sus momentos determinantes en las ciencias cognitivas del siglo XX, la psicología también reclama su parcela y erige como la explicación formal del conocimiento -Recuérdese que es justo en 1900-1901 cuando Husserl publica sus *Investigaciones lógicas* para demostrar que es la lógica la encargada del estudio de la parte formal del pensamiento humano y no la psicología. Debate que permitió a su vez los posteriores desarrollos filosóficos, al menos de la primera mitad del siglo XX, los cuales en el fondo expresaban ya la imposibilidad de la naturalización absoluta de la vida humana-. De manera sucinta hemos mencionado los componentes del mecanicismo desde sus orígenes en las *Meditaciones metafísicas*, hasta su acepción en la fisiología primigenia, en ambos desarrollos científicos los componentes principales serán la concepción del animal como un mecanismo compuesto de infinidad de partes-extra-partes, que a su vez no son comprendidas más allá de una especie de estructura y funciones mecánicas, y que sustentándose en funciones perfectamente delimitadas e interconectadas, soportarían la totalidad del organismo animal, pero sin abandonar en algún momento la noción de cuerpo partes-extra-partes. Y además el desplazamiento de la voluntad, la libertad y la

noción de alma ya no tienen cabida alguna. Ahora «las puertecillas», «las ruedas» y «las poleas» cartesianas son para Pávlov «laboratorios químicos».

Al fisiólogo le es posible penetrar en el interior del tubo digestivo cada vez más profundamente, percatándose de que éste se halla integrado por una serie de laboratorios químicos pertrechados con distintas instalaciones mecánicas. Éstos aparatos mecánicos están constituidos por el tejido muscular que forma parte de la pared del tubo digestivo. Permiten el transporte de las partículas alimenticias de un laboratorio a otro, o su retención durante un cierto tiempo en el laboratorio correspondiente. Sirven también para la íntima mezcla mecánica de los alimentos acelerando la acción química de la que son objeto.²⁶

Ante el mecanicismo y sus derivados, la crítica merleau-pontyana va encaminada hacia el reconocimiento del empobrecimiento que a través de esta visión sufre la vida y los seres vivos en general en dos conclusiones también generales, la primera: reducida a procesos físicos y químicos, incluso mecánicos, los segundos: reducidos a mecanismos carentes de voluntad y por lo tanto de libertad, incluso la inteligencia animal es reducida a una mera disposición responsiva y contestataria del entorno. Este empobrecimiento conceptual devenido del mecanicismo y presente en las ciencias naturales y algunas de las ciencias humanas de principios del siglo XX, es un empobrecimiento de la vida al ser pensada, expresada, y tratada como una máquina, en la que las nociones alma, libertad, voluntad, proyecto y horizonte vital, se diluyen entre los dedos. En el aspecto ético, moral, y espiritual, es el inicio o uno de los accesos para la cosificación de la vida. Esa visión del cuerpo partes-extra-partes implica una ruptura muy peculiar con las nociones de libertad, voluntad y trascendencia.

Hasta aquí la exposición del mecanicismo, ahora pasaremos a bosquejar también de manera breve el polo antitético de tal mecanicismo determinista y finalista, nos referimos al animismo y a su visión energética de la vida.

²⁶ Iván Pávlov, *Ibíd.*, pág., 71.

§ 3

El vitalismo.

El sentido del término existencia no proviene de la experiencia del pensamiento puro.²⁷

El otro polo de este dualismo alma-cuerpo, objeto de crítica por gran parte de la filosofía occidental del siglo XX, y particularmente por las filosofías de la existencia y por el existencialismo son: el animismo, el espiritualismo y el idealismo, tres posturas del mismo linaje, aún cuando son muy sutiles las diferencias entre ellas, estas diferencias existen; pero más allá de las diferencias sutiles, encontramos poderosos rasgos epistemológicos que las asemejan, y lo fundamental de estas confluencias es también su casi nula ponderación del cuerpo humano. Paradójicamente, en esta crítica merleau-pontyana, ambas posturas (mecanicismo naturalizante e idealismo) representan una visión reducida del cuerpo, pero las dos llegan a esta reducción y debilitamiento del cuerpo por vías completamente diferentes, el mecanicismo por comprenderlo y tratarlo de manera instrumental, y por otro lado, ese espiritualismo vitalista expresándolo en términos ontológicos como «un accesorio» que permite al alma, al espíritu, a la razón, a la conciencia, a la energía, su manifestación en el mundo. Así es como tenemos por un lado un cuerpo-máquina y por el otro, un cuerpo-estuche,²⁸ contenedores al fin de cuentas de la energía que permite la manifestación de la vida en el mundo. Si bien el mecanicismo en sus orígenes es temporalmente más fácil de identificar, el idealismo, el animismo y el espiritualismo se encuentran diseminados a lo largo de casi toda la tradición reflexiva de Occidente, desde los pitagóricos, pasando por la filosofía platónica y su traslado a grandes parcelas de la filosofía europea de los últimos dos milenios. Tema interminable para la reflexión, pero en este trabajo sólo

²⁷ P. H. Landsberg, *Piedras blancas, seguido de experiencia de la muerte*, Editorial Séneca, México, 1940, pág. 12.

²⁸ Si bien hemos venido expresando a Descartes como el creador de este cuerpo máquina, sin lugar a dudas Platón en *El Fedón* presenta al cuerpo como estuche. Cfr. Platón, *Fedón o del alma*, en la edición citada.

expresaremos algunos de los puntos que consideramos ejemplificarían de manera clara la postura de este idealismo y vitalismo ante la dimensión corporal del ser humano, dejando de lado de manera consciente lo referente a la fundamentación científica, a la finalidad de la existencia vista desde el idealismo y también las complejidades pos-terrenas, que de suyo se encuentran implicadas en tan grandiosa explicación de la vida, del mundo y del conocimiento humano. Por ahora sólo el cuerpo, y a decir de Merleau-Ponty, su merma ontológica en función del alma, de la razón, del ser, de la identidad, de la idea.

§ 4.

Las Ideas no se expresan con el estomago lleno de habas.

Qué es la vida si no sensaciones, y la muerte si no la ausencia absoluta de las mismas.²⁹

La tensión entre el cuerpo que pesa y el alma que aspira.³⁰

Cabe en este momento la posibilidad de dar por sentadas las premisas históricas del idealismo, pero siguiendo al autor de *Signos*, obra en la que propone que «la filosofía no debería tener prisa», procuraremos mínimamente apuntar en rasgos generales dichas premisas, ello al reconocer que el progreso en filosofía no es lineal, y que incluso las actualizaciones y los desarrollos «novedosos» siempre vienen dados por la relectura de la tradición, en este caso en particular al referirse a las meditaciones de corte cartesiano realizadas por Husserl, o a las lecturas que Heidegger hace de los filósofos presocráticos, de ahí que tal vez la prisa sea el único aspecto que no debería ser problema para la filosofía.

El cuerpo y su por momentos sistemática negación en Occidente a nuestro parecer tiene una causa –entre cientos más–, que para nuestras pesquisas resulta relevante, esta es su temporalidad, su imbricación con el devenir, su evanescencia. Y, evidentemente su finitud. Cuando seguimos esas premisas de la reflexión filosófica que demarcan su actividad entre los linderos de la verdad y la felicidad,

²⁹ Epicuro, *Cartas*, Tecnos Editorial, Madrid, 2009, (Tr. Monserrat Jufresa).

³⁰ Platón, *Fedro*, Editorial Gredos, Madrid, tomo III, 2000, pág., 299.

y en Platón se fusionan al expresar que la verdadera felicidad es la búsqueda de la verdad, entonces la vida en la pesquisa, -en la interrogación a mi mismo y a los demás- dirá Sócrates a través del discípulo, es la finalidad. Esta verdad aún cuando la busco en mi, y cuando la busco en los demás, no anida en mi y tampoco en los demás, para el idealismo es algo que nos trasciende y a la vez da identidad al mundo. En *El Parménides* y *El Sofista* la verdad se torna unidad. Una unidad que no está de ninguna manera sometida al devenir, justo por su unidad y por su identidad consigo misma, por ello, el devenir, y todo aquello sometido al mismo, no será tomado de ninguna manera como fuente de verdad; antes bien, al contrario, como aquello que deviene y justo porque deviene jamás es. Ya bajo este breve y tosco bosquejo de algunas de las ideas que se desplegarán en Occidente bajo infinidad de rostros, el denominador común al parecer son el devenir y su eterno no ser; y la identidad y su trascendente concepto *ser*. Por un lado la idea, el ser como concepto trascendente, el espíritu, la razón incólume, e incluso, posteriormente Dios, la eternidad y la verdad idéntica a sí misma; por otro lado, la apariencia, el devenir, la materia, la *physis* desnuda, el cuerpo, los sentidos y su sensualidad y la muerte en y por el devenir.

Para el idealismo el devenir es el enemigo a vencer a golpes de razonamiento, aquí el devenir no es verdad, al contrario, es la principal fuente de error, debido a que una verdad mutable contraviene el principio fundamental de la identidad, y el cuerpo por su sometimiento irrestricto al devenir, -por participar de él- también en su mutabilidad y afección, será considerado “fuente de error natural”. Los apelativos que significan la merma ontológica del cuerpo en función de la consecución de la verdad a través de la idea y la necesidad de trascendencia ante el devenir son innumerables a lo largo de la historia, si bien es cierto que existen pensadores y corrientes de pensamiento que reconocen en el cuerpo la única y privilegiada forma de existencia y acceso al mundo, es, al parecer, el idealismo en su infinidad de facetas las que privan con su animismo y vitalismo en el mundo occidental.

El orfismo y el pitagorismo expresan algunos de los primeros desencuentros del hombre con su cuerpo, ese universo etéreo entre los primeros y matemático entre los segundos, empieza de manera paulatina y sistemática el alejamiento del cuerpo como fuente de verdad, incluso se desplaza hacia el polo de la no-verdad, como fuente de engaño, como obstáculo para el acceso a esa verdad eterna, idéntica y omni-explicativa, esa verdad-llave del cosmos, verdad que mediante su obtención desgranaría el universo ante nosotros, mostrando sus secretos, asistir al espectáculo del universo no sólo como *physis*, sino como *eidos*. Jean Brun escribió un librito breve sobre los presocráticos, muy didáctico e ilustrativo, mostrando muchas de las virtudes de la reflexión presocrática y también algunas curiosidades y excentricidades, entre estas últimas están los dos lineamientos necesarios propuestos por Pitágoras como regla a seguir por sus discípulos. Primero: vestir de blanco, según Brun por los beneficios de la luz solar y como aspiración. Y segundo no comer habas, pues tras largas horas de meditación comunitaria ese “caldero” que es el estomago reventaba a causa de tan infame leguminosa, no sólo evitando al portador del “caldero” su acceso a la contemplación perfecta de los números, sino también importunaba a los otros pensadores. La pestilente flatulencia estomacal, es decir, corporal, no es jamás camino hacia la verdad.

Gran parte de las historias de la filosofía –desde Laercio y sus *Vidas y sentencias de los filósofos más ilustres*, hasta los novísimos análisis filológicos contemporáneos-, tienen siempre presente esta eterna polarización o dualismo filosófico alma-cuerpo, pues, al parecer, resulta didácticamente aceptable y comprensible tal polarización que parte la realidad en dos enemigos jurados, aún cuando al final de cuentas son posturas e ideas que pretenden explicar el mundo, la realidad, la vida. Merleau-Ponty no se encuentra ajeno a esta dualidad, de hecho su genialidad estriba en buscar una forma de pensar independiente del idealismo y del materialismo más radicalizados. Busca hacer un recorrido de uno a otro de los lados de este *simbolón*. Reconocemos, esta es tarea no de una vida, de muchas vidas, por ello, sólo presentaremos fugazmente algunas de las imágenes patriarcales de esta visión del mundo, del hombre y de la existencia. A través de

este breve y grueso recorrido se atestiguará al cuerpo y su materialidad perder la partida ante el alma y su etérea transparencia.

Para muchos pensadores, el gran sistema filosófico, aquel que más se acerca a la noción del pensamiento perfecto es Platón, incluso aún en el siglo pasado se expresaba la noción de que la filosofía es Platón, y todos los desarrollos posteriores son sólo pies de página, glosas sobre lo dicho en los *Diálogos*. La idea evidentemente es exagerada, si bien los grandes problemas filosóficos se encuentran diseminados a lo largo y ancho de los *Diálogos*, también evidentemente tales problemas han devenido y otorgado a la existencia en tal devenir diferentes formas de comprensión. Uno de esos grandes temas es, sin lugar a dudas, el cuerpo humano, su existencia, “su función” en la vida del hombre, la forma de existencia corporal propia del ser humano y sus implicaciones de auto-comprensión, autoafirmación y visión del cosmos desde la dimensión corporal. En Platón el cuerpo siempre se haya implicado en su teoría del conocimiento, desde que se presenta al alma como cadente en el *Fedro* y su posterior aprisionamiento punitivo en el cuerpo, hasta sus intentos de comprensión y aceptación en *Banquete* y *República*. Pero sólo nos detendremos un poco en el cuerpo presente en *Fedón* y *Timeo*, pues son los diálogos en los que de manera más nítida el cuerpo representa para Platón ese polo antitético del alma, en lo que respecta a su temporalidad y en la posibilidad de acceso a la verdad. Imagen que será heredada por muchas vías a la cultura occidental. En este aspecto consideramos al propio Descartes, quien observa en *Las Eneadas* de Plotino al principal promotor de Platón en la Europa medieval, después de Plotino a Agustín haciendo la amalgama Platón-Plotino-Pablo de Tarso, triada gracias a la cual el cuerpo evidentemente perdió la partida casi dos mil años. La “encarnación” en este lapso, salvo escasísimos episodios filosóficos, no constituyó el polo de la verdad en la reflexión filosófica. En más de un sentido, las críticas provenientes de las filosofías de la existencia del siglo XX se encuentran encaminadas a estos aspectos platónicos, cartesianos y hegelianos de comprender la dimensión corporal como merma respecto a la razón, específicamente en *El ser y la nada* de Sartre, en la *Fenomenología de la percepción*, y

Lo visible y lo invisible de Merleau-Ponty, y en *El mito de Sísifo* de Camus. Es a nuestro parecer en *Signos* y en *La unión del alma y el cuerpo* en Malebranche, Birán y Bergson las obra en la que se percibe incisivamente ese trasfondo crítico ante el idealismo a lo largo de más de veinte siglos.

Timeo marca en el sistema platónico los puntos importantes tanto de su cosmología como de su teoría del conocimiento, pero, también de su antropología, desde ese universo «esférico, brillante, y pulimentado», hasta el hombre animado por el alma, alma que ya decíamos en *Fedro* nos es presentada como cadente por «haber dejado de ver por un instante» la perfección de la trinidad de ideas platónicas.

Parece lejanísimo y carente de sustancial significado regresar a Platón en un trabajo que versa sobre Merleau-Ponty, pero es el mismo sentido de la obra de Merleau-Ponty la que nos manifiesta la imperiosa necesidad de volver a pensar en Platón si lo que se desea es reconsiderar en todo su horizonte de pensamiento al cuerpo. En una de las siete conferencias de radio dictadas por Merleau-Ponty a partir del 9 de octubre hasta el 13 de noviembre de 1948, justo la séptima y última de ellas se titula *Mundo clásico y mundo moderno*. En este brevísimo análisis de lo que denomina modernidad y tradición clásica expresa lo siguiente: “El corazón de los modernos es un corazón intermitente, y que ni siquiera logra conocerse. Entre los modernos no solamente son las obras las que están inacabadas, sino que el mundo mismo, tal y como lo expresan es una obra inconclusa y de la que no se sabe si alguna vez lo estará.”³¹ Para Merleau-Ponty esta visión inconclusa del mundo a través de sus obras, por lo general, también inacabadas, refleja la necesaria ambigüedad propia de los acercamientos sucesivos al mundo, en los que el investigador «moderno» no presenta –a decir de él- ni la seguridad dogmática, ni los sistemas de pensamiento acabados de una vez y para siempre, como sí ocurría en la antigüedad clásica con Platón y Aristóteles, ahora, y después de Descartes, se reconoce la absoluta provisionalidad de la ciencia y su acción en el

³¹ Cfr. Maurice Merleau-Ponty, *El mundo de la percepción. Siete conferencias*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2008, págs., 71-72.

mundo. Pero es a raíz de esta propuesta que se cuelan dos grandes filósofos a la discusión. Hablamos de Platón y Hegel, si bien ya se había asumido la distancia entre el pensamiento de Merleau-Ponty respecto a la dialéctica hegeliana y al alma platónica, es en este breve escrito en el que estos clásicos de la filosofía, representan el modelo que el pensamiento contemporáneo debe trascender en la visión espiritual y dual de la vida. La dialéctica no resulta el método a utilizar, por su movimiento «sólo aparente», y el espiritualismo tampoco será el modelo investigativo, por su desapego al mundo de la vida. De manera breve a continuación presentamos los aspectos platónicos que en la obra de Merleau-Ponty implican este alejamiento del mundo de la vida.

Para Merleau-Ponty la afirmación de la dimensión corporal y de la conciencia de la corporalidad se convierten en el soporte de gran parte de su actividad filosófica, pero, resulta importante reconocer que llega a tales dimensiones a través del análisis de la percepción y de la concepción de la misma presentes en el dualismo. Siempre es la visión espiritualista de Platón el constitutivo central del polo animista, el cual resulta también –aún de manera velada- el principal objeto de análisis y de crítica. Veamos los postulados platónicos fundamentales de este idealismo espiritualista según el autor de *Signos*: las visiones filosóficas clásicas por lo general eran sistemas de reflexión cerrados sobre sí mismos, los cuales tenían como objetivo fundamental la explicación de la totalidad de la realidad a través de entramados lógicos, ontológicos, metafísicos y antropológicos, siempre en consonancia con una o varias ideas centrales que servían de soporte y regulación a todo el sistema. En Platón tales ideas serían la idealidad e identidad de la verdad, la inmortalidad del alma, la trinidad superior de las ideas y la indivisibilidad de lo uno aún con su múltiple manifestación, entre otras. En lo que al alma respecta: es cadente, sumergida para su purificación en el mundo de cosas, entre ellas de cuerpos. Cosas y cuerpos, y universo sujeto al devenir, al cambio, a la mutación verificada por los sentidos; sentidos a la vez dispuestos sólo para el engaño que es atribuido al devenir. Bajo esta consideración el cuerpo sólo puede ser considerado como receptáculo que impide a toda costa

que el alma conozca esa verdad ideal, pues en función del conocimiento se desprenderá de ese cuerpo que irremediabilmente morirá, ya que la vida le viene del alma, jamás de él mismo. “Toda alma es inmortal. Porque aquello que se mueve siempre es inmortal. Sin embargo, para lo que mueve a otro, o es movido por otro, dejar de moverse es dejar de vivir.”³² Y respecto a la caída del alma y su vuelta corporal, el mismo diálogo dice lo siguiente:

Consideremos la causa de la pérdida de las alas, y por la que se le desprenden al alma, es algo así como lo que sigue. [...] Tal es, pues, la vida de los dioses. De las almas, la que mejor ha seguido al dios, y la que más se le parece, levanta la cabeza del auriga hacia el lugar exterior, siguiendo, en su giro, el movimiento celeste, pero, soliviantada por los caballos, apenas si alcanza a ver los seres. Hay alguna que, a ratos, se alza, a ratos se hunde y, forzada por los caballos, ve unas cosas si y otras no. Las hay que, deseosas todas de las alturas, siguen adelante, pero no lo consiguen y acaban sumergiéndose en ese movimiento que las arrastra, pateándose y amontonándose al intentar ser unas más que otras. Confusión pues, y porfías y supremas fatigas donde, por torpeza de las aurigas, se quedan muchas renqueantes, y a otras muchas se les parten muchas alas. Todas, en fin, después de tantas penas, tienen que irse sin haber alcanzado la visión del ser; y, una vez que se han ido, les queda solo la opinión por alimento. El por qué de todo este empeño por divisar dónde está la llenura de la verdad.[...] cualquier alma que, en el séquito de lo divino, haya vislumbrado algo de lo verdadero, estará indemne hasta el próximo giro y, siempre que haga lo mismo, estará libre de daño. Pero cuando no haya podido seguirlo, no lo ha visto, y por cualquier azaroso suceso se va gravitando llena de olvido y dejadez, debido a este lastre pierde las alas y cae a la tierra. Entonces es de ley que tal alma no se implante en naturaleza animal, en la primera generación, sino que sea la que más ha visto, la que llegue a los genes de un varón.³³

Decíamos con anterioridad que evidentemente esta recuperación platónica del alma como esencia de humanidad ya está presente en los mitos órficos y las teorías pitagóricas, es Platón quien se encarga de estructurar esta noción a través de una ontología, una epistemología y una antropología. Esta alma cadente ya «encarnada», ya lastrada en el cosmos de las cosas físicas, comenzará su ascesis si desea regresar con sus pares al universo de la idealidad, luego, entonces, el mundo se torna en compás de espera, universo físico que a través de la máscara del devenir implicará retos a vencer, y tal vez los principales sean la sensualidad y ese pujante olvido dado por la corporalidad que a decir de Platón, me pierde en el mudo de cosas, en el que cada recuerdo es un peldaño en el camino de regreso.

³² Platón, *Fedro* 254 c, en Diálogos, T. III, Editorial Gredos, Madrid, 2000.

³³ *Ibíd.*, pág., 346.

Conocer y recordar se ayuntan para vencer a la sensualidad, lo más que se le concede a la sensualidad es servir de «dispositivo» para que el alma por instantes rechace el letargo y recuerde su origen. Cada recuerdo es una negación del mundo de copias, cada recuerdo es un rechazo al devenir. El cuerpo y el mundo en Platón salen perdiendo: “Plenas y puras y serenas y felices, las visiones en que hemos sido iniciados, y de las que, en su momento supremo, alcanzábamos el brillo más límpido, límpidos también nosotros, sin el estigma que es toda esta tumba que nos rodea y que llamamos cuerpo.”³⁴ Esta partición del mundo, esta duplicidad alma-cuerpo, idea-cosa, en sus diferentes tesituras ha sido rastreada a lo largo de la filosofía, ha sido motivo de disquisiciones que por el momento y por obvias razones debemos dejar de lado. Sólo deseamos expresar a este respecto que para constituir una visión del mundo, de la realidad, de la verdad, de la vida, al parecer siempre hay un precio que pagar, algo que sacrificar para que el mundo cuadre con el pensamiento, aún cuando éste se aleje de aquello que pretendía explicar, hasta el punto en que ya no se reconozca, y la explicación parezca un fantasma que sobrevuela la carnosidad del mundo, y una de las monedas de cambio predilectas del idealismo ha sido el cuerpo.

En el diálogo *Fedón*, Platón suministra una definición de muerte que dominó muchos siglos de la filosofía, muerte como separación del cuerpo y el alma, el alma permanecerá, y el cuerpo corruptible por su naturaleza sometida al terrible devenir desaparecerá por completo. “¿Consideramos que la muerte es algo?, ¿acaso es otra cosa que la separación del alma y el cuerpo?, ¿y el estar muerto es esto: que el cuerpo esté solo en sí mismo, separado del alma, y el alma se quede sola en sí misma separada del cuerpo?, ¿acaso la muerte no es otra cosa sino esto?”³⁵ El cuerpo se desmaya tras el alejamiento del alma, es el traje gastado ya, el cántaro roto al que el agua se le escapa, o la lira desvencijada sin armonía, donde el agua y la armonía, metáforas del alma siguen su camino. El afán de que algo de nosotros permanezca, que se conserve, paradójicamente, a lo largo de la historia del

³⁴ *Ibíd.*, pág., 353.

³⁵ *Ibíd.*, pág., 40.

pensamiento costó los sentidos, el cuerpo, el deleite, el mundo, el poético devenir. La tumba órfica que es el cuerpo en *Fedro*, ahora en *Fedón* se suaviza y de tumba pasa a ser prisión: “El dicho que sobre esto se declara en los misterios, de que los humanos estamos en una especie de prisión y que no debe liberarse a sí mismo, ni escapar de ésta.”³⁶ Machaconamente en estos diálogos continúa este ejercicio negativo sobre el cuerpo:

No oímos nada preciso ni lo vemos, aunque, si estos sentidos del cuerpo no son exactos ni claros, mal lo serán los otros. Pues todos son inferiores a estos. [...] ¿Cuándo entonces, el alma aprehende la verdad? Porque cuando intenta examinar algo en compañía del cuerpo, está claro que entonces es engañada por él. ¿No es, pues, al reflexionar, más que en ningún otro momento, cuando se le hace evidente algo de lo real? Y reflexiona, sin duda, de manera óptima, cuando no le perturba ninguna de esas cosas, ni el oído, ni la vista, ni el dolor ni placer alguno, sino que ella se encuentra al máximo en sí misma, mandando a paseo al cuerpo, sin comunicarse ni adherirse a él, tiende hacia lo existente.³⁷

En *Timeo* Platón desarrolla cómo el Demiurgo realizó la mezcla de elementos con los que constituyó el alma del universo. Recuperando las teorías presocráticas estructura los elementos físicos para llevar a cabo esta mezcla, así, la tierra, el aire, el fuego y el agua se van fusionando conforme a medida para llevar a cabo el universo, y, por consiguiente también al hombre. Es aquí, en esta mezcla, uno de los pocos apartados de la obra platónica en los que aparece la carne, el cuerpo infinidad de ocasiones, pero la carne, pocas veces (de hecho en *República* Platón se burla de manera abierta de lo que la noción «carne» implica. Al referirse al nombre de Creófilo –un discípulo de Homero– expresa que incluso el nombre de los poetas resulta risible y vergonzoso, su nombre ya expresa lo ridículo de la actividad del poeta. Creófilo significaría «el hombre que busca o quiere la carne»), y como correlato de la carne, la percepción.

[...] cuando el cuerpo de alguien chocaba con un fuego ajeno exterior, con la solidez corpórea de la tierra, o con el deslizamiento húmedo de las aguas, o era atrapado por un huracán de vientos movidos por el aire, y los movimientos que estos suscitaban, tras transmitirse a todo el cuerpo, afectaban al alma. Por eso, más tarde se denominó a estos procesos percepción, y aún hoy se le llama así.³⁸

³⁶ Platón, *Fedón*, óp., cit., págs., 35-36.

³⁷ *Ibíd.*, pág. 41 y Ss.

³⁸ Platón, *Diálogos*, *Timeo*, Editorial Gredos, Madrid, pág., 191.

Mientras que la carne en Platón aparece al hablar de las cualidades que tiene el cuerpo para la percepción de los elementos y su mezcla, la percepción a la vez es posible porque la misma carne está constituida también por tal mezcla, lo semejante en esta ocasión sigue lo semejante, la carne del hombre sigue y siente la carne del universo:

En primer lugar, dichas cualidades, necesitan siempre de una percepción, sin embargo, aún no hemos explicado el origen de la carne y de lo que la carne rodea, ni de la parte mortal del alma. Pero ni estas cosas se dan separadas de las cualidades que denominamos sensibles, ni las últimas pueden ser suficientemente tratadas sin las primeras. [...] Duro es todo aquello a lo que cede nuestra carne, blando todo lo que lo hace ante ella.³⁹

Tanto en la *Apología* como en su continuación temática que es *Fedón*, ya Platón nos presenta al alma «atrapada» en el cuerpo, reticente e hirsuta en su cárcel-habitáculo, y además sin mezclarse en ningún momento y en ningún punto con él.⁴⁰ Reconociendo en todo momento el obstáculo, la barrera que representa el cuerpo entre el alma y las ideas. En este momento, y siguiendo la teoría platónica, resulta una descripción adecuada considerar el cuerpo como el «entre», como esa gruesa y opaca apariencia, como una especie de membrana que separa al alma de sus pares, de las «naturalezas» -las ideas- que le son afines. Esta breve indicación de la ontología platónica nos muestra algo a través de sendas analogías: el cuerpo es un obstáculo, el cuerpo es una prisión, el cuerpo es un contenedor, es un distractor consumado en sus oscuras artes, el cuerpo es un traje que se gasta y se interpone a la verdad. Es a través de estas descalificadoras metáforas sin lugar a dudas que el animismo impone su visión de trascendencia. En *Fedón* incluso, el cuerpo no es donde se manifiestan las enfermedades, es la enfermedad como tal, por ello, al «curarse» de la vida corporal mediante la cicuta, Sócrates pide a los discípulos pagar al médico divino el correspondiente gallo. Cuerpo que deviene,

³⁹ *Ibíd.*, págs., 191- 220.

⁴⁰ Impresionante resulta considerar la imposibilidad de “comercio” entre cuerpo y alma en el sistema platónico, y, a la vez, considerar el genial invento cartesiano de la “glándula pineal” para establecer tal “comercio”, una glándula fincada en la parte “baja” del cerebro, existe un punto exacto en el que se unen ambas naturalezas, pero es efectivamente en el minúsculo intersticio existente en esta glándula (una especie de breve vacío) donde el agua y el aceite se alcanzan a rozar y por ende a “comerciar”.

que envejece, que duele, que se apasiona, que sufre afecciones –el hambre, el sueño, el sexo, entre tales afecciones- y podríamos sumar muchas más, entre las más complejas están las de Pablo de Tarso, las del propio obispo de Hipona, y las de Descartes, esos sentidos que engañan, esas sensaciones que hasta con el sueño se confunden, por ello, gran parte de la filosofía del siglo XX, en ese eterno regresar a los problemas para volverlos a pensar y así actualizarlos, trae de nuevo al cuerpo, ahora para preguntar por él desde él mismo, desde su ambigüedad, desde su incompreensión, no dando por sentado nada, se parte exactamente de la idea de incompreensión sobre nuestro *ser-cuerpo*, desde el sentimiento de *sernos* ajenos, pues la vía propuesta para la superación de la visión dual en lo referente a nuestra hipotética constitución, siempre ha solicitado al pensador optar, optar negando, haciendo tesis y antítesis, la síntesis no se ha logrado, optar negando, cual enemigos jurados: la idealidad y la materialidad, la identidad y el devenir. Ahora, la propuesta merleau-pontyana no será ninguno de los dos polos, ni un materialismo de corte abderita, epicúreo o sartreano, o un mecanicismo cartesiano y fisiológico, pero tampoco un idealismo y animismo platónico, cristiano o hegeliano, tampoco un platonismo revitalizado, o una visión energética como la de Bergson. En ellos nuestro autor ve que el cuerpo está constituido y sustancializado, está mecanizado y motorizado, o simplemente está negado. La vía no es recargar la nueva reflexión hacia alguno de los polos, tampoco parece que la vía sea una síntesis de ambas tesis, por su naturaleza imposibles de conjugar. La pretensión es reconocer la materialidad corporal, su carnalidad, pero inexplicable sin su interior, un interior también nuevo, no oculto, no postrado como soporte del anverso, un interior que sólo se concibe como interior por su disposición ante la mirada, ante el ojo, pero que se manifiesta desde su invisibilidad aparente, comprensión en la que su existencia no va de la mano de la metáfora óptica, sino por su propia disposición de estar ante la mirada desde su interioridad, un interior curiosamente dispuesto, el cual no por el hecho de ser «interior» no se encuentre expuesto, un interior que no por la noción de interioridad oculte «algo» que sea soporte de la exterioridad. Interior y exterior son lo mismo, y nada oculta el uno al otro, ni son

complementarios, ni son de diferentes naturalezas, simplemente son una sola cosa, sin partes-extra-partes, sin síntesis elaboradas, sin glándulas conectoras, incluso no pueden ser un revés y un derecho. No es “navío y timón”.

§ 5

La tercera vía y el quinto elemento.

¿Dónde se levanta la barrera entre el ojo que ilumina y el ojo que pervierte?

Marcilio Ficino. *Cartas*.

A cada exaltación del espíritu corresponde una degradación de los sentidos.

Esther Cohen. *Con el diablo en el cuerpo*.

Lo que aquí denominamos «la tercera vía» no pretende ser la negación de los dualismos, tampoco se trata de una artificial síntesis de pensamientos que desde su génesis resultan opuestos, ni síntesis ni negación. La pretensión titánica es intentar pensar diferente, lejos de las causalidades lineales donde “a” explica necesariamente a “b”, y lejos de las tesis y de las antítesis, de las esencias superpuestas y también de la materia como único constituyente verificable por la sensualidad, mucho menos se pretende una síntesis forzada, en la que tal síntesis representa en el mejor de los casos una subsunción de alguno de los polos en cuestión, y en el peor, una negación.

Decíamos que la renuncia al pensamiento dual implica dejar de entender la vida como un conjunto de fenómenos que acontecen de manera lineal y simultánea, de hecho, de una simultaneidad infinita; el intelecto por un lado, y el cuerpo y su posición en el mundo por el otro, intentando descifrar estos tránsitos en los que el entramado de causalidades y su interconexión han resultado la finalidad del saber, de la ciencia. Estas nociones de causalidad lineal al parecer siempre se han presentado como elementos constitutivos del pensamiento, perfectamente identificables y discernibles entre sí, como si se tratara de una sucesión de orden matemático, pero, al parecer, esto no es más así, justo porque el propio ser humano ha dejado de ser esa sólida estructura de partes-extra-partes, razón-cuerpo, alma-materia, idea-sentidos. Es decir “a” seguido necesariamente

por “b”, donde “a” y “b” son perfectamente diferenciables entre sí. Se pone aquí entre paréntesis fenomenológico dos cosas respecto a “a” y “b”: primero que de verdad existan como entidades plenamente diferenciables entre si, y, a la vez, que en determinado momento puedan ser complementarias entre si, como anverso y reverso de la moneda, y segundo: que para su comprensión se necesite forzosamente de la causalidad, se duda que de “a” necesariamente se siga “b”, o que su implicación forzosamente sea ya de subsunción, ya de negación. Esta tercera vía de pensamiento pretende alejarse de los dualismos sin desmontarlos, ahora la pretensión no es hacer ese trabajo “arqueológico” para identificar el error, la digresión o transubstanciación histórica de los conceptos rectores, tampoco la negación para la hipóstasis de uno de los dos, y menos la síntesis forzada, estos tres ejercicios sobre los dualismos ya han sido desarrollados de manera exhaustiva a lo largo de la historia de la filosofía, y sobre tales intentos la historia también ya ha dado su juicio. Ejercicios todos en los que lo menos que se reconoce es el esfuerzo, pero también el alcance de la conclusión. La nueva vía propuesta no necesariamente es planteada como «superación» de los dualismos, más bien es presentada como una vía «diferente», diferente por la renuncia a dos consideraciones fundamentales. En primer lugar: a la noción de linealidad causal, y segunda: se renuncia a pensar que los fenómenos constitutivos de la realidad y de nuestra humanidad sean partes hipostáticas. Respecto al análisis de la “linealidad de la realidad”, Merleau-Ponty introduce nociones como son la «ambigüedad» y la «reversibilidad», para ejemplificar la no necesaria sucesión y simultaneidad de los fenómenos y de ahí hasta la percepción que tenemos de los mismos.

Para tratar de ejemplificar esta condición «reversible» de la percepción y de la ambigüedad de la realidad, nos valdremos de la siguiente metáfora química: la ciencia de la química se define como la ciencia que se ocupa de la materia y sus cambios físicos y estructurales. En tales cambios figura un concepto fundamental que es la noción de «reacción», esta noción significa que el contacto, la transferencia, la unión, la separación de elementos, es un proceso complejo, tales

movimientos implican interacciones de unos sobre otros o de los elementos sobre ellos mismos. Estas reacciones hace muchos siglos se identificaban como sumas y restas de activos y reactivos que al interactuar daban un producto, una asociación o incluso una disociación de los mismos. Además del llamado “producto”, por lo general se encontraba un “residuo”, mismo que constataba la reacción, es decir, la transformación de la materia, en esta reacción el residuo podía ser un subproducto o incluso energía liberada. Es una noción de la química general, en la cual los catalizadores casi siempre son la temperatura y el tiempo. Pero en determinado momento la experimentación demostró que las reacciones no siempre concluían con esta linealidad de los reactivos, los productos y los residuos, había ocasiones que después de desarrollada la reacción y al paso del tiempo, se generaba una reacción idéntica pero inversa, en la que los productos regresaban por sí mismos a su condición de reactivos originales, ya sin el catalizador que los había hecho mutar su condición física o estructural. Esta reacción llamada *reversible* (identificada en las ciencias químicas por una flecha con doble direccionalidad), en la química orgánica es la que nos permite ahora pensar a la percepción como algo adaptable y modificable, ya no como un hecho aislado, sino como una forma y una estructura que tiende hacia una realidad que a la vez es pensada como forma estructural.

Para Merleau-Ponty esta reversibilidad y esta ambigüedad también se presenta en la llamada “interioridad” de la conciencia. Surgiendo así la noción de «forma» que tendrá vía la reversibilidad la posibilidad de «estructurar» la realidad a través de la percepción, percepción que deja de ser un dato aislado constituyente de uno de los polos hasta antes manifestados, deja de ser un mero dato de la corporalidad y también deja de ser una mera noticia que afecta al alma. Ahora se presenta como una imbricación percepción-mundo, una percepción que no es nada sin el mundo, y un mundo renqueante sin ese foco que lo condensa y lo significa, pero que no lo constituye. Ninguno antes del otro, ninguno independiente del otro. No son fenómenos de simultaneidad o sucesión, antes bien, «encabalgamiento», son ahora un mismo fenómeno que al intentar disociarse, las partes resultantes

pierden significado: una percepción vacía y un mundo ajeno. La psicología de la forma de Wertheimer, de Kohler y Koffka suministran a Merleau-Ponty este herramental para comprender que la percepción no «abre el mundo», sino que es el mundo mismo, no como su «constituyente» sino como esa zona limítrofe de la transferencia, de su «operabilidad» ahí, justo en la percepción, se constata la mutación de la noción de “intencionalidad” husserliana -puesto que para Husserl la conciencia es conciencia de algo que la motiva, que la mueve, que la hace actuar-hacia, es esa “intencionalidad operante”, esa condición de “operante” significa la no disociación entre el mundo y el mundo percibido. No es ya el conejo que se mueve lo que hace que se mueva el ojo en su dirección, tampoco la conciencia constituyendo la realidad, es su operabilidad no simultánea, sino indisociable, incomprensible como partes, fenómeno único el de la percepción, único y ambiguo, pero ambiguo no por paradójico, ambiguo por su reversibilidad, como esa reacción química de ida y vuelta que no se conforma con el avance, también en su retroceso hay mundo, hay realidad.

Expondremos en las líneas siguientes la radical extensión de la intencionalidad husserliana a la “intencionalidad operante” merleau-pontyana. Husserl reconoce a lo largo de su obra que la noción de intencionalidad proveniente de la filosofía medieval, la cual a su vez es recuperada por Franz Brentano, es la que abre al mismo Husserl el horizonte de la fenomenología como filosofía primera -protofilosofía- y también como método científico de investigación. Si bien el concepto de intencionalidad de la conciencia ya está presente en la filosofía escolástica, la actualización que Brentano hace de la misma permite una nueva brecha de reflexión, al vincular la conciencia con las cosas (fenómenos) en una estrecha relación de necesidad, al expresar la imposibilidad de considerar una conciencia vacía, la conciencia se muestra “llena” a través de la noción de intencionalidad, el vínculo conciencia-mundo o conciencia-cosa, no sólo se presenta necesario, la necesidad del vínculo estriba justo en su imposible disociación, se reconoce su absoluta e indisociable necesidad. Una conciencia “llena” de cosa, donde la “intención que la mueve”, que la hace actuante, fluyente,

son las mismas cosas. La conciencia deja de ser una atalaya y las cosas meros objetos de verificación que podrían ser o no ser reconocidos si la conciencia así lo considerara (tal como aconteció en Descartes). Si bien Brentano actualiza en su obra *Psicología* esta noción medieval, es Husserl el que la pone en marcha nuevamente como principio metodológico y como evidencia de la naturaleza o disposición natural de la conciencia, la conciencia se encuentra “llena” de cosa y las cosas acontecen necesariamente en el pensamiento.

Todo fenómeno psíquico está caracterizado por lo que los escolásticos de la edad media han llamado la inexistencia intencional (o mental) de un objeto, y que nosotros llamaríamos, si bien con expresiones no enteramente inequívocas, la referencia a un contenido, la dirección (por la cual no hay que entender aquí una realidad, o la objetividad inmanente) natural de los actos del pensamiento que tienden hacia los objetos. Todo fenómeno psíquico contiene en sí algo como su objeto, si bien, no todos del mismo modo. En la representación hay algo representado, en el juicio hay algo admitido o rechazado, en el amor algo amado, etc. Con lo cual podemos definir a los fenómenos psíquicos diciendo que son aquellos fenómenos que contienen en sí, intencionalmente, un objeto.⁴¹

La intencionalidad emerge en la fenomenología como una relación indisociable y necesaria conciencia-mundo, pero aún se observa el privilegio o la primacía de la conciencia sobre el mundo, sobre las cosas, incluso, como una relación en la que el primer momento reposa en el reconocimiento de la conciencia y de su naturaleza objetiva, de tránsito necesario hacia las cosas. Merleau-Ponty al pensar esta noción de intencionalidad –ahora husserliana-, la extiende a través de la naturaleza dinámica del mismo concepto: si la conciencia va al encuentro de las cosas, si tiene por naturaleza la necesidad de “llenarse” de cosa, entonces, la forma para llevar hasta la radicalidad su dinámica interna es restar primacía a la relación de la conciencia que se llena de cosa (pues esa es su intención) y poner el énfasis en la operación que despliega dicha intención, y considerar con el mismo peso en la relación de operación de la intención a la cosa que inunda la conciencia (pues pareciera que esa es su disposición en el mundo). El encuentro conciencia-cosa para Merleau-Ponty se desarrolla en una especie de “justo medio” del camino entre la conciencia y la cosa, no se recarga o se prioriza del lado de la conciencia

⁴¹ Franz Brentano, *Psicología desde el punto de vista empírico*, Revista de Occidente, Madrid, 1935, pág., 28, (Tr. José Gaos).

que se llena, ni de la disposición de la cosa, ambas se encuentran justo a la mitad del camino, evitando un orden secuencial de la dinámica en sentido cronológico del movimiento de uno y de la hipotética disposición del otro, en la que uno se “mueve” y el otro se “dispone”, porque esa es la implicación necesaria, es su “operación”, mejor aún es su “operabilidad”. Entendiendo aquí “operante” como el movimiento hacía el justo medio: el ojo no se mueve porque la liebre corrió, ni la liebre corrió para satisfacer la disposición del ojo. Ambos movimientos serían inexplicables en una inconexión, en una disociación que deja por un lado al ojo expectante y a la libre paralizada. Aún en su parálisis y en su expectación se manifiesta su imposibilidad de disociación. Esta “operabilidad” bien puede ser ejemplificada poéticamente retomando a Antonio Machado: «el ojo no es ojo porque tú lo ves, es ojo porque te mira». Esta disposición del término intencionalidad en Brentano refleja ya esta consideración dinámica que apela al encuentro de la conciencia con las cosas, de “llenitud” de cosa. En Husserl este concepto se dinamiza, pero aún recarga esta dinámica del lado de la conciencia, en Merleau-Ponty tal dinámica se potencializa, el movimiento se verifica en encuentros, no en cacerías furtivas, no en apresamientos de la conciencia sobre las cosas, el movimiento encuentra y se ayunta, el mundo así se vuelve conciencia y la conciencia se vuelve mundana, se “encabalga”, se “envagina”⁴² a través de su operabilidad, de su naturaleza que al parecer es de encuentro.

Nuestro objetivo no es oponer los hechos coordinados por la ciencia objetiva un grupo de hechos, ya sea que se llame a los primeros «psiquismo», «hechos subjetivos» o «hechos interiores» que «escapan a ella», sino mostrar que el ser-objeto y también el ser-sujeto, concebido por oposición a él y en relación con él, no constituyen alternativa, que el mundo percibido está más acá o más allá de la antinomia, que el fracaso de la psicología «objetiva» debe comprenderse –junto con el fracaso de la física «objetivista»– no como una victoria de lo «interior» sobre lo «exterior», y de lo «mental» sobre lo «material», sino como un llamado a la revisión de nuestra ontología, a un nuevo examen de las nociones de «sujeto» y de «objeto». Las mismas razones que impiden tratar la percepción como un objeto también

⁴² El término “envaginamiento” representa un intento de castellanización del término francés “*chiasme*” presente en la obra de Merleau-Ponty y que muchos de los traductores dejan en español como “quiasma” o “quiasmático”, nosotros seguimos el intento de castellanización del traductor Jaime Vigo y que él observa ya presente en la obra del fisiólogo ruso Iván Pávlov para tratar de describir esta “interioridad evidente” de los organismos animales.

impiden tratarla como la operación de un «sujeto» en cualquier sentido en la que se la tome.⁴³

Mencionábamos líneas arriba la exhaustiva revisión que desarrolla Maurice Merleau-Ponty de algunos de los campos científicos desplegados en la primera mitad del siglo XX, en particular los referentes a las ciencias cognitivas, criticando contundentemente algunos de ellos; pero también rescatando algunas de las nociones científicas y filosóficas, mismas que le permiten ir construyendo su visión de mundo, de vida, de realidad, todo ello con miras a la superación de los antiquísimos dualismos, entendiendo tales dualismos como visiones y espacios de la vida enfrentados de forma antitética, cuando en realidad al autor de *Signos* le parece que estas antítesis no emergieron en el mundo de la vida como condiciones negativas o antitéticas, por ello es que la relación que la conciencia les ha signado para acercarse y tratar de comprender la realidad se debe revisar, entendiendo que tal comprensión puede ser negada, extendida, arrogada, e incluso reconsiderada ya no en función de antítesis, también puede ser de complementos, de conexiones, de totalidades estructurales. Así como mencionábamos las duras críticas aplicadas a la fisiología por el empobrecimiento de la noción de vida y organismo, también resulta menester reconocer que algunos de los conceptos fundamentales que le permiten a Merleau-Ponty el andamiaje teórico que sustentará su propuesta científica, no son solo conceptos provenientes de la filosofía, también la psicología le aporta nociones que a través de extensiones y reinterpretaciones encuentran perfecta cabida en el pensamiento del autor de *La estructura del comportamiento* como piedras angulares, tal es el caso de las nociones de «forma» y «estructura», provenientes de la *gestalttheorie*. Al hacer la revisión de la teoría Gestalt (en particular de Koffka y Wertheimer) Merleau-Ponty observa que debe retomar la noción de estructura como una nueva forma de pensar la realidad para lograr una comprensión “indiferenciada”, evitando así la yuxtaposición de la realidad, así como para evitar también la relación de oposición entre “un sujeto que conoce o

⁴³ Maurice Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, Nueva Visión ediciones, Buenos Aires, 2010, pág., 33, (Tr. Estela Consigli y Bernard Capdevielle).

cognoscente” y una “cosa objeto de conocimiento” heredada por tradiciones ancestrales, tanto el concepto de forma como el de estructura provenientes de la *Gestalt* le permitirán una nueva concepción filosófica. Sabe que ahora no se pretende construir, se trata más bien de restituir un ayuntamiento originario e indiferenciado del todo entre la realidad y la conciencia, en tal esponsal pretemático se revelarán nuevas perspectivas, nuevos horizontes estructurados y estructurales. Tanto Wertheimer como Koffka en toda su reflexión y trabajo científico tuvieron muy presente “la revolución copernicana” lograda por Kant a lo largo de la *Crítica de la razón pura*. Saben que al interesarse Kant no sólo por “aquello” que se pretende conocer, sino, más bien, por la forma en que se conoce, Koffka y más enfáticamente Wertheimer apelan a esta kantiana condición del conocer; y al postular esta condición cognoscente, consideran que efectivamente, uno de los grandes problemas del conocimiento se debe a la disociación que la razón opera en la realidad, de la hipóstasis y de las condiciones de yuxtaposición y simultaneidad que hemos operado en el mundo de cosas, derivando de tal yuxtaposición, de tal simultaneidad, sólo figuras inconexas e insignificantes, o cuando más, de significaciones reducidas, polarizadas y parcializadas del mundo de la vida que revelan al pensamiento (kantianamente como depositario y posterior recolector de los susodichos depósitos), también inconexiones y configuraciones parciales o “no estructuradas” que poco o nada dicen del mundo.

Si bien hasta este momento hemos manifestado de forma iterativa al pensamiento de Merleau-Ponty como esfuerzo superador de los históricos dualismos filosóficos, o como ferviente seguidor de esta “destrucción de la ontología clásica”, y en el mismo movimiento de la reflexión hemos afirmado la recuperación de la *gestalttheorie* como fundamento epistemológico de tal superación, resulta menester recuperar en este punto de nuestra investigación los elementos teóricos que sustentan la *gestalttheorie* como basamento para esta superación.

Cabe señalar que no sólo la ciencia filosófica tiene que habérselas de continuo con sus propias contradicciones internas, con sus teorías que derivan en

profundas antítesis o con aparentes pugnas intestinas, las demás ciencias se ven también sometidas a tales dinámicas, la polarización de las perspectivas al interior de las ciencias derivan en visiones de realidad por momentos diametralmente opuestas. La psicología del primer tercio del siglo XX también se vio sometida a esta especie de dualismo epistemológico; por un lado encontramos a los psicólogos que apostaban por esa psicología emparentada con la fisiología y las ciencias naturalizadas para la explicación del conocimiento desde un punto de vista netamente fisiológico, en el que las nociones de organismo y estímulo cifran los linderos de toda posible explicación cognitiva, y por el otro lado encontramos a aquellos que presentan a la conciencia como esa transparencia que permea sobre el mundo, dándole sentido y significado, tratando de no tomar en cuenta lo referente al entorno ambiental y obviar el conocimiento empírico. Esta dualidad explicativa es el panorama en el que surge la *gestalttheorie*. Los pioneros de la *gestalttheorie* Köhler, Koffka y Sander explican la necesidad de la teoría *Gestalt* a principios de 1930 en varios textos, entre ellos los más importantes: *Psicología de la forma* y en su continuación temática *Psicología dinámica*. En lo que respecta a la necesidad de superar la psicología absolutamente naturalizada por un lado y la psicología absolutamente animista por el otro, encontramos lo siguiente en el origen de la *gestalttheorie*:

La demanda hecha a la psicología, ciencia de la realidad psíquica en todos sus aspectos, para que supere los estrechos confines de los fenómenos conscientes, se fue haciendo cada vez más insistente a medida que iba logrando mayor éxito en determinar de un modo completo y sistemático, las condiciones o relaciones condicionales de las experiencias y actitudes reales. Un análisis de la totalidad de las condiciones que le son propias obligó a reconocer no sólo la existencia del complejo total de las condiciones externas o "estímulos" por un lado [...] y por el otro el punto de vista de una psicología exclusiva de la conciencia, se halla la doctrina de las huellas de experiencias anteriores que operan en la conciencia presente como "residuos" de una especie de existencia misteriosa que en algunas oportunidades irrumpe en el dominio de la conciencia real. Según el punto de vista contrario, la verdadera realidad es un principio mental apenas consciente, y el mundo de la conciencia pura ilusión, apenas una máscara.⁴⁴

Es efectivamente el antagonismo entre estas dos posturas al interior de la psicología lo que motiva la búsqueda de una solución a tal antagonismo, ya que

⁴⁴ W Köhler, K. Koffka, F. Sander, *Psicología de la forma*, Paidós, Buenos Aires, 1973, pág., 94.

tanto la postura devenida del naturalismo fisiológico como el animismo que radicaliza la noción de conciencia como formadora absoluta –representada en su momento por Wilhelm Wundt– ha sido lo que propicia un desgarramiento, una partición en dos de la ciencia psicológica, llevándola al extremo de negar o la una o la otra de las fracciones opuestas, lo que se observa en ambas es el rechazo al vínculo primigenio con la realidad dado por la percepción, en ambos casos la percepción es un residuo marginal que no sirve para la explicación de la cognición humana, es por ello que la *gestalttheorie* recupera la percepción y la dimensiona a través de un entendimiento arquitectónico como aquello que amalgama y sirve de aglutinante a todo conocimiento posible, tanto de la realidad natural como de la anímica, pugnando por una sola estructura, reconociendo la imposibilidad del pensamiento aislacionista para dar cuenta de la realidad toda, tanto interior como exterior. El pensamiento aislacionista consideraba permanentemente o a la conciencia como elemento explicativo de la vida anímica de los sujetos,⁴⁵ o la relación causal ambiente-reflejo. De ahí la propuesta de considerar a la psicología no como una “elementalística”⁴⁶ sino como una arquitectónica en la que el concepto de estructura aglutinante abre también al reconocimiento de los sentidos, de las voliciones, de los deseos y de muchas otras aristas necesarias para la comprensión de la existencia y su mundo, entre todas estas aristas es la percepción la que resulta privilegiada. En *Psicología de la forma*, libro en el que se presenta la *gestalttheorie* al mundo científico, se puede leer a manera de justificación la

⁴⁵ Queremos ser enfáticos en esta comprensión por parte de la psicología del ser humano como «sujeto» en un sentido cartesiano, entendiendo al hombre como ese principio de interioridad que da sentido a todo exterior, de hecho constituyéndolo desde esta interioridad etérea, noción que deja de tener sentido y significado en la *gestalttheorie*.

⁴⁶ Término acuñado por F. Sander en 1930 para designar las belicosas y aguerridas parcialidades en las que se halla sumergida la psicología de la época, descrita por él como un campo minado que antes de edificar pretende la destrucción de las premisas antitéticas. “La antigua psicología elementalística, basada casi exclusivamente en la descripción de la conciencia de los sujetos adultos, sin investigar las condiciones genéticas y sociales. Además, por el prejuicio esa psicología construida sobre la división de los contenidos de la conciencia en sensaciones elementales excluyó el dominio fundamental de la vida emocional. Los sentimientos, en el sentido de las cualidades indivisibles de la conciencia como una totalidad se destruyen por análisis. También ignora esta psicología uno de los temas centrales de la ciencia mental: la personalidad.” Cfr. *Psicología de la forma*, óp., cit., pág., 97.

necesidad que tiene la psicología de superar sus visiones antitéticas a través de una nueva comprensión de la ciencia psicológica:

No tratamos con fenómenos reales de conciencia ni con una serie de fenómenos, sino con un principio estructural que dura más que el momento inmediato; con formas continuas de disposición psíquica que determinan tanto experiencias separadas como acciones que se afirman en toda expresión vital, cualesquiera que sean los cambios que ocurren en las condiciones circundantes. De este principio psíquico transfenoménico derivan su significado e interconexión todos nuestros actos individuales.⁴⁷

Köhler, Koffka y Sander como los precursores de la *gestalttheorie* reconocen que se arribó a esta concepción «arquitectónica del conocimiento» a través del análisis y la conjunción de diversas teorías tales como “la síntesis creadora” de Wundt, las “cualidades de la forma” de Ehrenfels y “la psicología descriptiva” de Dilthey, si bien reconocen que al interior de estas tres teorías psicológicas se pueden encontrar puntos que las diferencian y alejan unas de otras, también resulta pertinente reconocer que el común denominador de estas teorías científicas es la pretensión de superación de las visiones fragmentarias del conocimiento que han empantanado el andar de la psicología científica de la época, el aporte central y que resultará el vínculo de esa síntesis creadoras, de los procesos de producción, de los procesos de atención colectiva, de la comprensión de la realidad como formas arquitectónicas asociativas y de la descripción de los actos psicológicos, será la percepción.

El contenido de la experiencia nunca puede darse mediante la exhibición de una diversidad de elementos, algunos de los cuales se agrupan o forman complejos, sino como un todo que comprende todos subordinados, con formas más o menos distintas entre sí y del sistema general. Sólo merced a una disección exhaustiva y un análisis destructivo ilimitado, se pueden alcanzar alguna vez, aquellos datos desconectados que la antigua psicología denominaba elementos. [...] Estas configuraciones (*gestalten*) siempre permanecen insertas en amplias totalidades vivenciales, y finalmente, todo el tiempo en la totalidad emocional del dominio de la conciencia. Cuanto más integrada y menos precisa e internamente organizada es una totalidad subordinada, más se acerca al polo de la unidad emocional. Por esta razón el estudio de las configuraciones nunca deberá limitarse a una consideración aislada de la estructura que parece más evidente en este momento: sistemáticamente debería ir más allá de la construcción observada e incluir la totalidad del campo de la conciencia [...] El “estado de la mente” (*Zumutesein*) en su particularidad cualitativa es determinado, en un sentido, a través de todos los todos subordinados que se encuentran en el contenido experimental y en sus relaciones

⁴⁷ *Psicología de la forma*, óp., cit., pág., 58 y Ss.

experimentadas, que a su vez pueden poseer diferentes grados de autosuficiencia. [...] es cierto que en su configuración nuestras percepciones no están sólo determinadas por causas físicas –como lo afirmaba la antigua psicología basada en su dogma de la radical dependencia inequívoca de las sensaciones con respecto a un estímulo específico-, sino también por un esquema de condiciones estructurales.⁴⁸

Esta comprensión estructural de la *gestalttheorie* es recuperada y extendida en la obra de Merleau-Ponty, ahora se pretende a través de esta reconsideración del llamado mundo fenoménico una apertura estructural del mundo de la vida (*lebenswelt*) en el cual nada se disocia, ni la conciencia de las cosas, ni las cosas de otras cosas; de hecho, las cosas a través de este movimiento de estructura se vuelven a vincular entre ellas mismas, se pretende subvertir o evitar la consideración que las convierte también en partes-extra-partes de una realidad dada de suyo, determinada de una vez y para siempre; antes, al contrario, la conciencia ya no emerge como la condición vinculante, como el aglutinante de las cosas, ahora es vinculada, aglutinada de manera indisociable y primigenia al mundo de la vida, no más como un mero constituyente (aquí la separación de Kant), ahora emerge como un vínculo primigenio, pre-temático, a-temático, e incluso y heideggerianamente hablando *pre-comprensivo*, se pretende la disolución clásica de los polos sujeto-objeto, ahora se constituye una “forma”, puesto que una conciencia “hueca” nada dice y un objeto “solitario” sería si bien no in-significante pero si incomprensible. Además, de esta “forma” también nace la noción redimensionada de “estructura”, testimoniando así como el vínculo *pre-comprensivo* conciencia-mundo se restituye, también la no yuxtaposición de las cosas en la realidad se reconoce y se reinterpreta ahora como reticular, el mundo de la vida no acontece como una mera sumatoria de cosas, de seres, de fenómenos, enlazados por relaciones lineales de causalidad, o de razón suficiente, o de esencias translucidas que desde una “interioridad” soporten la realidad de las cosas fácticas, de los seres determinados sólo por su espacialidad y temporalidad huera y llana, más bien, son imbricadas relacionales que se remiten unas a otras, de infinitas formas indisociables de la noción de totalidad “estructural”: el vaso

⁴⁸ *Psicología de la forma*, óp., cit., pág., 101 y Ss.

contiene el agua, y a su vez está en la mesa dispuesto a la mano para apagar la sed del sediento, no es un vaso, no es la mesa, no es el sediento, no es la sed, son estructuras que a su vez implican formas en las que la conciencia no es ya más un mero polo constituyente, la conciencia se imbrica en las relaciones buscando el sentido de las disposiciones del mundo de la vida, ella, por supuesto, contenida en él. Ni subsunción de la realidad por un polo constituyente, ni un mundo de cosas anterior o posterior al verificador que de suyo era atribuido a la conciencia, relación originaria, primigenia, primordial, en el cual los polos no existen, ya que históricamente a través de la polarización o negación de alguno se diluye de manera irremediable el otro, pierde su sentido de ser. El dualismo se nos muestra ahora a nosotros como pugna ficticia, antítesis irreal, némesis fantasmal, divorcio fracasado. El mundo de la vida en su pre-comprensión expresa ese socrático anudar serpientes por el cuello, y que gracias a ese nudo es difícil que se muestren ambas caras, pero así se comprende que los supuestos contrarios son en realidad los esponsales primigenios.

Hemos de reconocer que en este momento nos valemos de los dos extremos de la obra de Merleau-Ponty, como los extremos de la cuerda que se tocan para cerrar el círculo: por un lado *La estructura del comportamiento* entendida y presentada como el inicio de una realidad estructurada con el comportamiento a través de la percepción, y en un segundo momento el libro *Lo visible y lo invisible* y su refinamiento de conceptos tales como ambigüedad, reversibilidad e intencionalidad operante. Líneas arriba expusimos como Merleau-Ponty al expresar su comprensión de los sistemas filosóficos clásicos los define por lo que él llama “confianza” en su explicación totalizadora de la realidad, por ello renuncia a los conceptos básicos y fundamentales de la llamada ontología clásica; las expresiones teóricas antitéticas al entrar en contacto con otras visiones de mundo y vida se anulan, o cuando menos pierden sentido y significación. De ahí la necesidad de nuevos conceptos con pretensiones ontológicas, tales como “envaginamiento”, “reversibilidad”, “ambigüedad”, “quiasma”, todos ellos significan una renuncia tácita a las concepciones univocas y universalizadoras.

Esta “tercera vía” aquí propuesta por nosotros y fincada en la noción de estructura de la realidad -percepción incluida-, proveniente de la psicología de la forma, se afina y se nutre con la noción de corporalidad esculpida por Merleau-Ponty, el cuerpo deja de ser también partes-extra-partes, incluso la noción de “conciencia de la corporalidad” expresa este “envaginamiento” ya que no solo el cuerpo contiene a la conciencia, es conciencia, y a su vez, la conciencia tiene dentro de sí una estructura de su propia corporalidad. Cuerpo consciente y conciencia de la corporalidad dan para nosotros como resultado *el quinto elemento físico* en la historia de la filosofía. En el apartado anterior, al apelar a Platón en *El Timeo* y la exposición de los elementos físicos que intervienen en la constitución del universo y del hombre, sus mezclas y sus porcentajes, derivamos tal constitución hasta su golpeteo y violencia ejercida contra la carne, violencia que deriva en la percepción de tales elementos, que a su vez se reconocen también como constitutivos de la misma carne, pareciera una digresión en nuestra reflexión, pero realmente no es así. Veamos: Platón recupera las teorías presocráticas en lo referente a los elementos físicos para la elaboración de su propia cosmología, de su ontología y de su antropología, en *Timeo* «la mezcla conforme a medida» de tales elementos constituirá el universo, el cosmos. Cuatro elementos en fragorosa actividad racional logran el tránsito de caos a cosmos. Merleau-Ponty en una de sus últimas obras, en *Lo visible y lo invisible* propone la consideración de un quinto elemento, de hecho así, literal es propuesto, como el quinto elemento para la comprensión de este universo físico.

La carne no es materia, no es espíritu, no es substancia. Sería necesario para designarla el viejo término de «elemento» en el sentido en que se lo usaba para hablar del agua, del aire, de la tierra y del fuego, es decir, en el sentido de una *cosa en general*, a medio camino entre el individuo espacio-temporal y la idea, suerte de principio encarnado que importa un estilo de ser, en todas partes donde encuentra una parcela de él. La carne es, en este sentido, «un elemento del ser». No es hecho o suma de hechos, pero es adherente al *lugar y al ahora*. Mucho más: inauguración del *dónde y del cuando*, posibilidad y exigencia del hecho, en una palabra, facticidad, lo que hace que el hecho sea hecho.⁴⁹

⁴⁹ Maurice Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, Nueva Visión Editorial, Buenos Aires, 2010, pág., 127. (Tr. Estela Consigli y Bernard Capdevielle).

La carne en *Timeo*, efectivamente aparece como resultado de las mezclas, en esta mezcla el elemento térreo aporta la mayor parte, pero la carne es una entre miles de mezclas. En Merleau-Ponty la carne es el quinto elemento para la comprensión de la totalidad. Es importante expresar que lo que menos tratamos es hacer una especie de historiografía de los conceptos, pero la implicación de la idea en la tradición puede arrojar luz sobre la pretensión de nuestro autor en cuestión. Para la filosofía la noción de “elemento” resultaría equidistante a la noción de átomo para la química, es decir, elemento constitutivo mínimo de la realidad material. Si bien a lo largo de la filosofía presocrática existieron otros “elementos” como el mismo átomo, el *apeirón* y su imbricación con el éter, el número, la diferencia entre unos y otros es que los primeros son elementos físicos, y los otros son entidades de razón. Este quinto elemento, esta carne para Merleau-Ponty es un elemento devenido de las nociones cuerpo, percepción, sensación y mundo de la vida. La carne como la única materia diferente de todas las existentes, en el sentido de que es un elemento sintiente, que a su vez es capaz de sentir y *sentirse*.

§ 6

El sentirse o la ambigüedad absoluta.

Ejercicio fenomenológico sobre la ambigüedad primigenia.

...Wagner dará respuesta a ese cuadro, en el momento en que Tristán, al oír la voz de Isolda, exclame: «¿Cómo, oigo la luz?».⁵⁰

Golpe del afuera, clamor del adentro, ese cuerpo sonoro, sonorizado, se pone a la escucha simultánea de un «sí mismo» y un «mundo» que están en resonancia de uno a otro. Se angustia (se encoge) y se regocija (se dilata) por ello. Se escucha angustiarse y regocijarse, goza y se angustia con esa escucha misma en que lo lejano resuena muy cerca.⁵¹

Hasta el momento hemos postulado la ambigüedad, la reversibilidad, el quiasma como nuevas e independientes posibilidades teóricas ante las relaciones

⁵⁰ Jean-Luc Nancy, *A la escucha*, óp., cit., pág., 87.

⁵¹ *Ibíd.*, pág., 88.

de conocimiento meramente causales, ahora, dentro de esta «reversibilidad» resulta relativamente accesible la identificación de esta ruptura de la causalidad, en cuanto hemos manifestado la constitución ontológica del cuerpo como carne, como esa materia diferente en todo el universo, diferente en cuanto que es una materialidad sintiente. La carne sintiente trasciende también desde su constitución ontológica las conceptualizaciones propias dadas históricamente a la sensación, e incluso de la misma percepción lineal, ya que, quiasmáticamente, se retoma esa consideración originaria en la que *ser es ser percibido*, efectivamente, pero, ahora, esta aplicación se extiende al perceptor mismo, sólo así es posible la percepción, como ser que percibe siendo él también objeto de su propia percepción, ambiguo y reversible de ahora en adelante, pero la ambigüedad de la percepción no se detiene en la carne sintiente, se eleva más la paradoja cuando se reconoce que la carne se puede sentir ella misma.

En el siglo XVIII, en 1790 nace el matemático alemán August Möbius, quien ya iniciado el siglo XIX descubrió lo que se conoce como “cinta o anillo de Möbius” lo cual no es otra cosa que un cintillo coloreado por una sola de sus caras, la cuestión es que al unirse el cintillo de determinada manera topológica, da la sensación de que se han coloreado ambas caras del cintillo, manifestando Möbius de esta manera que la llamada “cara interior” o la “interioridad”, es un dato por demás relativo, este descubrimiento de Möbius ha sido revisado por las ciencias hasta la época contemporánea, desde consideraciones de óptica, hasta situaciones topológicas. Este apunte en nuestro trabajo parecería un dato aislado, un mero lugar común de la óptica, pero bien sabemos que la ciencia jamás son datos aislados. Ya en pleno siglo XX el pintor holandés Maurits Cornelius Escher, inspirado en la cinta de Möbius realizó uno de sus grabados más famosos, este grabado se titula *Drawing hands*, el cual data de 1948, en él aparece una mano recargada en un papel dibujando otra mano idéntica, que a su vez toca la mano que está realmente dibujando la mano de ficción. Esto a primera vista parecería una simpleza o cuando mucho una ambigüedad de esas que el arte es muy dado a crear –como las mismas Meninas de Velázquez que en su momento serán objeto de

análisis por parte de Foucault en *Las palabras y las cosas*-. Fenomenológicamente lo que revela el grabado de Escher es la ambigüedad absoluta, refleja ese *shock* del que es capaz sólo la percepción para ella misma. Que la carne se entienda como la única materia diferente, en cuanto que es materia capaz de sentir, reitero, resulta más o menos accesible a la comprensión de este diferencial de la carne respecto a la totalidad de materia que el universo contiene, pero que además sea capaz de *sentirse*, revela la ambigüedad absoluta. Si mi mano decide posarse sobre mi otro brazo, tocándolo, es como nos damos cuenta del *shock*, del *hápx* que surge del sentirse, en cuanto ya no es tan plenamente identificable cual de las percepciones es más rotunda y profunda de las dos, en cuanto ambas acontecen al mismo tiempo en mí (no puedo decir que sean percepciones simultáneas, en cuanto no obedecen a un simple orden de sucesión) pero justo por su *darse* al mismo tiempo es que cuesta identificar la potencia y la profundidad de las mismas, no sé a cabalidad que percepción es más clara, la que siente mi brazo al ser tocado o la que siente mi mano al tocar mi brazo. Esta especie de “evocación” y de “umbral” que brotan del acto de *sentirme* diluye al mismo tiempo la certeza de la linealidad, de la simultaneidad y de la sucesión, a la que parece que la historia del pensamiento nos había acostumbrado cuando nos habla de sensaciones y de percepciones, más aún, si retomamos la noción de percepción propuesta por Platón, y –recuperada por nosotros algunas páginas atrás- nos damos cuenta de que ni mi brazo cede a mi mano, ni mi mano se afianza de manera ocupacional en mi brazo, es una especie de «corto circuito», la percepción a pesar de que es mía y es sobre mí, es decir, topológicamente localizable, incluso, y sólo de cierta manera sujeta a una descripción, revela al igual que la cinta de Möbius tener un solo lado, una sola superficie, el adentro no se distingue con claridad con el simple hecho de que el afuera se pueda tocar él mismo en la llamada dimensión de interioridad, que se pueda volcar sobre sí mismo, que pueda *sentirse*. Möbius logra la forma matemática que describe esta singular topología, el grabado de Escher expresa la ambigüedad de una mano creando a otra mano en reciprocidad tocando a su creador, y si por «creador» pudiéramos proponer una interioridad, quedaría

ejemplificada la reversibilidad. En lo que respecta al análisis de la percepción es este tocarse, este *darse* de la percepción sobre sí misma lo que revela la profunda implicación cuerpo-conciencia, resulta una prueba rotunda de la conciencia que tiene un cuerpo y del cuerpo que acontece en la conciencia, hasta llegar al punto de no distinguir un adentro y un afuera, puesto que es la percepción la que subsume a la corporalidad y a la conciencia en su totalidad a esta estructura de indiferenciación. Felipe Boburg en su obra *Encarnación y fenómeno* plantea de manera muy clara y afortunada esta indiferenciación que se logra en la obra de Merleau-Ponty: “El cuerpo de la conciencia, no como el cuerpo que encierra la conciencia, sino el lado visible de la conciencia (como oposición al cuerpo objeto).”⁵² La simple sucesión, la relación causal y el mismo principio de causalidad quedan en entre dicho, al menos en lo que a la percepción respecta, en cuanto que no se distingue con claridad meridiana el acontecimiento de la percepción como un esquema o un mecanismo independiente y autónomo.

En el sistema platónico esta condición ambigua de la percepción que se percibe, o que acontece percipiente, daría la razón al autor de los *Diálogos*, en cuanto le permitiría afirmar aún de manera más rotunda su rechazo a los sentidos, en cuanto que no revelan una verdad maciza ni sobre su ser, ni sobre su relación con el mundo, en el caso de Descartes seguiríamos justificando ese mundo de fantasía al que condena a las sensaciones y al cuerpo que las porta. Pero en la nueva forma de pensamiento que es el reconocimiento de la ambigüedad, resulta prueba de esta confusión positiva del ahora hipotético adentro, ahora, también, con un hipotético afuera, como cinta de Möbius que con la simpleza del coloreo devela la ausencia del interior, o como una moneda que gira sobre su propio eje a gran velocidad y cinéticamente convierte en un macizo sólido el interior y el exterior, simplemente se percibe el giro en su unicidad.

La ontología de Merleau-Ponty nace de la experiencia de que no hay “exterioridad o positividad absolutas, ni “interioridad” o negatividad absolutas, sino de que hay un saber convertido en cuerpo o un cuerpo que ocupa el lugar del saber. No hay

⁵² Felipe Boburg, *Encarnación y fenómeno*, Universidad Iberoamericana, México, 1996, pág., 16.

sujeto en el sentido del cogito, es decir, en el sentido de una conciencia que se sostenga en el Ser por el pensamiento que de sí misma tiene, pero tampoco hay un objeto como un en sí totalmente extraño a la experiencia que de él tenemos.⁵³

Esta especie de “corto circuito” propiciado por el sentirse –sabedores de nuestro abuso lingüístico al proponer el mecánico término “corto circuito”- donde una mano toca el brazo, muestra la imposibilidad absoluta de la determinación de la percepción por mera sucesión y expresa la inconsistencia de todas aquellas propuestas con que la historia ha recargado a la sensación, reclamando la necesidad de replantear nuestra constitución ontológica, sabernos *siendo* cuerpo, más allá de la direccionalidad y de su posicionalidad en el espacio descrita por Kant, el sentirse, o más propiamente dicho, el sentirnos, implica un no reconocernos, un rechazo, a esas duras categorías que van desde el ser cuerpo-mausoleo, hasta el ser cuerpo-fantasía, o el arco reflejo ante el ambiente, pues de ser así, ¿en qué dirección del ambiente se “dispara” mi arco reflejo cuando me toco el brazo?, ¿cómo aislar la totalidad de afecciones y reacciones que se disparan en mi con el simple hecho de sentir mi mano entrelazar mi brazo?, ¿hacia dónde se disparan y qué marcan las reacciones? Si se pretende definir las y explicitarlas a través de la sucesión y la simultaneidad, nos daremos cuenta que el ejercicio al final se muestra bastante alicorto y cojitranco para llegar a la profundidad del *sentirse*.

Históricamente si se consideraba que la percepción otorgaba pocos datos sobre el mundo (mucho menos podría otorgar datos sobre ella misma), era la razón la que debería dar datos de la percepción. Como las noticias que tenemos de la misma locura, es la razón la única que da notas y noticias de la locura, por tanto, realmente qué tanto sabemos de la locura, de ello se da cuenta Schreber quien buscaba desafortunadamente «volverse loco» por las noches, y gracias a su cordura matinal hablar de la locura, tal vez jamás lo logró, y fue sólo una cordura disfrazada de locura la que hablaba, pero al menos se reconoció la paradoja de que sean los discursos lógicos, los discursos «cuerdos» los que acaben hablando de la

⁵³ Felipe Boburg, óp., cit., pág., 13.

locura. Lo mismo sucede con la percepción, el simple hecho de posar mi mano sobre mi brazo para sentirme sentir, es lo que puede abrir la puerta para reconsiderar el estatuto ontológico del hombre. Ahora podemos recuperar de manera negativa el epígrafe de Descartes, en el cual afirma no tener ojos, no poseer brazos, ni manos, ni sangre, ni nada de cuerpo, para afirmarlo al revés: soy brazos, soy manos, soy sangre, soy ojos, y es cuando *me siento ser* -a la bella manera descrita por Nancy- que me siento pulsar, que me se siento retumbar cuando hablo, que me siento respirar, que me siento ver, oír, eyacular (recordemos también que Schneider no podía entrar en situación sexual) es que descubro la más profunda de las dimensiones ontológicas, me siento ser, *me siento ser carne*, más allá de una carne sintiente, una carne que puede sentirse. El revés y el derecho se diluyen, para decirlo poéticamente tal como lo hizo en su momento Paul Valéry, reconocemos que, efectivamente, “lo más profundo es la piel”.

La carne, La *chair* ha sido un término recurrente a lo largo y ancho de la filosofía francesa del siglo XX, pero es tal vez Merleau-Ponty el que más se abisma en el pensamiento de la carne.

Le terme de «chair» est, dans la phénoménologie française, l’une des traductions usuelles de ce que Husserl appelle Leib. Dans *Phénoménologie de la perception*, où Merleau-Ponty reprend le chemin de pensée ouvert par Husserl dans les *Ideen II*, le Leib husserlien, le corps percevant et se mouvant, désirant et souffrant, se présente sous les noms de «corps phénoménal», «corps propre», «corps vécu», «corps-sujet». «Chair» désignerait même plutôt, dans le ouvrage de 1945, le corps-objet: Merleau-Ponty observe que, pour l’intellectualisme, une «conscience qui se cacherait dans un morceau de chair saignante est la plus absurde des qualités occultes». ⁵⁴

La carne, materia única en el universo, breve intersticio en el que anida la sensación, la percepción, la vida, la conciencia, el mundo, el *logos*, el mito, el símbolo y el signo. La carne de la vida, vida y conciencia encarnada, verbo hecho carne, mundo hecho razón, razón mundana, símbolo vivo, signo que de suyo

⁵⁴ Pascal Dupond, *Dictionnaire Merleau-Ponty*, Ellipses Éditions, Paris, 2008, pág., 17. “El término «carne» es, dentro de la fenomenología francesa, una de las traducciones usuales del término husserliano (*leib*) cuerpo. En la *Fenomenología de la percepción* Merleau-Ponty reanuda la forma de pensar abierta por Husserl en *Ideen II*, el cuerpo husserliano es el cuerpo percipiente y tendiente al movimiento, deseante y sufriente, se presenta bajo los nombres de «cuerpo fenomenal», «cuerpo propio», «cuerpo-sujeto». «Carne» designará más específicamente en la obra de 1945 el cuerpo-objeto. Merleau-Ponty observa como para el intelectualismo la conciencia se oculta en un pedazo de carne sangrienta, presentándose como la más absurda de las cualidades ocultas”.

significa e interpreta. Elemento que implica su materialidad y su idealidad en un mismo movimiento, elemento que resume agua, tierra, viento, fuego, pero también *nôus*, átomo, número, éter e indeterminación, todo fusionado en lo sintiente, en lo dador de sentido y significado, en la posicionalidad erecta e infinitamente direccional del cuerpo sintiente, cuerpo pensante, cuerpo significativo, carne constituyente a la vez implicada con el mundo. Esta noción de elemento presentada ya madura y perfectamente delineada aparece en *Lo visible y lo invisible* tras un periodo de clarificación proveniente de la *Fenomenología de la percepción*, pero su génesis, literalmente sus genes, se encuentran en *La estructura del comportamiento*, tras el análisis de las fisiologías y de las psicologías de la época, obra en la que nace la visión de realidad estructurada proveniente de la psicología de la forma que perfila esta noción de hombre, ahora como cuerpo-conciencia-carne.

Veamos como surge esta tercera vía y este quinto elemento en *La estructura del comportamiento* y las posteriores implicaciones en la obra del autor de *Signos*.

§ 7

El bestiario merleau-pontyano. O de la vida entre los autómatas y las medusas de mar.

Sabemos, desde hace mucho tiempo, que una rana decapitada capaz de limpiar una gota de ácido vertida sobre el muslo del mismo miembro podrá servirse de otra pata si la primera le ha sido amputada (naturalmente después de varias tentativas infructuosas).⁵⁵

Todo organismo es una melodía que se canta a sí misma.⁵⁶

Con los epígrafes que inauguran el presente apartado intentamos hacer énfasis en el entrecruce de caminos que originan gran parte de la obra de Merleau-Ponty; el problema como hasta este momento lo hemos expuesto, no son los polos

⁵⁵ Iván Pávlov, "Respuesta de un fisiólogo a los psicólogos". En *Fisiología y psicología*. Ediciones Altaya, Barcelona, 1999, pág., 181. (Tr. Jaime Vigo).

⁵⁶ Uexkull citado en *La estructura del comportamiento*, óp., cit., pág., 225.

irresolubles en los que históricamente se ha debatido el pensamiento humano –no sólo el filosófico–, si bien se reconoce de entrada que esta dualidad y estos dualismos que han marcado los derroteros de la reflexión mayoritariamente en Occidente parecieran de entrada irresolubles e irrenunciables, y las épocas son marcadas por el ascendente y el descendente, así como el predominio de uno o de otro de los polos, y, al mismo tiempo, este pensamiento dominante implica de suyo la forma de comprender la vida y la realidad en un momento histórico determinado, la forma en que el pensamiento se vuelve existencia, la forma en que el pensamiento “se encarna” y de tal encarnación deriva la existencia, aún con lo escurridizos que reconozcamos tales conceptos. Estos dualismos que marcan la reflexión también marcan la limitación del pensar y del actuar, por lo general afirmar uno de los polos implica de entrada negar el otro, subsumirlo –risa causa la cómica imagen que propone Michel Onfray de un Platón quemando en Atenas los textos de Demócrito el abderita por ser el precursor de lo que él llamó un materialismo que conducía al caos–. Los epígrafes propuestos aquí parecen las motivaciones originales de Merleau-Ponty para tratar de refrescar, de airear la reflexión filosófica de su tiempo, ese mecanicismo atribuido a Descartes y sus antítesis, un vitalismo y un animismo en su momento abanderado por las corrientes psicológicas tratando de explicar sin mucho sustento el pensamiento y la vida.

Desde su primera gran obra *La estructura del comportamiento*, Merleau-Ponty describe el acorralamiento del pensamiento por estos dos impulsos que tienden a reducirlo a sus propias premisas. En *La estructura del comportamiento* capítulo segundo, en su último apartado titulado “La unidad de significación en el organismo, más allá de la antinomia mecanicismo-vitalismo”, Merleau-Ponty fija su postura respecto a las reflexiones de uno y de otro polo en su comprensión de la realidad: “Es verdad que los esfuerzos convergentes del intelectualismo y del mecanicismo retiran a la percepción del organismo, toda determinación original”.⁵⁷

⁵⁷ Maurice Merleau-Ponty, *La estructura del comportamiento*, Librería Hachette, Buenos Aires, 1973, pág. 221.

E inmediatamente después de una breve explicación comenta: “Hay que superar pues al mecanicismo [...] estas observaciones no pueden servir, sin embargo, para justificar el vitalismo”.⁵⁸ Si bien esta propuesta no será abandonada por el pensador, es exactamente en este punto en el que inicia esta postura de lo que aquí hemos llamado “la tercera vía” y del “quinto elemento”, en este breve espacio de tres páginas aparecen conjuntados los elementos constitutivos de su planteamiento filosófico fundamental, aparece la noción de percepción, la noción de conciencia encarnada, la recusación del mecanicismo y del vitalismo como formas teóricas para la comprensión y explicación de la realidad y de la vida, el reconocimiento del aporte de la noción de estructura por parte de la teoría de la psicología de la forma o *Gestalt*, y el bosquejo primario de la noción de reversibilidad o “envaginamiento”⁵⁹ del organismo que será desarrollado en toda su obra posterior de manera prolija.⁶⁰

Argumentábamos líneas arriba una de las preocupaciones fundamentales presente en la historia de la filosofía: los dualismos, sus posturas encontradas y al parecer irresolubles, Merleau-Ponty reconoce esta irresolubilidad, pero sólo en los términos que la historia la ha venido extendiendo, y, a la vez, renuncia a la subsunción de un polo por el otro, más bien, la preocupación es fundamentar una forma diferente de plantear el problema, no se trata del cuerpo heredado del materialismo y del mecanicismo, y tampoco la noción de alma propuesta por el

⁵⁸ *Ibíd.*, pág. 223.

⁵⁹ Por lo general términos como “reversibilidad” “ambigüedad” “quiasma” conllevan esta comprensión de doble reacción entre el organismo vivo y su entorno, términos que bien podrían ser rastreados hasta la propuesta de “intencionalidad operante” que al mismo tiempo aparece como una extensión y amplificación de la noción de intencionalidad husserliana, pero también términos como “envaginamiento” -tratando de castellanizar estos conceptos merleau-pontyanos- y que se encuentran presentes en obras de pensadores como Jaime Vigo en sus escritos y traducciones y las de Felipe Boburg. Sobre esta noción volveremos un poco más adelante. De hecho esta noción de reversibilidad o doble reacción entre el organismo y su entorno es ilustrado de forma muy bella y clara en la *Estructura del comportamiento* por única vez en la obra con un ejemplo proveniente de la física; al poner Merleau-Ponty esta ilustración expresa lo siguiente: “¿Es comparable la orientación hacia esos comportamientos privilegiados con la formación de una burbuja esférica de jabón? En este último caso, las fuerzas que se ejercen desde el exterior sobre la película de jabón tienden a concentrarla en un punto; la presión del aire encerrado exige por el contrario el mayor volumen posible. La estructura esférica realizada representa la única solución a este problema de mínimo y máximo”. *La Estructura del comportamiento*, óp., cit., pág. 208.

⁶⁰ Cfr. *La Estructura del Comportamiento*, óp., cit., pág. 221-223.

idealismo y recuperada en más de un sentido por el vitalismo. La posibilidad de superación se da con la noción de estructura, misma que constituye esta llamada “tercera vía”, de la cual no sólo surge la conciencia encarnada o cuerpo vivo y cuerpo fenoménico, también brinda la posibilidad de pensar la política, la moral, la vida y su posible ampliación comprensiva a partir de la puesta en suspenso del pensamiento dual.

Al preguntar críticamente ¿qué ha resultado de los dualismos filosóficos? La respuesta evidentemente derivará en un gran prisma de respuestas, un tornasol, en el que los gradientes siempre estarán en función de la posición, de la perspectiva que el investigador, que el filósofo adopte ante la realidad, desde el materialismo más radical, hasta el idealismo más recalcitrante, pero al final siempre encontraremos indefectiblemente imágenes parciales, luz polarizada de ese prisma aludido. Peter Slöterdijk se anima a decir en su *Critica de la razón cínica* que “los dualismos nos hacen ser indefectiblemente el hombre que somos”, puesto que a través de la comprensión de almas y carne, de mundo e ideas, bien pueden explicarse las filias y fobias del hombre moderno. Reconocer que la perspectiva, o más aún, este “perspectivismo” bellamente clarificado por Nietzsche, fenomenológicamente implica reconocer que del hombre, del mundo, de la realidad, sólo se podrán obtener imágenes fragmentarias, y a través de estas imágenes caleidoscópicas podemos y debemos buscar la configuración de la totalidad de la realidad. Husserl en sus *Investigaciones lógicas* acude ante esta limitante perspectiva -perceptiva en un inicio-, al famoso ejemplo de la visión humana enfrentándose a una figura cúbica, concluyendo que independientemente del punto donde se posicione el espectador se obtendrán solo tres de las seis caras totales de la figura geométrica, dejando a la intuición la prefiguración de las otras tres caras a través de un ejercicio imaginativo (recordemos que para Husserl la imaginación representa uno de los diferentes “modos” de darse de las cosas a la conciencia). Hasta aquí hemos aludido al perspectivismo derivado de las condiciones perceptivas y sensoriales, pero aunado a esto también se presenta el perspectivismo epistemológico, derivado éste de la postura que ante la realidad

tome el investigador, ya sea afincado en el idealismo o el materialismo, así como de sus respectivos sucedáneos, ramificaciones y extensiones, presentados aquí como marcos de comprensión e interpretación de la realidad, estas perspectivas epistemológicas también derivarán en una limitación ante la realidad, ante la vida y ante el mismo acto de conocer. Merleau-Ponty reconoce que estas perspectivas epistemológicas a lo largo de ya más de dos milenios han estructurado una infinidad de imágenes, de figuras de mundo, de vida, de ser humano, la mayoría de ellas polarizadas, parciales, cercenadas, mutiladas desde su concepción, no sólo por las limitantes perceptivas-cognitivas, (pensando y concediendo que tanto la percepción y la cognición humana sean de suyo limitadas y limitativas) de inicio, la toma de postura ante la realidad, al parecer, ya implica también por sí mismo zanzar el mundo, pretendiendo configurar la totalidad de la realidad a través de los retazos de la parcialidad. Pretender corregir “los errores de visión” se revela como una tarea nada simple y que a la vez ha ocupado una tremenda parte de la reflexión desde hace más de dos milenios: ¿cómo lograr la mezcla del agua y el aceite? Pregunta metafórica propuesta por San Anselmo al referirse al cuerpo y al alma, ¿qué hacer para que el alma “comercie” con el cuerpo? parafraseando la negación de la corporalidad del *Fedón*, ¿qué hacer para que las ideas no nieguen y subsuman la realidad material?, en suma ¿cómo o bajo qué forma de razón lograr trascender el pensamiento dual? La fenomenología husserliana a Merleau-Ponty se le presenta como la vía necesaria para el replanteamiento del saber filosófico, y es la *epojé*, ese paréntesis didáctico y epistemológico que la filosofía ha utilizado desde Pirrón, luego vía Descartes y su última recepción en Husserl, la que se presenta como la posibilidad real de reflexión crítica sobre el pensamiento dual, al menos volver a dudar del sentido que tales dualidades representan para el saber, dudar de las antítesis, de las oposiciones asimiladas, sedimentadas y solidificadas a través del tiempo como necesarias e irresolubles, de los argumentos opuestos, de los argumentos parciales, polares. Se pretende que la *epojé* gracias a ese breve suspenso metodológico encuentre una nueva visión de mundo, una suspensión como un breve espacio, como un resquicio, incluso como un intersticio filosófico,

como recoveco de marginalidad, como filosofía del acontecimiento *pre-temático*, nuevamente *pre-reflexivo*, anterior a las canonjías reclamadas por la materia o por la idea. Aquí la pretensión fenomenológica apela a su dimensión metodológica, operar la puesta entre paréntesis del pensamiento mismo, suspensión que antes de clarificar fronteras busca la asociación pensamiento-percepción, o en términos merleau-pontyanos pensamiento perceptivo, o percepción reflexiva.

Si bien este replanteamiento del pensamiento dual está desde *La Estructura del Comportamiento*, consideramos que donde mejor se expresa este aspecto de la obra merleau-pontyana es en un texto breve titulado *El mundo de la percepción; siete conferencias*, en el que se recuperan algunas de las conferencias que Merleau-Ponty en su época de madurez dictó para la radio francesa. En ellas se distingue de manera rotunda la inquietud de nuestro autor por expresar la necesidad de un pensamiento marginal respecto al idealismo y el materialismo en sus diferentes facetas históricas.

Desde fines del siglo XIX los sabios se acostumbraron a considerar sus leyes no ya como la imagen exacta de lo que ocurre en la naturaleza, sino como esquemas siempre más simples que el acontecimiento natural, destinados a ser corregidos por una investigación más precisa, en una palabra, como conocimientos aproximados. Los hechos que nos propone la experiencia están sometidos por la ciencia a un análisis que no podemos esperar que alguna vez se concluya, puesto que no hay límites a la observación y porque siempre es posible imaginarla más completa o exacta de lo que es en un momento determinado.⁶¹

Ya observamos a Merleau-Ponty pasar revista a los autómatas cartesianos, a esos animales máquina, animales constituidos por mecanismos, resortes, fábricas, puertas, calderos, cadenas, poleas y demás artefactos y dispositivos. Ahora observemos como todos esos mecanismos se “animalizan” realmente en las ciencias del siglo XX, mejor aún, cómo las ciencias hacen de los nervios poleas, de los vasos sanguíneos fábricas, de los sistemas digestivos tubos y conductos, todo ello para ver a los animales re-accionar. El hombre de ciencia se convierte en el mecánico de la naturaleza, destornillador en mano hace pasar ante sí a los seres vivos, los hace subir a su mesa de trabajo buscando tensar o distender los resortes

⁶¹ Maurice, Merleau-Ponty, *El mundo de la percepción*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2008, pág., 13. (Tr. Víctor Goldstein).

de las bestias según sea el caso y la necesidad, o cortar y anudar poleas y bandas para acelerar o ralentizar los bolos alimenticios, para que el chimpancé preñe su comida, o para que la platija secrete vía eléctrica fluidos y efluvios, ver fluir saliva, sangre, esperma, deyectar orina, heces, sudor, con el fin de comprender más allá de la noción de alma y más acá de la noción de volición el fenómeno que hemos llamado vida. El animal es ahora ese ser dispuesto y expuesto ante la mirada y el desarmador. Entonces, el bestiario como repositorio de experiencias a Merleau-Ponty se le presenta como la puerta de acceso para la revisión crítica de las ciencias naturalizadas del siglo XX, entre ellas, las principales: la psicología y algunas de las ramas de la ciencia biológica. Si los animales en algún momento de la historia humana subieron a los altares, ahora se les hace bajar a la mesa de disección, al final, tanto el altar como la mesa de disección siguen la gran interrogante ontológica: ¿qué somos?, pero de la mitología se transita ahora a la fisiología comparada.

Pascal en sus *Pensamientos* propone la idea siguiente: el hombre cada que siente un agobio recalcitrante sobre su propia condición de existente, sobre su mendicante estatus ontológico, recurre a los animales, ya sea exaltándolos, e incluso ha llegado a adorarlos. Así, de esta manera, trata de exhibir Pascal la necesidad absolutamente humana por la determinación ontológica, y, por lo general, lo más a la mano, -valiéndonos de este término heideggeriano- resulta la vida animal, de la cual también formamos parte. Todas las culturas humanas han sido capaces de generar una mitología que sustente la vida comunal,⁶² que trate de

⁶² Resulta impresionante como a través de la noción de estructura el término “yuxtaposición” se puede modificar en su comprensión y aplicación, iniciando en algunas de las compresiones básicas del lenguaje y derivando en los nuevos entendimientos de las comunidades humanas en aspectos políticos y sociales. Ya no es más una mera agregación y desagregación de individuos con respecto a hipotéticos fines comunes, ahora la misma definición de comunidad tiende a una comprensión “estructurada” de realidad. Respecto a este aspecto Merleau-Ponty expone lo siguiente: “La humanidad no es una suma de individuos, una comunidad de pensadores de los cuales, cada uno, en su soledad, está seguro de antemano de entenderse con los otros porque todos participarían de la misma esencia pensante. Tampoco, por supuesto es un solo Ser donde la pluralidad de los individuos estaría fundada y destinada a reabsorberse [...] No existe una vida entre varios que nos libere de la carga de nosotros mismos, nos dispense de tener una opinión, y no una “vida interior” que no sea un primer ensayo de nuestras relaciones con el otro. En tal situación ambigua donde nos vemos arrojados porque tenemos un cuerpo y una historia personal y colectiva,

explicar muchos de los fenómenos naturales y algunos culturales; desde el aspecto religioso hasta el -no tan distante como se piensa- aspecto político que las configura, en ellas los animales –tanto reales como imaginarios-, han tenido un papel fundamental en la vida social, ya sea *encarnando*⁶³ en ellos los temores y terrores más profundos del hombre a manera de chivos expiatorios de las calamidades sociales, o colocarlos en el altar y prosternarse ante ellos. La zoología entendida como una ciencia natural, como mitología, o zoología fantástica, e incluso una zoología como estructura comparativa del hecho antropológico, o zoología como un aspecto del hecho religioso, ha sido un referente constante para el ser humano en sus ejercicios de reflexión ontológica, y, por ello, en este trabajo le reconocemos su espacio y su importancia, pues en las pesquisas de Merleau-Ponty, al menos en *La estructura del comportamiento*, la elaboración de su propio bestiario⁶⁴ juega un papel que nosotros consideramos importante para el despliegue de la idea de estructura en el comportamiento, veamos poco a poco por qué:

no podemos hallar un reposo absoluto, incesantemente debemos trabajar en reducir nuestras divergencias, explicar nuestras palabras mal comprendidas, manifestar lo que está oculto de nosotros, percibir al otro. La razón y el acuerdo entre los espíritus no están a nuestras espaldas, presuntamente se hallan adelante y somos tan incapaces de alcanzarlos definitivamente como de renunciar a hacerlo". Cfr. *Siete conferencias*, óp., cit., págs., 54-55.

⁶³ Desde este momento nos permitimos llamar la atención del paciente lector ante el término "encarnación" término de gran significado para el pensamiento merleau-pontyano, pues será objeto de análisis y sistemática utilización a lo largo de nuestra investigación, si bien se acepta de manera puntual la acepción merleau-pontyana de ser el término que refleja una comprensión de la conciencia unida de manera indisoluble y no meramente sumatoria de partes-extra-partes del cuerpo y la conciencia, sino más bien de la "carnalidad" de la conciencia, también pretendemos extender este término, observar que si es conciencia carnal, por ello, todo aquello motivado por la vida anímica del cuerpo también pareciera que "encarna", conceptos como el mal, el bien, el temor, la angustia, "encarnan" en la vida, en la existencia total del ser humano. "La ira es un pensamiento, estar encolerizado es pensar que el otro es detestable, y este pensamiento como los demás, así como lo mostró Descartes, no puede residir en ningún fragmento de materia. Por lo tanto, es espíritu. Por mucho que reflexione de este modo, *no bien me vuelvo a la propia experiencia de la ira, que motiva mi reflexión, debo confesar que no estaba fuera de mi cuerpo, que no lo animaba desde afuera, sino que estaba inexplicablemente con él*". Cfr. *Siete conferencias*, pág., 51. Las cursivas son mías.

⁶⁴ Tal vez el término "bestiario" de entrada parezca irrelevante, pero al hacer el recorrido de la obra merleau-pontyana nos damos cuenta que el acopio que el pensador hace de referencias provenientes de diferentes ámbitos del saber humano, desde las investigaciones de Wertheimer, pasando por los análisis estéticos de la pintura de Paul Cézanne, llegando hasta la literatura de Proust, todo ello uncido bajo el herramental fenomenológico, permite una gran riqueza conceptual y por ende, de investigación, la noción de bestiario aquí aludida va muy de la mano de la expuesta por Borges en su *Manual de zoología fantástica*, es decir, como una inquisición al mundo animal aceptándolo, modificándolo y hasta extendiéndolo imaginativamente en busca de respuestas de lo que el hombre es.

En *La estructura del comportamiento* es donde inicia la búsqueda de una nueva comprensión del hombre, y como una buena cantidad de estos originales intentos filosóficos de reformulación, de nuevo comienzo de la incesante búsqueda, resulta indispensable que el inicio del intento se origine con la necesaria crítica y el deslinde con la tradición; si bien reconoce en la obra su adeudo con ciertas parcelas del pensamiento, -entiéndase Husserl, Heidegger y la teoría de la *Gestalt*-, también es cierto que la crítica a otras tantas resulta más que evidente -Descartes y su concepción del cuerpo, el llamado mecanicismo en el inicio y el fin de algunas de las aseveraciones cartesianas más importantes, su rechazo a Pávlov y su teoría del reflejo y sus condicionantes, la dialéctica hegeliana entre muchos otros-. En esta primera gran obra del pensador francés, inicia lo que los especialistas han bautizado como “la continuación de la fragmentación de la ontología clásica” fragmentación atribuida sumariamente a la obra de Heidegger, si bien en nuestra investigación reconocemos la gran influencia de Heidegger en las meditaciones de Merleau-Ponty, también resulta prudente reconocer que esta influencia aún no es expresamente manifiesta en *La estructura del comportamiento*, tal vez en la *Fenomenología de la percepción* ya sea evidente esta influencia, y muchísimo más en *Lo visible y lo invisible*.⁶⁵

⁶⁵ Parece prudente en este momento atenernos a la clásica división de la obra de Merleau-Ponty, nosotros reconocemos que tal división más que temática o “real”, representa una buena estrategia didáctica para la comprensión de la totalidad de la obra, pues si bien hay temáticas que desde el inicio y hasta el final de su vida teórica están presentes en su reflexión, también es correcto decir que tales temáticas fueron evolucionando, se fueron imbricando unas con otras e incluso las influencias científicas también son perceptibles en la transición de su obra, esta división ya “clásica” de la obra de Merleau-Ponty se la debemos a Claude Lefort, y también reconocida por Renaud Barbarás, en la que los grandes hitos que sirven de linderos serían una primera y breve etapa en la que el principal interlocutor del filósofo son las ciencias naturales tales como la fisiología y la psicología experimental, ello aparece en *La estructura del comportamiento*, una segunda etapa abierta por la *Fenomenología de la percepción* y un buen número de textos científicos, y una tercera etapa donde estaría *Lo visible y lo invisible* y parte de las reflexiones políticas. La división más que temporal o cronológica -recuérdese que *La estructura del comportamiento* y *La fenomenología de la percepción* son obras que aparecen de manera casi simultánea-, obedece a cuestiones de evoluciones temáticas y de estilo en su redacción. Resulta muy interesante observar que se ha privilegiado a lo largo de ya más de medio siglo los documentos pertenecientes a la segunda etapa, es decir lo concerniente a la *Fenomenología de la percepción*, en relación a *La estructura del comportamiento* e incluso sobre sus escritos políticos desarrollados a lo largo de toda su vida, ya sea como editor de *Les temps modernes* o en solitario.

Pero regresemos un poco a *La estructura del comportamiento* y a su bestiario: la crítica que implica el deslinde con los pensamientos bogantes del primer tercio del siglo XX por parte de Merleau-Ponty, en más de un caso atraviesa por la parcela de la animalidad. Época dominada por las nociones científicas confusas respecto a los linderos de los campos científicos, o donde al menos tales linderos resultaban muy flexibles derivando en confusiones metodológicas, conceptuales e inclusive en los mismos objetos de estudio. Otro rasgo fundamental de la ciencia de principios del siglo XX es su irrestricta adhesión a la naturalización de los conocimientos. De hecho las *Investigaciones lógicas* de Husserl, publicadas en 1901, tienen la pretensión fundamental de deslindar los ámbitos de la ciencia lógica como ciencia filosófica formal y las pretensiones –por no decir confusiones entre naturaleza fisiológica y leyes formales– de la psicología por explicar la estructura formal del pensamiento naturalizándolo. La psicología experimental en sus diferentes escuelas y facetas, así como la fisiología también en sus diferentes tendencias, proponen explicaciones del origen y la constitución del pensamiento y del conocimiento humano, el denominador común entre dichas escuelas y corrientes es la radical naturalización de las teorías, mismas que por la imposibilidad de experimentación fisiológica en humanos, trató siempre a través de análisis en organismos animales la comparación y analogía con el sistema nervioso central y el sistema nervioso periférico de los seres humanos, así, de esta manera “comparada” comienza el desfile zoológico en *La Estructura del Comportamiento* para ir valorando los alcances y los dislates de las teorías fisiológicas y psicológicas en lo referente a la búsqueda de la unidad de la significación. Sapos, ranas, patos, perros, salamandras adultas y bebés, hormigas, ratones, chimpancés, estrellas de mar, gallinas, platijas y anémonas de mar, una a una pasan lista en la obra, en la que se les presenta estirando, prensando, trepando, bajando, comiendo, salivando, recorriendo el laberinto, ladeando artefactos, jalando hacia sí, sometidas al fototropismo y a la electricidad. Un bestiario a manera de corolario de los ya cansinos dualismos filosóficos, un bestiario ahora

como reafirmación de la vida, pero no a manera comparativa, ahora visto como almanaque que busca comprensión.

Capítulo II

De “las cosas mismas” a lo “a la mano”: intersticio en el que se funda la nueva ontología.

Nuestro conocimiento se origina en dos fuentes fundamentales del espíritu: la primera es la facultad de recibir representaciones (la receptividad de las impresiones); la segunda es la facultad de conocer un objeto mediante esas representaciones (espontaneidad de los conceptos). Y Kant dice todavía más precisamente: “fuera de estas dos fuentes de conocimiento (sensibilidad y entendimiento) no tenemos ninguna otra”. *Pero esta dualidad de las fuentes no es una mera yuxtaposición, pues solamente en su unión –prescrita por su estructura– puede ser el conocimiento finito lo que su esencia exige. “Sólo de su unión puede originarse el conocimiento”.*

Kant y el problema de la metafísica. Página 39.⁶⁶

“Hay dos ramas del conocimiento humano, que quizás se originen en una raíz común, pero desconocida para nosotros, y son, a saber, la sensibilidad y el entendimiento. Por medio de la primera nos son dados los objetos, por medio de la segunda son los objetos pensados”.

Kant y el problema de la metafísica. Página 40.

§ 8

A las cosas mismas

«A las cosas mismas» resulta ser una de las proclamas filosóficas más reconocidas a lo largo del pensamiento occidental del siglo XX, esta proclama es presentada por Husserl como una radical necesidad de revisión y nueva fundamentación de la ciencia filosófica, ir «a la caza», a la búsqueda de las cosas – de los fenómenos- con un afán renovado y rejuvenecido de «pureza originaria» dada dentro del margen de la aparición del mismo fenómeno. Husserl en los inicios de su investigación asiente y reconoce kantianamente la imposibilidad de acceso a una hipotética esencia que estaría en el anverso de las cosas (*fenómenos*), rechaza lo incognoscible esencialmente (*nóúmenos*) para cifrar la investigación únicamente en lo que aparece ante la conciencia. Históricamente la “esencia” ha sido presentada por el idealismo filosófico como «aquello» que *hace ser* a las cosas ante la conciencia. Para la fenomenología esa «pureza» del acontecimiento, del fenómeno, no es una esencia platónica; pero si bien no es esencia, tampoco es consenso lingüístico, pues efectivamente esa tan buscada «pureza fenoménica» se

⁶⁶ Las cursivas son mías.

finca necesariamente por una parte, en la renuncia a las esencias de corte platónico, y por el otro lado; en el intento de la liberación del consenso. La fenomenología puede ser presentada como la liberación de todos aquellos actos judicativos que se han estructurado a lo largo de la historia sobre el fenómeno que acontece ante la mirada. Ese “ir a las cosas mismas”, a través de e incluso en contra de su propia historia, de los juicios que las maniatan, y con la suspensión judicativa (*epojé*) como instrumento metodológico. La *epojé* como medio implica renunciar de facto a la interpretación, al sometimiento y acotación judicativa, auspiciado todo ello por los actos de juicio anteriores a nuestro arribo como conciencia, juicios que a lo largo de la historia de los fenómenos se le han ido adhiriendo a las cosas, dicho metafóricamente como una suerte de «corteza pringosa» de interpretación y comprensión, y que en el fondo al parecer, han difuminado paulatina y gradualmente, juicio tras juicio, lo que el fenómeno es, por ello; lo que la *epojé* (y toda su implicación metodológica) pretende es *suspender el sentido*⁶⁷ que la historia judicativa ha estructurado sobre las cosas, sobre los fenómenos. «Volver a mirar» pide Husserl, más aún; mirar con nuestros propios ojos, vivenciar el advenimiento de los fenómenos *desde y por* nuestra conciencia, concebida y entendida ahora como constituyente del fenómeno, y no a través del juicio impuesto o dado por alguien más y aceptado sin ningún análisis; la fenomenología en su dimensión metodológica pretende suspender la historia de las cosas a través de la *epojé*, como un alto en el camino del pensador y de la ciencia. En este sentido es que se pretende un acceso «originario», originario en cuanto la radical solicitud es que sea la propia conciencia del espectador la que se acerque «con ojos cristalinos» a las cosas, y después de la suspensión poder emitir un juicio que se sustente en tal contemplación, en tal vivencia, en tal constitución «originaria». En un segundo

⁶⁷ Esta suspensión de juicio como una forma de conocimiento que busca la originalidad de los fenómenos, «mirar» los fenómenos en su acontecer, evitar que los juicios propios se finquen en los juicios de los demás, que a la vez se encuentran hipostáticamente sobre las cosas, por ello; la suspensión de sentido «*epojé*» intenta desplegar las cosas, los fenómenos. A diferencia del *cogito* cartesiano –el cual duda de la existencia de las cosas–, la *epojé* permite la duda respecto del sentido, y el sentido deviene de los juicios que han acontecido sobre el fenómeno, el sentido está dado por los conceptos, no por la existencia nuda.

momento y después del trabajo metódico sobre el fenómeno se intentará reestructurar la ciencia filosófica desde la simplicidad de un nuevo comienzo del sentido, dado ahora por mi efectivo contemplar. Donde la rigurosidad del ejercicio de suspensión derivará en la rigurosidad de la ciencia misma.

Al hacer el análisis de esta postura filosófica, Heidegger concluirá que el método fenomenológico husserliano abre el horizonte de la meditación filosófica hacia parajes insospechados, el método efectivamente permite mirar el mundo desde una forma de autenticidad que otrora no se había logrado. Heidegger pondera tanto el método fenomenológico que concluye que la fenomenología no es otra cosa que ontología, en el sentido de que la fenomenología lo que pretende es la consecución del ser de los entes, de los fenómenos, en *Ser y tiempo* podemos escuchar lo siguiente respecto al método fenomenológico y a la fenomenología.

Con la pregunta conductora por el sentido del ser, la investigación se encuentra ante la cuestión fundamental de toda filosofía. La forma de tratar esta pregunta es la fenomenología. La expresión “fenomenología” significa primariamente una *concepción metodológica*. No caracteriza el *qué* de los objetos, de la investigación filosófica, sino el *cómo* de ésta. [...] Fenomenología no designa el objeto de sus investigaciones, ni caracteriza su contenido *quiditativo*. La palabra sólo da información acerca de la manera de mostrar y de tratar lo que en esta ciencia debe ser tratado. Ciencia “de” los fenómenos quiere decir: un modo de captar los objetos, que todo lo que se discuta acerca de ellos debe ser tratado en directa mostración y justificación. [...] Fenomenología es el modo de acceso y de determinación evidenciante de lo que debe constituir el tema de la ontología. La ontología sólo es posible como fenomenología. El concepto fenomenológico del fenómeno entiende como aquello que se muestra del ser del ente, su sentido, sus modificaciones y derivados. [...] detrás de los fenómenos de la fenomenología por esencia no hay ninguna otra cosa.⁶⁸

Resulta muy importante resaltar este aspecto, que de entrada marca una de las grandes diferencias entre Husserl y Heidegger. Para Husserl la Fenomenología era la filosofía misma, y podía entenderse bajo dos consideraciones: por un lado la fenomenología como método de investigación y en segunda instancia la fenomenología como la ciencia en sus fundamentos y en sus fines, como ciencia primera. Como condición metodológica Husserl reconoce los fundamentos de la fenomenología en la investigación de Franz Brentano, muy particularmente en la

⁶⁸ Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, Editorial Trotta, Madrid, 2006, pág., 51, (Tr. Jorge Eduardo Rivera).

afirmación de la intencionalidad de la conciencia (el emparejamiento conciencia-mundo). Sabemos que el concepto de intencionalidad es de cuño medieval y con la recuperación y renovación fenomenológica del concepto escéptico griego – pirrónico- de *epojé* como suspensión del sentido que las cosas tienen ante el hombre que las quiere pensar para comprender, es que obtenemos los dos elementos constitutivos del método: la intencionalidad y la *epojé*. Posteriormente Husserl afinará su método científico a través de las dos operaciones mentales llamadas «reducciones» las cuales pretenden obtener ese «residuo» que será el fenómeno en su mismidad y plenitud, en su acontecimiento originario. Todo este andamiaje metodológico tiene la finalidad de reorientar el camino del pensamiento, desbrozando la historia de las cosas comprendidas como conceptos fincados sobre conceptos. Por el otro lado, tenemos la condición husserliana de considerar a la fenomenología como la ciencia misma, como ciencia primera, extenderla más allá de su concepción metodológica y presentarla como la ciencia en sí, como la ciencia que otorgaría un nuevo mundo, una nueva forma de acontecimiento de las cosas y de la ciencia misma. Los análisis sobre la conciencia constituyente, sobre la conciencia interna del tiempo, de la comunidad intermonádica, y otros tantos, tenían la finalidad de trascender el plano metodológico y presentar a la fenomenología como la ciencia filosófica por excelencia, más aún; como la filosofía misma. Mientras que para Heidegger la fenomenología es método de investigación, rotundo, portentoso, que abre el mundo, también es necesario reconocer que afanarse en lograr hacer de la filosofía una «ciencia en sentido estricto» no será de ningún modo su objetivo primordial, el objetivo para él es el análisis de la existencia, y el viraje de este objetivo implica también un viraje metodológico: el análisis existencial debe ser el cometido fundamental de la hermenéutica. Heidegger en *Ser y tiempo* expresa lo siguiente respecto al método fenomenológico: “(*) La expresión “fenomenología” significa primariamente una *concepción metodológica*. No caracteriza el qué de los objetos (**) de la investigación filosófica, sino el *cómo* de ésta.”⁶⁹

⁶⁹ Cfr. Martín Heidegger, *Ser y tiempo*, Editorial Trotta, Madrid, 2006, pág. 51.

Para Heidegger la fenomenología encarna y motiva esa pretensión de ir en pos del ser del ente, que, según él, desde el pensamiento griego se había perdido en el horizonte de la temporalidad, de ahí su grandeza, de ahí su riqueza, pero al mismo tiempo, Heidegger puntualiza las limitaciones de la filosofía husserliana, concluye que Husserl cayó en el mismo error en que la filosofía ha incurrido en los últimos dos milenios; pues si bien los problemas filosóficos siguen siendo los mismos y el tratamiento que se hace de ellos es donde se cifra la constante renovación del pensamiento en general, y de la ciencia filosófica en particular, entonces, según esto último, Husserl erró al considerar como fin último la constitución de la filosofía como ciencia rigurosa. “El verdadero «movimiento» de las ciencias se produce por la revisión más o menos radical [...] de los conceptos fundamentales. El nivel de una ciencia se determinará por su mayor o menor capacidad de experimentar una crisis en sus conceptos fundamentales.”⁷⁰ Cosa que para él Husserl ni siquiera atisbó. Heidegger reconoce al método fenomenológico como el gran aporte del autor de las *Investigaciones lógicas*, pero constreñir el método al ámbito de la fundamentación de la filosofía como ciencia rigurosa, es uno de los aspectos que comienzan a alejar a Heidegger del maestro, criticándole fuertemente por dejar el análisis de la existencia relegado, y, al parecer; dependiente por completo de la consecución de la «ciencia estricta», siendo que para Heidegger es la existencia su interés investigativo primordial. Pero la consideración que más incide en la separación de caminos entre Heidegger y Husserl, es lo que los discípulos que se alejan de Husserl presentarán como el «nuevo idealismo» del maestro, conciben a la teoría husserliana posterior a *Investigaciones lógicas* como un retorno a la metafísica tradicional, carente de relación con el mundo al que en el inicio trataba de mentar, de explicar. Si en Husserl la petición es ir «a las cosas mismas» al parecer este «a las cosas mismas» según Heidegger se fue deshilachando en el camino.

⁷⁰ Los conceptos fundamentales o fundamentantes de la ciencia son “aquellas determinaciones que en la región esencial a la que pertenecen todos los objetos temáticos de una ciencia logra su comprensión preliminar. Que servirá de guía a toda la investigación positiva.” Heidegger, *Ibid.*, pág., 32.

En la obra de Heidegger se encuentra la mutación rotunda del «a las cosas mismas» hacia el pensamiento de «lo a la mano», pensar «las cosas a la mano», los fenómenos, pero los fenómenos que rodean nuestro estar en el mundo en su maravillosa cotidianidad, en lo más cercano, todo eso que por cercano tendemos a omitir, a volver ajeno, lejano, transparente por la misma seguridad de su perenne cercanía, aquello que al parecer tendemos a volver invisible por su tremenda cercanía y macilencia, aquello de lo que nos hemos desentendido, lo que hemos dado por sentado, dado por supuesto, dado por entendido, lo dado por comprendido en absoluto; todo aquello que paradójicamente justo por su cercanía se nos ha difuminado del horizonte de vitalidad, ocultándose, perdiéndose, y al momento de la pérdida vuelve la propia existencia opaca, difuminada en una incomprensión, de hecho; para Heidegger el ser del hombre por su máxima cercanía es de lo que se ha desentendido la filosofía.⁷¹

⁷¹ Deseamos en este punto proponer un paralelismo entre Heidegger y los grandes moralistas de la historia, la filosofía al pensar la existencia roza necesariamente en más de un sentido las consideraciones morales, de ahí el prurito que le causaba a Husserl pensar la existencia, él consideraba a la fenomenología como el mundo de la teoría pura, del *eidōs*, mientras que Heidegger reconoce que el ser del hombre es lo más lejano en cuanto lo más cercano. Ya a lo largo de la historia muchos de los teóricos más destacados habían reconocido dedicarse a la teoría como una forma de rehuir el pensamiento sobre sí mismos, sobre su ser, sobre su estar, considerando que la dificultad de pensar la existencia era demasiado grande, y por ello, el mundo de la teoría implicaba menos riesgos. Entre ellos encontramos al mismo Tales de Mileto, a Pascal y a Hegel. Heidegger retoma esta inquietud de considerar al ser del hombre como lo más lejano y difícil de estudiar justo por su inundante cercanía. “Montaigne cita algo que dice Diógenes Laercio de Tales: que a la pregunta de qué cosa es difícil respondió que conocerse a sí mismo. Este dicho, atribuido con cierta credibilidad histórica al fundador de la filosofía natural, sólo podría significar que éste se dedicó a la observación del cielo porque el otro conocimiento, el de sí mismo, le parecía demasiado difícil.” En este tipo de revisiones cifra Montaigne su idea de la dificultad del autoconocimiento, el pensarnos causa zozobra, pasmo, espanto, por ello la teoría sobre cosas etéreas al parecer resulta un buen pretil al cual asir y subsumir la existencia. La teoría detesta los hechos, los repudia por sus devaneos con el tiempo, más aún; el desprecio hacia la existencia se ha mostrado infinidad de veces en el curso de la historia de la filosofía. Por ello Montaigne recuperado por Blumenberg expresa lo siguiente respecto a la posibilidad de pensar la existencia, más aún la existencia propia. “Nuestra condición humana conlleva el hecho de que el conocimiento de lo que tenemos entre las manos esté tan alejado de nosotros como el de los astros, [...] por mucho autoconocimiento literariamente acreditado que el moralista quiera reunir, sigue siendo un desconocido para sí mismo”. Y respecto al desprecio de los hechos dados en el flujo de la existencia podemos escuchar lo siguiente: “La frase de Protágoras de que el ser humano es la medida de todas las cosas supone el punto de conformidad más profundo en la comprensión de los griegos de la teoría. Se trata también de una cultura de arrogante indiferencia frente a los hechos, desde Heráclito hasta la ataraxia estoica, hasta la *epojé* escéptica y hasta las enseñanzas de Epicuro”. Y Pascal siguiendo los pasos de Montaigne se animará a decir “La cosa más importante del mundo es pertenecerse”. “Había pasado mucho

El *Dasein* no sólo está ónticamente cerca, no sólo es lo más cercano, sino que incluso lo somos en cada caso nosotros mismos. Sin embargo, o precisamente por eso, el *Dasein* es ontológicamente lo más lejano. Ciertamente a su modo más propio de ser le es inherente tener una comprensión de este ser y moverse en todo momento en un cierto estado interpretativo respecto de su ser. [...] el *Dasein* es para sí mismo ónticamente cercanísimo, ontológicamente lejanísimo.⁷²

Por ello es que el mejor camino para comprender lo más profundo de la existencia será a través de los indicativos que nos señalan las cosas (la cotidianidad), los fenómenos que desde siempre están con nosotros en el mundo, que literalmente nos rodean y nos saturan. Pensar nuestro más cercano horizonte es a la vez pensar en el horizonte de la existencia, clarificar nuestro ser en el mundo es posible y accesible a través del análisis del más simple hacer, un pensamiento más vital en cuanto nos permite pensarnos haciendo, siendo, yendo y viniendo en ese horizonte de la temporalidad que es la existencia en su desnudo, en su fluir, en su facticidad, en su *ser* tiempo.

Ser y tiempo sale a la luz en el año de 1927 en el *Anuario de fenomenología*, en la dedicatoria del mismo, Heidegger testimonia el afecto y la admiración que siente por Husserl, pero esta dedicatoria no aminoró la crítica que Husserl expresó sobre la *opera prima* de Heidegger, crítica que con el paso del tiempo se fue desplazando de manera paulatina hasta convertirse en una abierta y franca incomprensión entre el maestro y el alumno. Ya para 1938, cuando Husserl publica *La crisis de las ciencias europeas*, la ruptura entre las ideas husserlianas y las heideggerianas es abismal, Husserl ya para entonces califica a Heidegger y Jaspers como «sus antípodas» y Heidegger, a la vez; ya comienza a expresar la idea de que Husserl no es, no ha sido, y no será filósofo, incluso el tema del último libro publicado por Husserl en vida le parece un asunto banal. “Actualmente: la situación de las ciencias y de la

tiempo en el estudio de las ciencias abstractas, y la poca comunicación que con ellas puede tenerse me había repugnado. Cuando comencé el estudio del hombre, vi que esas ciencias abstractas no son propias del hombre, y que me alejaban más de mi condición al penetrar en ellas que los otros ignorándolas. He perdonado a los otros su poco saber. Pero creí encontrar por lo menos muchos compañeros en el estudio del hombre, y que ese es el verdadero estudio que le conviene. Me engañé: todavía hay menos que los que estudian la geometría. No es por falta de saber estudiarlo por lo que se busca lo demás”. Cfr. Hans Blumenberg, *La risa de la muchacha tracia. Una protohistoria de la teoría*, Editorial Pre-textos, Valencia, 2009, págs., 56, 96 y Ss. Y Pascal, *Pensamientos*, Editorial el club Diógenes Valdemar, Madrid, 2001, págs., 280-281.

⁷² Martín Heidegger, *Ser y tiempo*, óp., cit., páginas 39-40.

universidad es aún más dudosa. ¿Qué sucede? Nada. Se escriben panfletos sobre la crisis de las ciencias, sobre la profesión de la ciencia. Uno le dice al otro que, por lo que se oye, que las ciencias están acabadas.”⁷³ Pero más allá de este intercambio de invectivas recordemos la que para nosotros es una de las principales desavenencias filosóficas, y por la que ambos pensadores se sitúan en polos opuestos del ejercicio fenomenológico.

Desde 1900-1901, fecha de la publicación de las *Investigaciones lógicas* Husserl argumenta en reiteradas ocasiones que la pretensión que motiva su pensamiento filosófico es: «convertir a la filosofía en una ciencia rigurosa». Cuestionable la pretensión si, necesaria en la época, al parecer también. Pero pensar que la ciencia filosófica no es, no ha sido, e incluso no ha pretendido ser “una ciencia rigurosa”, es desconocer gran parte de la reflexión de cuño filosófico, pensar que efectivamente la filosofía nunca ha sido “una ciencia rigurosa” es, en más de un sentido, desconocer los márgenes en los que históricamente se ha desplegado la tradición, como testimonio de descargo reconocemos que no es Husserl el primer pensador que exige esta búsqueda de un estatuto “científico” que norme el quehacer filosófico. El mismo Platón en el diálogo *Teetetes* ya se pregunta qué es la ciencia, y también inquiera por los sustentos teóricos que debe tener la filosofía en su interior, para evitar confundirse con la “charlatanería” que él atribuye a los iterativamente denostados sofistas, y, al mismo tiempo, para que el genuino pensador -el filósofo-, no parezca una “rana girina”⁷⁴ a los ojos de los ciudadanos. Descartes en su momento también exige en reiteradas ocasiones que la filosofía clarifique de una vez y para siempre su estatuto científico, derruir los falsos fundamentos y erigir uno absolutamente verdadero e incuestionable -

⁷³ Martín Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, óp., cit., pág. 53.

⁷⁴ En 167a del *Teetetes* Platón escribe que los hombres que a lo largo de su vida jamás se preocuparon por la ciencia, por el conocimiento y la verdad, en casi nada se distinguen de los animales, de hecho los compara con “ranas girinas”, en este batracio Platón simboliza la estupidez, pues según el texto, este pequeño batracio se confunde con el ruido de las ruedas de los carruajes, lo cual hace que salten hacia ellas a su paso y mueran aplastadas irremediamente por aquello que no entienden.

apodíctico-, mediante el cual edificar el nuevo edificio filosófico.⁷⁵ Este ejercicio cartesiano fundamentante motivó una renovación del pensamiento en el mundo occidental, a tal grado de atribuirle la inauguración de toda una época en la vida del hombre, pero también trajo consigo grandísimas críticas al pensador francés, por concebir y presentar a la filosofía como una comparsa, como un patíño del pensamiento de orden matemático, una de las críticas más airadas ante la pretensión de considerar al ejercicio filosófico a la sombra del pensamiento matemático lo expresará Thomas Hobbes, quien le recrimina a Descartes que su pensamiento es “matematizante”,⁷⁶ condenando con ello a ciertas parcelas de la vida filosófica a ser una copia burda e insignificante de la ciencia matemática. Posteriormente Kant en la *Crítica de la razón pura* dirá respecto al fundamento científico propuesto por Descartes -el *ego cogitans*-, que es un cimiento que desde su nacimiento está “fracturado”⁷⁷. Regresando: podemos decir que a lo largo de la

⁷⁵ Al inicio de la segunda parte de *El discurso del método* Descartes utiliza la gran metáfora del constructor y la edificación correcta de las ciudades para introducir en la discusión la necesidad de derruir los viejos fundamentos científicos, dado que si se construye sobre los mismos, se logrará únicamente una construcción deformada, contrahecha, inconclusa o carente de estabilidad para el porvenir, esta metáfora le permitirá también perfilar y afianzar su confianza sobre el método matemático, pues a decir de Descartes es el único método que ha logrado conocimientos fiables. “Muchas veces sucede que no hay tanta perfección en las obras compuestas de varios trozos, y hechas por las manos de muchos maestros como aquellas en las que uno solo ha trabajado. Así vemos que los edificios que un solo arquitecto ha comenzado y rematado suelen ser más hermosos y mejor ordenados que aquellos otros que varios han tratado de componer y arreglar. [...] Y para hablar de otras cosas humanas, creo que si Esparta ha sido antaño muy floreciente, no fue por la bondad de cada una de sus leyes en particular, que algunas eran muy extrañas y hasta contrarias a las buenas costumbres, sino porque, habiendo sido inventadas por uno solo, todas tienden al mismo fin.” René Descartes, *Discurso del método*, Espasa Calpe Editorial, Madrid, 2002, (Tr. Manuel García Morente). Véase en especial la segunda parte del método.

⁷⁶ La crítica completa que Hobbes le hace a Descartes el lector la puede consultar en la nota No. 86 de las *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas* de René Descartes en Editorial Alfaguara (Traducción de Vidal Peña), donde Hobbes argumenta la forma en la que el modelo filosófico cartesiano ya tenía preconcebido en su interior al modelo de la ciencia matemática como el ideal científico por excelencia, y por tal preconcepción no es idóneo para la filosofía, o al menos resulta cuestionable en su origen, en su sentido y en su finalidad, crítica que Kant recuperará de forma portentosa.

⁷⁷ En el apartado de “La deducción trascendental” de la *Crítica de la razón pura* aparece la primera de las innumerables críticas que Kant le hará a Descartes, en esta primera crítica Kant pone en cuestionamiento el *yo* como principio apodíctico, si bien lo reconoce como núcleo de la síntesis y en lugar de *yo* le denomina aperccepción trascendental, la crítica se cifra en expresar que tal reconocimiento de la aperccepción trascendental es empírica y no meramente idea sustancializada como sí aparece en Descartes: “Esta condición originaria y trascendental no es otra cosa que la *apercepción trascendental*. En virtud de nuestro estado, la conciencia del yo en la percepción interna

historia del pensamiento filosófico los esfuerzos por concebir a la filosofía como ciencia rigurosa han sido muchos, desde la distinción milesia entre la *doxa* y la *episteme*, pasando por la matemática como modelo de rigurosidad científica, hasta el intento fenomenológico de clarificar la distancia presente entre la lógica y la psicología como campos donde se dirime el alcance, la perfección, y la rigurosidad de las leyes formales del pensamiento.

También se ha de reconocer que la filosofía a lo largo de toda su historia, en un movimiento paralelo al de la búsqueda del estatuto científico, ha intentado la clarificación del sentido del mundo, de la existencia humana y de todos sus correlatos desde una perspectiva al menos «despreocupada» por los parámetros de la llamada «cientificidad», donde la rigurosidad se considera de suyo autorizada en la propuesta filosófica, sin extrapolar la investigación o sus resultados al interior de los palmarios márgenes de los modelos «científicos» vigentes, mismos que al menos en la época moderna -y en gran medida gracias a Descartes- se fincan en los ideales matemáticos. Así es como encontramos en la historia del pensamiento a Platón y Aristóteles, a Descartes y a Husserl, afanados en la búsqueda de la verdad epistemológica, pero también encontramos a Epicuro, a Diógenes de Sínope, a

es meramente empírica, siempre mudable, sin poder suministrar un yo fijo y permanente en medio de esa corriente de fenómenos internos. Dicha conciencia suele llamarse *sentido interno o apercepción empírica*. Lo que *necesariamente* tiene que ser representado como numéricamente idéntico no puede ser pensado como tal a través de los datos empíricos. Anteriormente a toda experiencia, ha de haber una condición que haga posible esa misma experiencia y que dé validez a tal suposición trascendental. No pueden darse en nosotros conocimientos, como tampoco vinculación ni unidad entre los mismos, sin una unidad de conciencia que preceda a todos los datos de las intuiciones. Sólo en relación con tal unidad son posibles las representaciones de los objetos. Esa conciencia pura, originaria e inmutable, la llamaré la *apercepción trascendental*. El que merezca tal nombre se desprende claramente del hecho de que hasta la más pura unidad objetiva, es decir; la de los conceptos *a priori* (espacio y tiempo) solo es posible gracias a la relación que con esa unidad de conciencia sostiene las intuiciones. La unidad numérica de esa apercepción sirve, pues, de base *a priori* a todos los conceptos, al igual que lo diverso del espacio y el tiempo lo hace respecto a las intuiciones de la sensibilidad. [...] la originaria e ineludible conciencia de identidad del yo es, a la vez, la conciencia de una igualmente necesaria unidad de síntesis de todos los fenómenos según sus conceptos, es decir, según reglas que no sólo tienen que permitir reproducirlos, sino que, además, fijan así un objeto a la intuición de los mismos, esto es, determinan el concepto de algo donde se hallan necesariamente enlazados. En efecto, el psiquismo no podría pensar, y menos *a priori*, la identidad del yo en medio de la diversidad de sus representaciones, si no tuviera presente la identidad de su acto, identidad que somete todas sus síntesis de aprehensión (que es empírica) a una unidad trascendental y que hace posible su interconexión según reglas *a priori*." Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, Editorial Alfaguara, Madrid, 2004, pág. 136. (Tr. Pedro Ribas).

Zenón el citiense, a Pascal y a Montaigne, preocupados por el sentido y la consecución de la felicidad de la existencia humana al margen de la idea de verdad vigente, o más aún; considerando la felicidad del hombre como la única verdad posible. En el caso de la obra de Heidegger, quien si bien utiliza los avances metodológicos husserlianos, no comparte de origen la pretensión del otrora maestro de hacer de la filosofía una «ciencia rigurosa» como fin último de la reflexión, y mucho menos defender la necesidad de un método filosófico único: el fenomenológico. Para Heidegger el análisis de la existencia en el mundo de la vida es más amplio, y por la misma amplitud desbordará los márgenes y los cánones dictados por un método –recordemos que el método hermenéutico servirá para el análisis del *Dasein*- y la pretensión de «rigurosidad científica» husserliana, será lo que bifurcará los destinos de la filosofía en el siglo XX.

Considerada en su contenido, la fenomenología es la ciencia del ser del ente – ontología-. Al hacer la aclaración de las tareas de la ontología, surgió la necesidad de una ontología fundamental; ésta tiene como tema el ente óntico-ontológicamente privilegiado, el *Dasein* [...] la fenomenología del *Dasein* es hermenéutica. Significación en la que designa el quehacer de la interpretación. [...] ontología y fenomenología no son dos disciplinas diferentes junto a otras disciplinas de la filosofía. Los dos términos caracterizan a la filosofía misma en su objeto y en su modo de tratarlo. La filosofía es una ontología fenomenológica universal, que tiene su punto de partida en la hermenéutica del *Dasein*.⁷⁸

Husserl desarrolló su trabajo a lo largo de casi medio siglo en dos líneas o movimientos paralelos, por un lado afinar al método fenomenológico como el método filosófico por excelencia, por el otro; encontramos la pretensión de delimitar, clarificar, y ahondar el ámbito de la filosofía, comprendido como una ciencia en «sentido estricto», mientras que la obra de Heidegger se decantará por lo que él mismo denominará como «análisis existencial». Si bien con el método husserliano como aliado, aunque con francas y abiertas modificaciones del mismo, se dedicará a la comprensión de la existencia humana desde consideraciones más intuitivas, llamadas por él “pre-comprensivas.”⁷⁹ Regresar a considerar la

⁷⁸ Martin Heidegger *Ser y tiempo*, óp., cit., págs., 60-61.

⁷⁹ Esta consideración “pre-comprensiva” del pensamiento mismo sobre la existencia humana en el mundo, es uno de los aspectos de la obra de Martín Heidegger que más ha motivado a la reflexión y al debate filosófico, nosotros consideramos tal pre-comprensión como el mayor

existencia en su históricamente despreciado *fluir*, volver a ayuntar el ser con el tiempo, más aún; volver a considerar al ser del hombre en el horizonte de la temporalidad, volver a pensar las cosas, ahora como entes, de hecho aquí radica una de las grandes diferencias con Husserl, para Husserl primero son los fenómenos, como “lo que se presenta ante la conciencia”, Heidegger ateniéndose a las voces originarias del término y en disonancia con Husserl concluye que las cosas antes que fenómenos primero son entes, más aún; entes que nos rodean.⁸⁰

apego, como un apego radical a la pretensión metodológica husserliana; pues si bien la consideración fenomenológica husserliana “a las cosas mismas” busca que la conciencia se desplace más allá de las interpretaciones con las cuales la historia del pensamiento ha ido preñando y recubriendo poco a poco y sin cesar a las cosas (fenómenos) de gruesas capas de interpretación, hasta literalmente presentarlas como algo que ellas mismas no son, como algo «irreconocible» entre la interpretación y el origen o advenimiento del fenómeno, esta expresión de pre-comprensión como un vínculo originario que enlaza al pensamiento con el mundo del cual forma parte, y que al mismo tiempo se patentiza a través de la reflexión, sin la absoluta necesidad de una especie de «historiografía» del concepto, reconocerse en el mundo de una manera pre-teórica para acceder a él desde una condición más originaria, y por originaria, primordial, vinculante sobre el fenómeno que adviene ante la conciencia. Conciencia vinculante y remisiva antes que disociativa mundo-pensamiento a través del concepto. Pre-comprensión: “El *Dasein* no es tan sólo un ente que se presenta entre otros entes. Lo que lo caracteriza ónticamente es que a este ente *le va* en su ser este mismo ser. La constitución de ser del *Dasein* implica entonces que el *Dasein* tiene en su ser, una relación de ser con su ser. Y esto significa a su vez, que el *Dasein* se comprende en su ser, de alguna manera y con cierto grado de explicitud. Es propio de este ente el que con y por su ser éste se encuentre abierto para él mismo. La comprensión del ser es, ella misma, una determinación de ser del *Dasein*, la peculiaridad óptica del *Dasein* consiste en que el *Dasein* es ontológico [...] pre-ontológico el ser ontológico del *Dasein*. Pero “pre-ontológico” no significa tan sólo un puro estar siendo óptico, sino un estar siendo en la forma de una comprensión del ser. El *Dasein* se comprende a sí mismo desde su existencia, desde una posibilidad de sí mismo: de ser sí mismo o de no serlo [...] la existencia es decidida en cada caso tan sólo por el *Dasein* mismo, sea tomándola entre sus manos, sea dejándola perderse. La cuestión de la existencia ha de ser resuelta siempre tan sólo por medio del existir mismo [...] la pregunta por esta estructura apunta a la exposición analítica de lo constitutivo de la existencia. A la trama de estas estructuras llamadas existencialidad.” Véase *Ser y Tiempo*, óp., cit., pág. 35.

⁸⁰ Para Heidegger el fenómeno antes que acontecimiento en la conciencia es ente, lo ente, lo que está, antes de ser «sustancializado» por una conciencia constitutiva o constituyente, de hecho incluso es anterior al *logos*, por ello la relación del hombre con el mundo es pre-comprensiva, pre-teorética, pre-temática, porque acontece antes que acontezca el *logos*. El *Dasein* se encuentra rodeado de entes que de suyo le son cercanos, ya después al acontecer el *logos* acontece la tematización: “La expresión griega *fainomenon* a la que remonta el término “fenómeno” deriva del verbo *painestai* que significa mostrarse. *Painomenon* quiere decir por consiguiente: lo que se muestra, lo automostrante, lo patente *painestai* es, por su parte la forma media *paino*: sacar a la luz del día, poner en la claridad. *Paino* pertenece a la raíz *pa*, lo mismo que *pous*, la luz, la claridad, es decir; aquello en que algo puede hacerse patente, visible en sí mismo. Como significación de la expresión “fenómeno” debe *retenerse*, pues lo siguiente: lo-que-se-muestra-en-sí-mismo, lo patente, los *fainomena* “fenómenos” son entonces la totalidad de lo que yace a la luz del día, o que puede ser sacado a la luz, lo que alguna vez los griegos identificaron, pura y simplemente con *ta onta* (los entes). Por consiguiente; los fenómenos no son jamás manifestaciones, pero toda manifestación está,

Pero ello sólo resulta posible para el autor de *Ser y tiempo* repensando la metafísica y la ontología, pero no en sus métodos, tampoco en las ideas periféricas, ahora se busca considerar y repensar tanto a la metafísica como a la ontología *en y desde* sus conceptos fundamentales, conceptos tales como ente y ser. “El ser ha «sido» supuesto hasta el día de hoy en toda ontología.”⁸¹ Por ello, el camino a emprender será efectivamente habérnoslas con tales conceptos fundamentales, para llevar a cabo de esta manera la nueva marcha de una ontología fenomenológica, más aún; hermenéutica. Pero para ello, el primer paso necesario será desfondar la ontología clásica.

Esta condición “pre-comprensiva” de la existencia humana en el mundo, es uno de los aspectos de la obra de Martín Heidegger que más ha contribuido al análisis y al debate filosófico en los últimos cien años, nosotros entendemos tal pre-comprensión como el mayor apego, como un apego radical a la pretensión metodológica husserliana; pues si bien la motivación fenomenológica husserliana de “ir a las cosas mismas” busca que la comprensión se desplace más allá de las interpretaciones con las cuales la historia del pensamiento ha ido preñando y recubriendo poco a poco y sin cesar a las cosas (fenómenos) de gruesas capas de interpretación, hasta literalmente presentarlas como algo que ellas mismas no son, como algo «irreconocible» entre la interpretación y el origen o advenimiento del fenómeno, muta y sigue yendo hacia las cosas, efectivamente, pero a «las cosas que nos están a la mano» con las que nos relacionamos *pre-comprendiéndolas* antes que tematizándolas. La *pre-comprensión de las cosas* en *Ser y tiempo* es un vínculo originario que no “enlaza” al pensamiento con el mundo, sólo reconoce que siempre ha formado parte de él y que al mismo tiempo se patentiza a través de su entendimiento inmediato, sin la absoluta necesidad de una «historiografía» del concepto, como un reconocerse en el mundo de una manera pre-teórica para

en cambio, necesitada de los fenómenos.[...] Kant emplea el término fenómeno -*Erscheinung*- en este acoplamiento de sentidos. Fenómenos son, por una parte, según él “los objetos de intuición empírica”, lo que en ésta se muestra. Ésta que se muestra (fenómeno en el sentido genuino y originario) es, a la vez «fenómeno» como irradiación enunciativa de algo que se oculta en aquel fenómeno.” Cfr. *Ser y tiempo*, óp., cit., pág., 51 y ss.

⁸¹ *Ibíd.*, pág., 31.

acceder a él desde una situación más originaria, y por originaria, primordial, vinculante pre-temáticamente con el ente que adviene ante la conciencia. Conciencia vinculante y remisiva antes que lógico-disociativa mundo-pensamiento a través del concepto.

El *Dasein* no es tan sólo un ente que se presenta entre otros entes. Lo que lo caracteriza ónticamente es que a este ente *le va* en su ser este mismo ser. La constitución de ser del *Dasein* implica entonces que el *Dasein* tiene en su ser, una relación de ser con su ser. Y esto significa a su vez, que el *Dasein* se comprende en su ser, de alguna manera y con cierto grado de explicitud. Es propio de este ente el que con y por su ser éste se encuentre abierto para él mismo. La comprensión del ser es, ella misma, una determinación de ser del *Dasein*, la peculiaridad óntica del *Dasein* consiste en que el *Dasein* es ontológico [...] pre-ontológico el ser ontológico del *Dasein*. Pero “pre-ontológico” no significa tan sólo un puro estar siendo óntico, sino un estar siendo en la forma de una comprensión del ser. El *Dasein* se comprende a sí mismo desde su existencia, desde una posibilidad de sí mismo: de ser sí mismo o de no serlo [...] la existencia es decidida en cada caso tan sólo por el *Dasein* mismo, sea tomándola entre sus manos, sea dejándola perderse. La cuestión de la existencia ha de ser resuelta siempre tan sólo por medio del existir mismo [...] la pregunta por esta estructura apunta a la exposición analítica de lo constitutivo de la existencia. A la trama de estas estructuras llamadas existencialidad.⁸²

§ 9

Ontología clásica

El sabio y el perro: el sabio va caminando por la orilla del camino, de repente ve a un perro echado al otro lado, el perro tiene el pelambre hirsuto, y decolorado en algunas partes, manchado en otras, el sabio atina a decirle “por tu apariencia bien podría decirse a la distancia que eres una hiena” y ríe un poco, el perro le responde: y por el modo de reír, la hiena pareces tú. El sabio reconoce su falta y acongojado sigue su camino.

Si algo ha mostrado el conocimiento a lo largo de su historia es que cuando se está más seguro del mismo, más posible y cercana es la manifestación del error, el conocimiento es prueba fidedigna no sólo de las erratas propias de aquello llamado por Malraux como “condición humana”, también, y en un sentido positivo, de la necesidad de superación de la franca oposición entre el hombre y su entorno, el conocimiento es una forma de ser y estar. De ahí que las grandes revoluciones del pensamiento empiecen con una sutil pero profunda disociación entre el pensador y los modos constituidos de comprensión. Por ello, el

⁸² Véase *Ser y Tiempo*, óp., cit., pág., 35.

pensamiento de Heidegger no deja indemne a la tradición, la pregunta por el ser como fundamento sacude la reflexión filosófica hasta sus cimientos con el fin de anudar a su periplo una motivación más.

Hemos presentado a lo largo del trabajo en reiteradas ocasiones la crítica a los dualismos y sus radicalizaciones por gran parte del pensamiento filosófico posterior a Nietzsche, entre ellos se encuentra obviamente Merleau-Ponty, pero en estos autores no se trata de una crítica que se detenga en la crítica misma, antes bien; tales críticas tienen por cometido fundamental la superación de esas antítesis que mediante la polarización del mundo lo han reducido, empobreciendo las concepciones de mundo, de vida, de hombre, polarización soportada histórica y mayoritariamente en la negación existente en el «entre» de las supuestas antítesis explicativas. Lo que reconoce Merleau-Ponty siguiendo a Heidegger, es que tales polarizaciones al negarse mutuamente, paradójicamente se diluyen, pierden significación y sentido de ser, ya que el desconocimiento arbitrario de las oposiciones diluye el sentido de totalidad. Por ello, al proponer la necesidad de superación de la concepción dual y de los históricos dualismos, al final se está proponiendo la superación de la llamada “ontología clásica”, ya que ella misma es génesis, sentido y finalidad de un mundo pensado dentro de los márgenes explicativos y comprensivos de la dualidad, de la analogía, incluso de la misma negación antinómica.

Comme toute grande pensée, la philosophie de Merleau-Ponty peut être ressaisie toute entière à partir de la tâche qu'il assigne à la réflexion philosophique. Mais, sans doute plus que d'autres, la philosophie de Merleau-Ponty pousse jusqu'à ses conséquences les plus radicales, c'est-à-dire jusqu'à une refonte de l'ontologie, la définition grecque de la philosophie comme étonnement. En effet, suivant le mot d'ordre assigné par Husserl à la phénoménologie, la philosophie doit être un retour aux choses qui nous entourent ni une immersion insouciant ou affairée dans notre monde quotidienne mais au contraire une rupture de notre relation familière avec le monde, rupture qui a pour but de le voir, c'est-à-dire de prendre possession de sa présence comme telle.⁸³

⁸³ “Como todo gran pensamiento, el pensamiento de Merleau-Ponty puede ser interpretado todo entero a partir de la tarea que él asigna a la reflexión filosófica. Pero tal vez más que otros, la filosofía de Merleau-Ponty tiene consecuencias más radicales. Se puede decir que es una refundación de la ontología, él regresa a la definición griega de la filosofía como asombro. En efecto, siguiendo la tarea asignada por Husserl a la fenomenología, la filosofía debe ser un retorno a las cosas que nos rodean, pero este regreso no implica una inmersión descuidada o despreocupada a nuestro mundo cotidiano, antes, al contrario, implica una ruptura de nuestra relación familiar con

Merleau-Ponty reconoce en varias ocasiones su filia intelectual con la obra de Martín Heidegger en lo que respecta a esta intención de superación del pensamiento dual, por ello; se considera que Merleau-Ponty continúa la brecha abierta por Heidegger en esta tarea de «destrucción» de la llamada ontología clásica.⁸⁴ Detengámonos un poco en esta afirmación: destrucción, superación, crítica de la «ontología clásica», así se le ha catalogado a gran parte de la obra de Martín Heidegger; pero en realidad ¿qué implica “destruir, superar, criticar” a la ontología enunciada aquí como «clásica»? Por ontología la historia del pensamiento ha articulado un horizonte de comprensión y de interpretación que se desliza por infinidad de gradientes entre los polos de la afirmación y de la negación de «lo que es» (lo que es, lo ente), y así, a este vasto horizonte de comprensión de «lo que es» es lo que la historia denomina «clásico»; a la extensa sucesión, a la modificación, a la reinterpretación de las ideas respecto de «lo que es”, del primordial *ôn* griego. Por ello, una superación de «la concepción clásica del ser», es propuesta como necesidad por Heidegger para que el pensamiento siga su denuedo, como una necesidad de alejamiento, de toma de distancia de esa visión de ser que ha permeado a lo largo y ancho de dos milenios en la reflexión filosófica occidental, de este permear, de esta amplificación histórica deviene su «clasicismo». Entonces; una revisión de su origen, de su hipóstasis, de la asimilación, extensión e interpretación de la comprensión filosófica de «lo que es», del ente, de su estudio, de su tratamiento como principio fundamental que la filosofía ha cultivado, a Heidegger se le presenta como tarea inexcusable e impostergable necesidad para la renovación del trabajo filosófico a través de

el mundo, ruptura que tiene como objetivo volver a ver, se puede decir, tomar posesión de la presencia de las cosas como ellas mismas son.” Renaud Barbarás, *Merleau-Ponty*, Ellipses éditions, París, 1997, pág., 5.

⁸⁴ El mismo Heidegger en la conclusión del primer apartado de *Ser y tiempo* titulado “Exposición de la pregunta por el sentido del ser”, expresa que la obra fluirá en dos sentidos, cada uno de ellos a la vez tripartito, el primero estará enfocado a la interpretación del *Dasein* por la temporeidad. Y una segunda parte dedicada a los “Rasgos fundamentales de una destrucción fenomenológica de la historia de la ontología al hilo de la problemática de la temporalidad”. Ambos aspectos de la obra con la finalidad de la elaboración de la nueva pregunta por el ser. Cfr. Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, óp., cit., pág. 62.

aquello que lo constituye y lo fundamenta. Esta ruptura, esta dislocación respecto a ese clasicismo es para el autor de *Ser y tiempo* el irrecusable camino a emprender.

Heidegger considera que la dinámica de los «grandes temas» de la filosofía se renuevan de continuo, e incluso las revisiones revolucionarias que operan al interior del pensamiento, donde la perspectiva que motiva una comprensión nueva, -como ocurre en el pensamiento de Kant- modifican la comprensión filosófica que se tiene del mundo, pero también constata que los grandes fundamentos a lo largo de la historia han permanecido siempre indemnes e incólumes, para él la filosofía no ha tenido el arrojo y la voluntad para revisarlos de la misma manera que sucede con los métodos, con los conceptos periféricos y con las teorías que se construyen sobre ellos. Es decir; respecto a la ontología, las ideas de *ser* y de *ente* no han sido objeto de crítica, de revisión, de análisis, y si la filosofía pretende legitimar un andar por momentos diletante, debe haber al menos la posibilidad de revisar estos grandes fundamentos del pensamiento ontológico.

Si se quiere que la pregunta misma por el ser se haga transparente en su propia historia, será necesario alcanzar una fluidez de la tradición endurecida, y deshacerse de los encubrimientos producidos por ella. Esta tarea es la que comprendemos como la destrucción hecha al hilo de la pregunta por el ser, del contenido tradicional de la ontología antigua, en busca de las experiencias originarias en las que se alcanzaron las primeras determinaciones del ser, que serían en adelante, las decisivas.⁸⁵

Si por ontología clásica aquí arbitrariamente postulamos la constitución de los dualismos filosóficos, y si la superación de tal ontología es revisar desde los cimientos este mismo pensamiento, entonces debemos reconocer que revisar el cimiento es revisar el origen de este pensamiento dual. Bien para entender cómo se origina esta división radical del mundo, bien para asistir de forma comprensiva a su origen y así justificar, o en su defecto, reorientar el proceder, bien para clarificar sobre esta partición del mundo en polos, que al parecer por mera incomprensión se tornaron antitéticos. Para Heidegger la primera consideración a tener en cuenta al inicio de la revisión de la ontología es la siguiente: en una formulación simplificada y realizada con trazos gruesos, podemos decir que gran parte de la metafísica que

⁸⁵ Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, óp., cit., pág., 46.

se ha desplegado en Occidente es una metafísica entintada de cristianismo (de hecho en el cristianismo la metafísica encontró durante casi dos milenios su habitáculo ideal). “En su formulación escolástica, lo esencial de la ontología griega pasa a la «metafísica» y a la filosofía trascendental de la época moderna por la vía de las *Disputationes metaphysicae* de Suárez y determina todavía los fundamentos y fines de *La lógica* de Hegel.”⁸⁶ Para Heidegger en el cristianismo «lo ente», «lo que es», el originario *ôn* griego resulta completamente identificado con «lo creado», entre lo creado se encuentra al hombre, y Dios aparece como el creador o sumo creador. Así, en la ontología cristiana surgen los tres grandes órdenes de ser y su respectiva asignación a los ámbitos de la ciencia que se encargarán de su tratamiento. De Dios se encargará la teología, la cosmología considerará a la naturaleza, y del hombre tratará la psicología. Con estos tres ámbitos de ser ya estructurados y considerando a Dios como el sumo ente (*summus ens*) es como el cristianismo constituye la llamada metafísica *specialis*, metafísica estructurada por estas tres regiones de lo ente aquí brevemente descritas, regiones que a pesar de sus peculiaridades, al ser estructuradas como un todo orgánico, reconocen en su interior estos tres grandes modos de considerar el ser. Para Heidegger también resulta pertinente expresar la manera de considerar al ente en general por parte de la metafísica tamizada por el cristianismo. La idea de ser no está presente en la metafísica *specialis* (misma que como ya vimos sólo se ocupa del ente particularizado y regionalizado). Al ente en general se le asigna la metafísica *generalis* (ontología), misma que tendrá por objeto exclusivo la idea de ente (*ens commune*). Este ente en general, esta «noción» o «idea» de lo ente, se caracteriza y se diferencia de las tres regiones antes mencionadas sólo porque acontece como «lo ente», independiente de todas las experiencias contingentes, acontece como la ciencia racional en su pureza, por ello, o mejor dicho, de ahí su generalidad (*generalis*) y aquellos entes que aparecen caracterizados, determinados en su entidad a través de la contingencia experiencial serán *specialis*. La problemática real y que significa la diferencia entre la ontología antigua y la ontología propia del

⁸⁶ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, óp., cit., 46.

cristianismo es cuando este *ens commune* resulta identificado con Dios, dejando de ser un concepto universal y transitando a la idea de creador.

Aparecen así para Heidegger las diferencias no sólo entre la metafísica y la ontología, también se revelan las diferencias entre la antigua ontología griega y la cristiana, diferencias que se revelan no sólo por la amplitud de sus cometidos y de sus regiones de ser de lo ente, sino por su fundamental comprensión del ser. En la ontología griega el ser es concepto, y representa al ente en su generalidad, representa *el ser del ente*, mientras que en el cristianismo se constituye como el creador del ente. Para Heidegger el fin último de la metafísica *generalis* es la determinación de la esencia de la metafísica *specialis*, pero al mismo tiempo entiende que la llamada metafísica *generalis*, por considerar como su cometido fundamental y fundamentante el estudio del ser en su amplitud, en su generalidad, deberá, a su vez, y justo por esta generalidad, ser el fundamento de la metafísica *especialis*. Así, la diferencia sustancial entre lo ente y el ser en la ontología antigua no se revela como antítesis, únicamente como una diferencia gradual entre particularidad y generalidad en lo que respecta a lo ente y al ser, o dicho con mayor claridad entre ente y el ser del ente, gradación que desemboca en el reconocimiento del ser del ente y la entidad del ser, cosa que fue soterrada en el cristianismo al identificar al ser del ente con la idea de creador del ente. “Kant pone de manifiesto que la ontología no se refiere, en primera instancia a la fundamentación de las ciencias positivas [...] pero como la *metafísica generalis* presta a la *metafísica specialis* el “armazón” necesario, así también en la fundamentación de aquella, se transforma la determinación de la esencia de esta.”⁸⁷ Así, en la filosofía antigua, principalmente en la filosofía eleata, la ontología se presenta como el fundamento de la metafísica. Al constatar esta mutación de la idea de ser del ente, a ser «creador del ente» propia del cristianismo, es como surge una nueva valoración de los dualismos tradicionales. Se reconoce la posibilidad de retomar la antigua distinción parmenídea, la diferencia entre ente y ser acontece

⁸⁷ Martín Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, pág. 21.

como gradientes del ser, como regiones del ser, en las cuales no cabe la posibilidad de antagonismo entre ente y ser, también pensamiento y percepción se complementan,⁸⁸ advienen configurados, por esto es que para Heidegger el ente bien puede ser vía de acceso al ser, ya no más ocultamiento del ser en el mundo de los entes, y a su vez la sensación revela también una estructura metafísica y el pensamiento una condición pre-comprensiva o pre-teorética.

La fundamentación de la metafísica en total quiere decir: revelación interna de la posibilidad de la ontología [...] en la revolución copernicana [...] los objetos tienen que regirse por nuestro conocimiento [...] la patentibilidad del ente (verdad óptica) gira alrededor de la constitución del ser del ente (verdad ontológica).⁸⁹

Heidegger concibe la posibilidad de superación del dualismo filosófico al revisar la comprensión kantiana del conocimiento, en la cual el intelecto es

⁸⁸ Deseamos recuperar en este momento el epígrafe que inaugura el presente apartado: “Nuestro conocimiento se origina en dos fuentes fundamentales del espíritu: la primera es la facultad de recibir representaciones (la receptividad de las impresiones); la segunda es la facultad de conocer un objeto mediante esas representaciones (espontaneidad de los conceptos). Y Kant dice todavía más precisamente: «fuera de estas dos fuentes de conocimiento (sensibilidad y entendimiento) no tenemos ninguna otra». Pero esta dualidad de las fuentes no es una mera yuxtaposición, pues solamente en su unión –prescrita por su estructura– puede ser el conocimiento finito lo que su esencia exige. Solo de su unión puede originarse el conocimiento”. Cfr. Martin Heidegger *Kant y el problema de la metafísica*, pág., 39. Es efectivamente en estas consideraciones que presentan a la razón y los sentidos sin yuxtaposición, sin jerarquía ontológica, sin demérito del devenir o privilegio de la identidad ser-pensamiento lo que atrae poderosamente a Merleau-Ponty hacia la obra de Heidegger, esta nueva comprensión del conocimiento humano como un gradiente que se expresa desde lo entitativo de las cosas hasta el ser del ente, donde el uno es una fantasmagoría sin el otro, y a su vez, el otro no podría explicarse desde una mismidad que no implique una noción de generalidad, además de esta consideración de no yuxtaposición Merleau-Ponty encuentra una fascinación en la imbricación del método fenomenológico de cuño husserliano con las aplicaciones del mismo a la filosofía de la existencia, esta última, aporte genuino presente en *Ser y tiempo* de Heidegger, en esta obra y en algunas otras más de Heidegger, Merleau-Ponty reconoce un novísimo esfuerzo por comprender no sólo el quehacer filosófico, sino el mismo mundo de la vida y de la existencia bajo una nueva faz, visto de esta manera, cada movimiento del pensamiento oscila de manera pendular entre un método rotundo que a cada golpe de razonamiento abre el mundo, y en el otro extremo una existencia que se manifiesta a través de la pre-comprensión como un nuevo horizonte de significación y sentido. A partir de este reconocimiento Merleau-Ponty pretenderá tocar ambos puntos con el mismo esfuerzo, en el mismo movimiento y con la misma intensidad, tratando en cada nadir del movimiento pendular aquí descrito seguir desfondando estas antítesis del dualismo, de superarlas a través de una conciliación que reconoce sus gradientes, cada nadir sintetiza antes que negar cualquiera de los márgenes en los que el oscilamiento se da, pues se sabe que negar alguno de los márgenes de tal oscilación haría desaparecer de facto la oscilación misma de la razón, síntesis que comprende la necesidad del pensamiento llamado puro y su búsqueda de identidad, así como también la implicación sentidos y devenir del mundo de la vida *en, por, y a través de* la existencia mundana del hombre como la siguiente vuelta de tuerca del pensamiento filosófico.

⁸⁹ Martin Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, óp., cit., págs. 21, 22.

determinante, pero la percepción es el límite reconocible. Por ello, la postulación de estas tres regiones de ser de la metafísica clásica a los cuales accede Heidegger de forma diferenciada son propuestas como esquema simplificador de la comprensión que debe ser revisada y en su momento corregida, esta revisión y corrección será la consecuencia necesaria, el desarrollo filosófico obligado posterior a Kant, y para lograrlo se requiere la recuperación de la obra de Aristóteles, en particular de la *Metafísica*, que es la que permite con su postulación del *ôn* la revisión radical -en cuanto genésica- de los fundamentos de la metafísica antigua y de la desviación que sufrió la metafísica cristiana desarrollada en Occidente en los últimos dos milenios.

“Kant reduce el problema de la posibilidad de la ontología a la pregunta ¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori? [...] Kant llama síntesis al conocimiento que aporta el «qué es» del ente, es decir, que revela al ente mismo [...] la instancia no puede encontrarse en la experiencia misma.”⁹⁰ *La instancia no puede encontrarse en la experiencia misma*, es este hallazgo kantiano lo que le permite a Heidegger reconsiderar toda la historia de la ontología. Es decir; la experiencia misma sería incomprensible de suyo, pues a la vez la experiencia está dispuesta siempre bajo una naturaleza metafísica, la experiencia humana no pertenece ella misma al mundo de la naturaleza, de la *physis*, la experiencia no está «sumida» en el mundo de cosas, de los entes, pues ella misma está ya dispuesta desde una toma de distancia, la experiencia resulta desde esta consideración depositaria del mundo de cosas que a la vez no se agota en ellas mismas. Incluso kantianamente, es la experiencia ya un momento posterior al mundo de cosas; siguiendo el esquema kantiano: la experiencia resultaría metafísica desde la situación que la reconoce como la forma o la manera en que el ser humano “recolecta” lo que la razón misma ha depositado con anterioridad en la naturaleza, y más aún; si el problema de la revolución copernicana operada por Kant es llegar a entender la forma en que se conoce con primacía respecto al objeto por conocer, entonces, y de la misma manera, la percepción como el «salir» o efectuarse de ese pensamiento, como

⁹⁰ *Ídem*. Más tarde volveremos sobre esta cita.

vínculo hombre-*physis* es posterior a la misma naturaleza, es decir no es ella misma pura naturaleza, *ergo*, es metafísica.

Siguiendo el análisis de Heidegger, en el cual reconoce que gran parte de su reflexión se origina en el punto de inflexión respecto al papel de la experiencia en el origen de todo conocimiento posible. Esta inflexión Heidegger la ubica en las diferencias sustanciales presentes entre los prólogos escritos por Kant para la primera y segunda edición de la *Crítica de la razón pura*. En la primera se puede encontrar fácilmente el énfasis que hace Kant respecto al reconocimiento de la experiencia como límite absoluto de todo conocimiento posible. Desde Platón no es nada nuevo encontrar aseveraciones que fincan a la experiencia como limitante, efectivamente, pero siempre como un límite de naturaleza negativa, como una absoluta imposibilidad cognitiva. La novedad o grandísima inversión es que si bien Kant lo marca como límite, este límite es positivo: la experiencia acontece en la *Crítica* como reconocimiento de inicio y fin de todo conocimiento. Reconocer que la experiencia es principio y fin, pero en un sentido absolutamente positivo, como el reconocimiento supremo de lo que el conocimiento humano puede lograr, a lo que puede aspirar y lo que debe hacer. Mientras que ya para el segundo prólogo observamos las referencias a los conocimientos teóricos puros como ejemplificaciones de lo que el conocimiento puede lograr. En la primera edición leemos con claridad lo siguiente: “¿qué y cuánto pueden conocer el entendimiento y la razón con independencia de toda experiencia? Y no esta otra ¿cómo es posible la facultad de pensar misma?” Mientras que en el prólogo de la segunda edición se lee lo siguiente: “Esta tentativa de transformar el procedimiento hasta ahora empleado por la metafísica, efectuando en ella una completa revolución de acuerdo con el ejemplo de los geómetras y los físicos, constituye la tarea de esta crítica de la razón pura especulativa. Es un tratado sobre el método, no un sistema sobre la ciencia misma.”⁹¹

⁹¹ Cfr. Emmanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, óp., cit., prólogos a la primera y segunda edición.

El cristianismo resulta para Heidegger el habitáculo que incuba y desarrolla este «clasicismo» de la metafísica, en cuanto en él se estructura una diferencia sustancial entre creador y creatura, Heidegger reconoce a Kant como el que intuye, el que atisba, o mejor dicho, el que sospecha que el «irresoluble» problema del pensamiento dual en realidad no es tal, o al menos no le resulta del todo irresoluble, ello en el sentido de que la polaridad de la razón sea sólo apariencia; que en el fondo, los polos no son de «naturalezas» diferentes, irreconocibles e irreconciliables, que sólo son gradientes de la comprensión de la *physis*, así; emerge con Kant la posibilidad de reconsiderar y recuperar a la percepción y al pensamiento puro como formas también graduales y complementarias, y, a la vez, en necesaria implicación respecto al acceso a estas regiones de ser. Las antítesis aquí presentadas como ficciones configuradas por la metafísica cristiana y tamizadas a lo largo de al menos diez siglos por la comprensión de lo ente como algo creado, como algo que ontológicamente se encuentra en deuda con la idea de creador, y a la vez el creador por antonomasia se presenta como una entidad diferente, superior, e incluso inaccesible al ente también creado que sería el ser humano. Para Heidegger el cristianismo representa ese larguísimo periodo de configuración de la metafísica llamada «clásica», Kant como el pensador que brinda la posibilidad de repensar a la metafísica y a la ontología de manera diferente a lo que se ha desplegado en Occidente, y Aristóteles aparece en el pensamiento de Heidegger como la puerta de acceso al espacio originario del ser. Si tuviéramos que trazar una hoja de ruta de este esfuerzo filosófico heideggeriano para desfondar los dualismos podríamos explicitarlo de la siguiente manera: *sortear la hipóstasis que significa la metafísica cristiana a través de la puerta atisbada por Kant para mirar de nuevo a Aristóteles, un Aristóteles libre del andamiaje cristiano para asistir así al advenimiento del *ôn* griego en sus orígenes.*

Lo que Aristóteles concibe como *proto* filosofía, como filosofar propiamente dicho, como filosofía primera, *meta ta* física es el título que cubre la perplejidad filosófica fundamental [...] Esta no es sólo un “conocimiento del ente como ente” (*ôn "n" ôn*) sino también un conocimiento de la región suprema del ente (*timiotatón genos*) desde el cual se determina el ente en total (*katolón*) Pero esta doble característica de la *proto* filosofía no implica una doble serie de ideas diametralmente opuestas e independientes la una de la otra, ni se puede atenuar una a favor de la otra, ni

mucho menos se presta este dualismo aparente para fusionarlo precipitadamente en una unidad.⁹²

Detengámonos un momento en los elementos presentes en la cita anterior: si consideramos que son los elementos que configuran esta posibilidad de superación de la ontología tradicional por parte del pensamiento de Heidegger y de los filósofos que le suceden, y que a la vez basan su trabajo en el pensamiento del autor de *Ser y tiempo*, entonces resulta más que justificado seguir la revisión que Heidegger hace de estos tres aspectos de la historia de la filosofía, y así clarificar el antecedente inmediato de los intentos merleau-pontyanos por seguir con este esfuerzo de superación de la metafísica clásica. Decíamos líneas arriba: lo sometido a revisión crítica por gran parte de los pensadores posteriores a Heidegger es la metafísica saturada de esa noción de “ente creado” propio del cristianismo, a la vez; la revolución copernicana personificada por Kant permite el regreso a uno de los grandes momentos de advenimiento de la idea de ser. Para Heidegger esta *protofilosofía* o ciencia fundamental y fundamentante encuentra uno de los momentos cruciales de su configuración en la metafísica aristotélica. Para Aristóteles la *protofilosofía* se despliega en dos grandes planos de ser, en ningún momento opuestos, en ningún momento segmentarios e inconexos, ni siquiera yuxtapuestos, antes bien estructuras complementarias. Por un lado, el pensamiento del ente en cuanto ente, del ente en su “entidad”, y el otro plano que Aristóteles despliega es el conocimiento de lo que denomina “la región suprema del ente como ente” (el ser del ente).

Le traité du non-être vise à renverser l'ontologie éléatique et s'en prend aux énoncés fondamentaux du Poème de Parménide: <<L'être est et le non-être n'est pas>>, et le critique de Gorgias est qu'elle ne se situe pas à l'extérieur de la doctrine contestée, mais se déploie à l'intérieur même de l'ontologie, en lui appliquant ses propres principes et en la prenant pour ainsi dire au mot. [...] Gorgias ne veut pas prouver que rien n'existe; il veut montrer l'inanité de l'être parméniénien, et ce qui est ruine dans l'affaire c'est l'ontologie, ontologie ruineuse puisqu'elle s'autodétruit quand elle va au bout d'elle-même. Gorgias dresse simplement le tableau des antinomies de l'ontologie pure. Or, en niant une ontologie qui se nie elle-même. Gorgias opère une négation de la négation, donc retrouve une affirmation. Le traité du non-être s'organise en trois thèses, elles-mêmes disposées selon ce que abarbara cassin nomme <<une structure de recul>>: rien n'est, et même si l'être est,

⁹² Martín Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, Fondo de Cultura Económica, México, pág. 17, 2000.(Traducción Ibscher Roth).

*alors il est inconnaissable; et même s'il est connaissable, alors cette connaissable de l'être est incomunicable á autri.*⁹³

Ya en la antigüedad se discernía sobre el ser como concepto y la posibilidad de una confusión metodológica y epistemológica respecto a la imposibilidad de un ser de naturaleza diferente a lo ente y al pensamiento. El ser eleata es el doble movimiento de la razón respecto al ente en su particularidad y en su generalidad, en su entidad y en su idea, en su anclaje en la experiencia y en su imbricación en la razón. Lo grandioso de esta idea heideggeriana respecto al pensamiento aristotélico es la posibilidad de comprender al pensamiento dual como una «apariencia» derivada de la metafísica cristiana que de suyo postula la diferencia sustancial entre creador y creatura, y no la diferencia gradual eleata y aristotélica entre generalidad o universalidad y particularidad o singularidad. Cosa diferente acontece en el cristianismo, en el que entre creador y creatura la diferencia si acontece sustancial, de naturaleza entre generador y generado, entre eterno y temporal, entre infinito y finito. El descubrimiento heideggeriano es que resulta imposible considerar al *ón* aristotélico –al ente- bajo el tamiz de «creado», entonces; si el ente no es creado, la diferencia entre el ente y su idea únicamente radica en la generalidad y la particularidad, misma que se vuelve accesible a través de las categorías. Lo que no sucedería o resultaría imposible si entre ente y ser mediara una diferencia sustancial o de naturaleza. Así también, se puede considerar que entre la experiencia y la razón en su pureza la diferencia es también entre especificidad y generalidad respecto al conocimiento de los fenómenos, ya que

⁹³ “El tratado del no ser representa el reverso de la ontología eleata, y surge de los enunciados fundamentales de *El Poema* de Parménides: «el ser es y el no ser no es». La particularidad de la crítica de Gorgias es que dicha crítica no se sitúa en el exterior de la doctrina parmenídea, se desarrolla al interior mismo de la ontología, en la aplicación de sus propios principios, en el origen de la palabra, por decirlo de alguna manera. Gorgias no quiere demostrar que nada existe, él quiere demostrar la inanidad del ser parmenídeo, y que es este mismo ser la ruina en el caso de la ontología, ontología ruinosa que se destruye cuando va en pos de sí misma. Gorgias simplemente pone a consideración las antinomias de la ontología pura. Negando así una ontología que se niega a ella misma. Gorgias opera una negación de la negación; por lo tanto encuentra una afirmación. El tratado del no ser se organiza en tres tesis, dispuestas ellas mismas según lo que Bárbara Cassin nombra como «una estructura de retroceso». Nada es, incluso si el ser es, no se puede conocer, y si se pudiera conocer, tal conocimiento sería incomunicable a otro”. Gilbert Romeyer Dherbey, *Les sophistes*, París, PUF, 2002, pág. 36-37.

ambas condiciones de conocimiento comparten su estructura metafísica originaria. No son estructuras que se duplican, o que se superponen a través de su iterativa e infinita negación, ser y ente tampoco son opuestos e independientes, por ello, al suspender (someter a *epojê*) el prisma que significa la metafísica cristiana, se diluyen algunas de las oposiciones y polarizaciones que han servido de márgenes y cánones al pensamiento, dando como resultado el ser en su entidad, y, a la vez, la vía del ente como posibilidad de acceso al ser, pero al ser del ente, pues al final, la diferencia entre ambos no es sustancial como ya lo mencionamos, sino sólo gradual, proposicional y modal. Francisco Suárez es para Heidegger ese prisma que entinta toda la metafísica escolástica hasta Hegel.⁹⁴ En *Ser y tiempo* explica como el mismo Descartes no está indemne ante esta noción de ente y ser tamizados por la metafísica medieval, es decir; cristiana.

Descartes deja indeterminado el modo de ser de la *res cogitans*, más precisamente el sentido del ser, del “*sum*”. [...] Descartes lleva a cabo las consideraciones fundamentales de sus *Meditaciones* mediante la aplicación de la ontología medieval [...] la *res cogitans* es determinada ontológicamente como *ens*, y el sentido del *ens* para la ontología medieval, queda fijado en la comprensión del *ens* como *ens creatum* Dios como *ens infinitum* es el *ens increatum*. Pero ser-creado, en el sentido más amplio del ser –producido de algo-. [...] Que Descartes “depende” de la escolástica medieval y emplea su terminología lo ve cualquier conocedor de la edad media.⁹⁵

Heidegger entiende que la posibilidad de superación de la metafísica no estriba en negar, atenuar o subsumir alguno de los polos de la histórica antítesis, tal como él mismo reconoce ha sucedido ya en infinidad de ocasiones. Entre negaciones y decantamientos por uno de los polos se han cifrado gran parte de los intentos de resolución del dualismo a lo largo de la historia, por ello es que no procederá ni en atenuar alguno de los aparentes polos a favor del otro, ni en negar tajantemente alguno de ellos, y mucho menos en una fusión arbitraria y ficticia que busque o pretenda una también supuesta y adánica unidad perdida de

⁹⁴ Tomamos aquí la noción de escolástica propuesta por Hans Blumenberg, quien se destacó a lo largo de toda su obra como un gran conocedor de Heidegger. “La escolástica no es otra cosa, a fin de cuentas, que la reanudación de un proceso entre el cristianismo consolidado y la antigüedad «superada» un milenio antes.” Hans Blumenberg, *La risa de la muchacha tracia. Una protohistoria de la teoría*, Editorial Pre-textos, Valencia, 2011, pág. 77.

⁹⁵ Martin Heidegger, *Ser y Tiempo, óp., cit.*, pág. 48.

comprensión y de explicación de la totalidad, que despliegue a su vez en su interior la diferencia del ente, de lo entitativo y le superponga una también ficticia idea de totalidad que a la postre reflejaría una inaccesibilidad al concepto ser, donde tal inaccesibilidad volvería etérea, transparente, fantasmática, la concepción de totalidad o generalidad, y que como consecuencia necesaria de esa fantasmática inaccesibilidad rebajará y condenará al ente a ser entendido una vez más como una mera apariencia, restándole dignidad en su condición de ente en cuanto ente, condenándolo a él y al devenir al desprecio por su maravillosa, lumínica, y eterna mutación, llegando invariablemente a considerar completamente diferentes en su naturaleza al ser y al ente, como aconteció con la noción cristiana de *summus ens y ens*, y que llevó a la radical proscripción del devenir.

Este ente es aquel que siempre es eso que aquel es [...] la permanencia constante [...] lo que es tal lo conocen las matemáticas [...] Descartes no se deja dar el modo de ser del ente intramundano por éste mismo, sino que, basándose en una idea de ser no justificada y de origen no desvelado (ser=permanente estar-ahí), le prescribe, en cierto modo al mundo su “verdadero” ser. Lo que determina su ontología del mundo, no es primariamente el recurso de una ciencia eventualmente apreciada en forma especial, las matemáticas, sino la fundamental orientación ontológica hacia el ser como el permanente estar-ahí, cuya aprehensión se lleva a cabo en forma eminentemente satisfactoria por el conocimiento matemático.⁹⁶

Un ser cartesiano y cristiano que nada tiene que ver con el ente y un ente que ya no representa vía de acceso al ser. Si ya mencionábamos que Heidegger revisará el fundamento de la ontología clásica, el hallazgo es la sustanciación del concepto griego *ôn* en el crisol cristiano de creación, en el que el *ôn* muta y se convierte en “todo aquello que es creado”. Pero al regresar a la comprensión aristotélica de ente, encuentra que efectivamente, si la ontología es el conocimiento del ente en cuanto ente,⁹⁷ tal conocimiento necesariamente se configura en dos estructuras: aquel que pugnaría por la comprensión del ente en su dimensión de individualidad, de aquello que acontece en su «mismidad», en su «entidad», en su particularidad, el ente que las cosas son; y el ente en su generalidad, en su dimensión reticular explicativa de todo ente en su «totalidad», en su noción de «ser

⁹⁶ *Ibíd.*, pág.122.

⁹⁷ Se habla de ente y no de ser.

ente», como concepto, como categoría, como razón, como idea, pero no por ello se habla de «seres» diferentes, al final se habla del ente y del ser del ente. Es por ello que a Heidegger los dualismos se le presentan simplemente como «aparentes»; no hay entre el ente y el ser del ente, ni antítesis, ni negación, ni traslape o hipóstasis, al final son dos niveles de comprensión del ente. Es por ello que si el análisis mismo de lo entitativo se presentará como ontología fundamental, deberá partir del análisis del ente en su particularidad y en su generalidad, para buscar la superación de este dualismo que ya mencionamos. A Heidegger el dualismo se le revela «aparente» en cuanto considera que si existe alguna diferencia entre ente y ser, tal diferencia sólo atañe a los niveles de particularidad y generalidad como efectivamente lo consideraba Aristóteles al enunciar la *protofilosofía* o filosofía primera.

La revolución que opera en el pensamiento heideggeriano estriba en cuestionar esta ontología preñada de cristianismo, en la que la explicación de los entes, de las cosas particulares, forzosamente depende de la clarificación del concepto más universal que existe, del ser. Las cosas, los entes, en la metafísica entintada de cristianismo se explican a través del ser, siguiendo el esquema creador (*ens summus*) y ente creado o creatura. Pero la recuperación del ente aristotélico le permite al autor de *Ser y tiempo* postular el camino inverso, tratar de elucidar el concepto universal a través de las cosas tomadas en su particularidad, en su condición de ente, así; para Heidegger el camino al ser será a través del ente. “La definición de esencia de la «metafísica», puede decirse anticipadamente que metafísica es el conocimiento fundamental del ente como tal y en su totalidad.”⁹⁸ Machaconamente Heidegger regresa a esta consideración una y otra vez, el ente como tal y el ente en su totalidad. Ente y ser son las dos caras del óbolo, no están negados, ni yuxtapuestos, pero para la metafísica cristiana el acontecimiento, el mostrarse de uno nublaría o imposibilitaría el acceso al otro, para Heidegger uno se explica por el otro y en reciprocidad, y la particularidad implica de suyo la vía de acceso a la generalidad, a la noción reticular del ser, que ahora, para que el ser

⁹⁸ *Ibíd.*, pág. 17.

tenga sentido y horizonte debe considerarse como *el ser del ente*, no se habla de dos seres, a lo sumo de dos modos de darse del ente, de lo que es “ser ente”. Por ello, experiencia y “razón pura” aparecen en *Kant y el problema de la metafísica* como una dualidad, como un *pólemos* también “aparente”, el primero trata de imbricarse a ese ente que acontece, y el pensamiento a la vez a ese plano vinculante de la generalidad que mediante el espacio y el tiempo haría posible efectivamente el aparecer de todo ente, de todo fenómeno, pero ambos, tanto experiencia como pensamiento comparten y reconocen su condición metafísica.⁹⁹ Tanto experiencia perceptiva como pensamiento acontecen como sobreposición de la *physis*, como vínculo originario del hombre y el mundo, visto así, las dos posibilidades vinculantes (experiencia y pensamiento) no se demeritan una a la otra, antes bien se reconocen posteriores, ambas hipostáticas sobre la *physis* (kantianamente se podría decir), por ello; la antítesis percepción-pensamiento al interior de la ontología clásica también se revela sólo «aparente», ya que ambas comparten su afinidad metafísica, su condición depositaria y después fiduciaria de la naturaleza. “Si *physis* significa naturaleza y nosotros no llegamos a los conceptos de naturaleza sino a través de la experiencia, luego, aquella ciencia que le sigue, se llama metafísica, (*meta; trans y physica*) es una ciencia que está fuera del dominio de la física, más allá de ella”.¹⁰⁰ Ingenuas y cándidas aparecen desde esta consideración las históricas críticas que demeritan la experiencia perceptiva como vía de acceso al mundo, a la *physis*, por considerar su agotamiento, su pérdida y su extravío en el fluyente y eterno devenir. La percepción históricamente había sido presentada como ese mecanismo alicorto y cojitranco que se consuela y conforma con parcialidades, con imágenes mutables, que nada genuino testimonian por ese incesante flujo que las somete y subyuga, obligando a la percepción a mutar de

⁹⁹ Para los fines de nuestra investigación resulta muy importante resaltar este rasgo que emerge de forma portentosa y rotunda en el pensamiento heideggeriano, reconocer en la experiencia perceptiva una condición absolutamente metafísica. Reconocer que la experiencia perceptiva no es mera *physis*, es algo más allá de la misma, cuya disposición originaria es comprender tal *physis*. En su aleatoria particularidad. Es en este aspecto de la dimensión metafísica de la experiencia perceptiva donde se anclará gran parte de la obra de Maurice Merleau-Ponty.

¹⁰⁰ *Ibíd.*, pág. 16

continuo, y, por ende, a su portador a cambiar de continuo su juicio fundado en la experiencia perceptiva. Kant corrige la errata histórica que se ha fincado triste y torpemente sobre los sentidos y que ha derivado en la condena que ha sufrido la percepción, en cuanto se le ha cargado desde el orfismo de ser una absoluta limitante cognitiva, misma que incluso en Platón es considerada como la imposibilidad absoluta de acceso a la verdad:

Es pues correcto, decir que los sentidos no se equivocan, pero no porque juzguen correctamente, sino porque no juzgan en absoluto. Así, pues, la verdad y el error y, consiguientemente, también la ilusión en cuanto conduce al error, sólo pueden hallarse en el juicio, es decir, en la relación del objeto con nuestro entendimiento. En un conocimiento enteramente concordante con las leyes del entendimiento, no hay error. Tampoco lo hay en una representación de los sentidos, al no incluir juicio alguno.¹⁰¹

Detengámonos al menos por un instante en esta afirmación referente al acto judicativo, para exponer la fe de erratas que Heidegger propone sobre los esponsales verdad-juicio que la historia de la filosofía atribuye a Aristóteles, y que Heidegger reconsiderará, al expresar que para el autor de *El organón* en realidad no es la única y mucho menos la primera noción de lo que es la verdad, y al mismo tiempo, o en el mismo movimiento, apelar al acontecer originario del concepto “verdad”, para así, poder revalorar “el contenido de verdad” de las percepciones:

Cuando se determina la verdad en la forma que ha llegado a ser usual, es decir, como algo que conviene “propiaemente” al juicio, y además se apela a Aristóteles a favor de esta tesis, no sólo esto último es injustificado, sino que también, y sobre todo, el concepto griego de verdad queda malentendido. “Verdadera” en sentido griego, y más originaria que el *logos* es la *aísthésis*, la simple percepción sensible de algo. La *aísthésis* apunta siempre a sus *idia*, es decir, al entre propiaemente sólo accesible por ella, como por ejemplo el ver a los colores, y en este sentido, la percepción es siempre verdadera. Esto significa que el ver descubre siempre colores, y el oír descubre siempre sonidos. “Verdadero” en el sentido más puro y originario –de tal manera descubridor que nunca puede encubrir– es el puro *noein*, la mera percepción contemplativa de las más simples determinaciones del ser del ente en cuanto tal, este *noein* no puede encubrir jamás, jamás puede ser falso; podrá ser a lo sumo una no percepción, un *agnoein*, insuficiente para un acceso simple y adecuado.¹⁰²

Desde esta afirmación que impregna de metafísica a la experiencia perceptiva, bien podría hacerse una anotación al margen a la magnificencia de la

¹⁰¹ Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura* óp., cit., pág., 293.

¹⁰² Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, óp., cit., pág., 56.

arquitectónica platónica. Cuando Platón demerita el conocimiento sensible con relación al conocimiento intelectual o de «razón», se debe a los emparejamientos que siguen las respectivas naturalezas con los «modos» del conocimiento tal y como aparecen en *Timeo*, El alma busca ideas, -recuérdese que el alma y las ideas son de naturaleza idéntica y coetáneas de ese mundo ideal-, emparentadas por su inmaterialidad, por su verdad y su transparencia, y, a su vez; el cuerpo conoce a través de las sensaciones «sólo» cosas, pues; cuerpo y cosas se ayuntan también en función de su naturaleza «material», de su macilencia, de su pesadez, de su gravedad, es decir, el cuerpo y sus percepciones pertenecen al mundo de cuerpos, de cosas, cosas grávidas de materia, pesadas, mutables, aparentes, el cuerpo en nada se distingue de las cosas. Por ello cuando Heidegger considera a la experiencia perceptiva como una estructura dispuesta metafísicamente, logra «sacar» al cuerpo de esa mera condición de cuerpo entre cuerpos, de cosa entre cosas, ámbito al que tanto en *Fedón*, en *Timeo* y en *Fedro* Platón confina al cuerpo, Heidegger comienza de esta manera un rescate del cuerpo, a contracorriente de Platón y Descartes, rescate respetando su carnalidad, su macilencia, pero a la vez fincando en ella una diferencia sustancial entre el cuerpo humano y los cuerpos físicos.¹⁰³ El hombre, resulta así, a través de la carne, una estructura dispuesta metafísicamente, se erige en el único que «toca» las cosas, la carne cargada de metafísica y a través de la experiencia perceptiva abre una nueva dimensión del hombre y su relación con el mundo, se abre la dimensión metafísica de la percepción y de la carnalidad. “La silla no puede en principio tocar la pared [...]

¹⁰³ Uno de los grandes aciertos de Husserl fue intuir la diferencia que existe entre el cuerpo humano y los demás cuerpos físicos. Veámos como en Descartes la diferencia entre el cuerpo humano y los demás cuerpos es que el primero resulta habitáculo del alma, sólo en ello se distingue de los demás cuerpos, Husserl al tratar de superar esta consideración cartesiana sobre la corporalidad distingue tres tipos de cuerpos: el *Korp*, el *Korper* y el *liebkorp*. *Korp* se refiere a los cuerpos físicos en general, el *Korper* ya considera a los cuerpos de los seres vivos, y el *liebkorp* es el que corresponde al ser humano en cuanto consciente de su corporalidad. Para Heidegger *leiblichkeit* es la “espacialidad del ser humano”, como modo de ser derivado de su corporalidad, que a su vez está siempre fundada en su corporalidad física *körperlichkeit* El cuerpo vivo. Merleau-Ponty extenderá esta condición de “ser consciente de la corporalidad” al expresar que el cuerpo también es conciencia, es decir; no sólo la conciencia está en el cuerpo, también el cuerpo está en la conciencia, la llamada conciencia de la corporalidad que se revela a través de situaciones radicales como la amputación o de la disfunción de alguna de las partes del cuerpo.

un ente puede tocar a otro ente que *está-ahí* dentro del mundo sólo si por naturaleza tiene el modo de ser del *estar-en* [...] dos entes que *están-ahí* y *carecen de mundo* no pueden «tocarse».¹⁰⁴ Emerge así en la filosofía una carne saturada de metafísica en su relación con el mundo de cosas, de entes. Una carne que por sintiente entabla con la *physis* una relación de diferenciación y de conocimiento, soportado a la vez en el reconocimiento de este diferencial. Si una de las pretensiones heideggerianas es desfondar la ontología clásica, y si se considera que las revisiones ontológicas hechas hasta ese momento han tenido como basamento primordial de su análisis el despliegue histórico de los conceptos, así como la forma en que tales conceptos se han asimilado, se han aplicado, y efectivamente operan en las estructuras científicas u ontologías regionales, el hallazgo es que la filosofía no se ha atrevido a tocar el concepto *ser* en su génesis, en sus ya lejanos orígenes, orígenes en más de un sentido olvidados, soterrados por gruesas y pringosas capas de interpretación, de entendimiento y asimilación a través de la historia, tradición que al final en su afonía ya nada interpela a los conceptos fundamentales y fundamentantes de la metafísica y de la ontología, entonces:

Si afirmamos que *logos* (logos) significa fundamentalmente “decir” esta traducción literal sólo cobra plena validez en virtud de la determinación de lo que significa el decir mismo. [...] en Aristóteles el *logos* hace ver algo (*painestai*), vale decir; aquello de lo que se habla y lo hace ver *para* el que lo dice. [...] para los que hablan entre sí. El decir hace ver. En su realización concreta, el decir (el hacer ver) tiene el carácter de un hablar, de una comunicación vocal en palabras. (el *logos* es *foné*), y más precisamente (*foné meta fantasías*). Comunicación vocal en la que se deja ver algo [...] el *logos* es un hacer ver, por eso puede ser verdadero o falso.¹⁰⁵

Ser y tiempo abrió un sinnúmero de tópicos a la reflexión filosófica que hasta el momento antes de su aparición habían estado incólumes, o cuando mucho en un segundo plano de la reflexión filosófica moderna, tal es el caso de «la carne» -la *chair* para la filosofía francesa posterior a Heidegger-, y de lo «sintiente», de los cuales derivarán nociones como «encarnación», «carnalidad», «yo encarnado», «carne sintiente». Si bien es menester reconocer que el tópico de la encarnación ha estado presente en la reflexión occidental desde El libro de los signos de San Juan,

¹⁰⁴Martin Heidegger, *Ser y tiempo*. óp., cit., 81.

¹⁰⁵ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, óp., cit., págs. 55-56.

también es correcto reconocer que no había sido discutido de manera tan amplia en la filosofía como ha sucedido después de la aparición de *Ser y tiempo*. El tema de la encarnación ha estado presente desde los orígenes del cristianismo, y por ende en Occidente. En *El evangelio según San Juan* 1:14 se lee lo siguiente: “Y el verbo se hizo carne, y habitó entre nosotros, y vimos su gloria, como el unigénito del Padre, lleno de gracia y verdad” y a este respecto, en el mismo Evangelio, justo al inicio en Juan 1:1 se expone lo siguiente: “En el principio existía el verbo, y el verbo estaba con Dios, y el verbo era Dios.”¹⁰⁶ A lo largo de la historia se encuentran interpretaciones de este concepto de verbo puesto por Juan que van desde su emparejamiento con el *logos* griego -en particular con el heracliteano-, hasta el análisis de la humanización del Cristo. Cuando Heidegger postula que el ser humano es el único que «toca» las cosas, y, a la vez, es la carne la única materia diferente de toda la materia por ser «sintiente», por su dimensión metafísica que la diferencia absolutamente de toda la demás materia del mundo, es que se inician de manera prolija los trabajos filosóficos sobre la carne, la carnalidad, la encarnación. En particular la filosofía francesa es la que se ve comprometida con estas investigaciones filosóficas sobre la carne, es así como Merleau-Ponty tiene en gran consideración al interior de sus análisis fenomenológicos el concepto de carne - *chair*-, y también encontramos autores que desde una perspectiva cristiana se han avocado a la discusión y análisis de esta temática abierta por Heidegger, así pues, es el caso del filósofo francés Michel Henry, en sus libros *Filosofía y fenomenología del cuerpo. Encarnación* y posteriormente en *Yo soy la verdad* hace los análisis de la carne. En México el filósofo ya fallecido Felipe Boburg en su estupendo libro *Encarnación y fenómeno* propone lo siguiente a este respecto:

El lenguaje es el lugar donde se articula el pensamiento con la *Carne*. Si hemos insistido en que no hay un *cogito* sino una abertura del cuerpo mismo, falta explicar cómo ese cuerpo puede también pensar. [...] la unidad de pensamiento y expresión se pone de manifiesto en el caso del orador que no piensa antes de hablar, sino que «piensa en voz alta». Así como para coger un objeto no necesito buscar mi mano, tampoco necesito buscar en algún lugar las palabras, sencillamente las tengo como posibilidad expresiva, como tengo mis piernas como posibilidad motriz sin necesidad de representármelas. [...] no hay pensamiento puro que acontezca fuera

¹⁰⁶ *La Biblia*, Editorial Herder, Barcelona, 2004.

del lenguaje, a veces creemos que hay un pensamiento ya realizado independientemente de las palabras, pero en realidad, se trata de pensamientos ya constituidos que un día fueron expresados. [...] el lenguaje nos remite a un pensamiento anónimo que es precisamente la carne. A través del lenguaje la carne se nos muestra como el ser de dos lados reversibles: pensamiento y expresión. [...] En otras palabras: nunca hay expresión que logre agotar el pensamiento ni pensamiento que no quiera ser expresado. Esta negatividad intrínseca a la carne que se expresa en su reversibilidad nos da oportunidad de abordar el tema de las ideas y de las esencias lo cual esclarece la relación entre el pensamiento y la carne.¹⁰⁷

Si el objeto del análisis heideggeriano será el fundamento de la ontología misma, y si el método fenomenológico exige, -justo como principio metodológico- “ir a las cosas mismas” entonces; ese “ir a las cosas mismas”, implica al menos por un instante suspender esa gruesa corteza interpretativa con la que la historia -en particular los siglos de cristianismo- han revestido los conceptos ontológicos fundamentales, para ir en busca de ellos en su ya distante génesis, en su postulación originaria, buscando hacerles hablar nuevamente a través de la interpelación de su origen, pretendiendo un habla marginal respecto a la tradición, una voz proveniente del origen mismo, entonces; si aquí por ontología clásica reconocemos y postulamos ese cúmulo canónico de interpretaciones sobre el origen del ente, y si Heidegger suspende por un instante ese cúmulo interpretativo para recuperar la voz original de lo entitativo, entonces, podemos considerar que efectivamente la superación de la ontología clásica se sustenta en ese doble movimiento: por un lado la suspensión respecto a la interpretación canónica, y por otro lado o en un segundo momento, el regreso al momento genésico de la ontología. Se trata de una superación que procede diferenciadamente de las otras críticas históricas de la ontología, ahora no se niega alguno de los hipotéticos polos, puesto que han sido revelados como «aparentes», la superación se encuentra en la suspensión de la tradición,(epojé sobre la historia del concepto fundamental) para trasladar la reflexión al origen de la idea del ser a través del ente, tal como según él se pretendía en la *protofilosofía* aristotélica. Es decir; regresar al origen para

¹⁰⁷ Felipe Boburg, *Encarnación y fenómeno*, Universidad Iberoamericana, México, 1996, pág. 150 y ss.

fundamentar una visión que emplaza a través de la suspensión del juicio respecto a una comprensión de mundo desplegada a lo largo de poco más de dos mil años.¹⁰⁸

La gran sospecha por la cual surge la ontología al parecer es la siguiente: hay en el ente algo que la experiencia perceptiva no ha podido extraer de él, pensemos a la experiencia como el vínculo hombre-mundo, pero también como ese breve espacio en el que se entabla el interrogatorio, y la primera de las disquisiciones resulta a saber ¿qué son las cosas que se enfrentan, que surgen como fenómeno y que se dan a través de la experiencia?, es decir; ¿qué es aquello que las hace ser ente?, ¿qué hace a las cosas acontecer?, ¿qué hace aparecer a los entes?, ¿por qué existe algo? Esta es para Heidegger la absoluta radicalidad de la ontología: preguntar por el ser, pero no en su acontecer –como fenómeno–, sino en su mismo existir, –como ente–, más adelante en su obra *¿Qué es metafísica?* radicalizará aún más el cuestionamiento, llegando a postular ¿por qué existe algo y no más bien la nada?¹⁰⁹ Se sospecha que ese hacer, ser, o aparecer, no será dado por la experiencia, y a pesar de no ser dado por la experiencia, ¿qué es aquello que lo da?, respuesta: la razón, razón que trasciende a la experiencia, es efectivamente aquí donde se opera la «revolución copernicana», se deja de «ver» el objeto (pues recordemos que para encontrar este aparecer de las cosas, la experiencia resultó infructuosa) y se comienza a buscar un vínculo diferente, que a su vez no procede de la primordial relación experiencial, entonces se comienza a pensar *cómo se*

¹⁰⁸ Siguiendo la recomendación heideggeriana de acudir al libro VII capítulo cuarto de la *Metafísica* de Aristóteles y *El Parménides* platónico en búsqueda del emparentamiento esencia-entidad, encontramos lo siguiente respecto a tal emparejamiento originario ente-ser en la ontología aristotélica: “señalaremos ahora que la esencia se da igualmente de modo primario y absoluto en la entidad, y posteriormente en las demás (categorías), y lo mismo el qué-es, no se trata de la esencia en sentido absoluto, sino de la esencia de la cualidad o de la cantidad. [decimos que] lo no cognoscible es cognoscible”. Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, Editorial Gredos, Madrid, 1994, págs. 290 y Ss. (Tr. Tomás Calvo Martínez).

¹⁰⁹ “¿Por qué es el ente y no más bien la nada? Esta es la pregunta. Probablemente no es una pregunta cualquiera. «¿Por qué es el ente y no más bien la nada?» es, al parecer, la primera de todas las preguntas. Es la primera aunque ciertamente no lo es en el orden temporal en el que se suceden las preguntas. El ser humano singular, lo mismo que los pueblos, preguntan muchas cosas en su histórico camino a través del tiempo. Antes de topar con la pregunta: ¿por qué es el ente y no más bien la nada?” Martín Heidegger, *Introducción a la metafísica*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1993, pág. 11. (Tr. Ángela Akermann Pilári).

conoce, y en segundo momento *aquello que se conoce*, entonces, la experiencia torna en posición posterior, el vínculo original se piensa secundario, la razón piensa la experiencia, ya no es la experiencia la que promueve las motivaciones de razón. Más aún; no hay posibilidad de pensar en un simple orden de sucesión, no es *a* seguido de *b*, si hablamos de un orden de sucesión o de yuxtaposición de entrada y de manera tácita estaríamos regresando al pensamiento dual, en el que la yuxtaposición, la sucesión, la negación y la hipóstasis de un orden sobre otro ha sido la constante del pensamiento dual. La pre-comprensión no yuxtapone, no se consideran partes constitutivas de un todo. En vista de ello es que Heidegger propone la pre-comprensión o la dimensión pre-temática como antecedente del *logos* discursivo que implica de suyo la unidad del *Dasein*, es decir, razón y sensación antes de la partición originada por el *logos*. Si se busca la radicalidad en el cuestionamiento, también se busca la radicalidad en la nueva comprensión del mismo.

§ 10

La nueva ontología. O el gran terror de Kant

“Kant retrocedió ante esta raíz desconocida.”¹¹⁰

El título del presente apartado resulta petulante en ambos extremos de la disyunción: hablar de una «nueva ontología», cuando la pregunta por el ser sigue siendo efectivamente la pregunta por el ser, de entrada parecería un sinsentido, y en la segunda parte de la disyunción, trabajo cuesta imaginar a un Kant “aterrado”, o al menos reculando sobre sus propios hallazgos filosóficos, cómo imaginar al autor de las tres portentosas *Criticas* retrocediendo ante su propio pensamiento, mismo que por su sino crítico se caracterizó por ser la *tabula rasa* de la filosofía hasta su momento. Un nuevo preguntar que a pesar de su «novedad» sigue preguntando por lo mismo y pareciera de la misma manera, y un pensador

¹¹⁰ Martin Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*. óp., cit., parágrafo 31.

temeroso sobre el fruto de su propio pensar, más aún, “aterrado” por lo que su pensar podía ejercer sobre la venerable metafísica.

Una breve digresión: En el siglo XX, en *El mito de Sísifo* se escucha una recriminación similar a la que Heidegger le hace a Kant. Camus recrimina airadamente a Kierkegaard haber sido tal vez el primer filósofo en reconocer el fondo del abismo de la existencia humana; su absurdidad sin cortapisa alguna, el sinsentido en su más pura desnudez. La recriminación al pensador danés estriba en no haber llevado la meditación sobre el absurdo hasta sus últimas y aniquilantes consecuencias, Camus le recrimina el haber «traicionado» su propio hallazgo, sacar de la chistera la idea de Dios para «pretender» taponar el boquete que la reflexión había hecho al reconocer el sinsentido de la vida humana. Camus le recrimina a Kierkegaard buscar el cuidado paliativo, terapéutico, ante la profunda obscuridad descubierta. Metafóricamente: a Camus Kierkegaard se le presenta como ese excavador pertinaz que desfonda el túnel, el que encuentra que el túnel se agota, que ante sus pies se abre el abismo, y que al final, para evitar ver el desfondamiento que provocó, utiliza un velo de tul para que el fondo se difumine en el trasfondo. Kierkegaard difumina el abismo, recula ante el reconocimiento del sinsentido a decir de Camus, ello por considerar funestas y devastadoras las consecuencias que tal hallazgo acarrearía para la vida de los hombres, se vuelca hacia la idea de Dios para volver a fundamentar la vida; le resulta mejor y más salutar pensar el paliativo, la cura, antes que la enfermedad, pues el autor de *Temor y temblor* valora: ¿qué aporta el reconocimiento del sinsentido absoluto a la vida de los hombres, y qué aporta Dios?, la primera, al parecer, extravío, desazón, congoja infinita, la segunda; consuelo, fuerza, serenidad ante la existencia, de hecho en *La enfermedad mortal* se le escucha al pensador danés el conjuro ante el azar y la indeterminación, opta por dar la espalda a lo que la razón misma ha encontrado, intenta esconder el boquete abierto ante sus pies como si de esconder basura bajo la alfombra se tratara.¹¹¹

¹¹¹ Respecto al reconocimiento del absurdo y el viraje que Kierkegaard efectúa sobre el mismo hacia el estadio religioso véase: Sören Kierkegaard, *Tratado de la desesperación*, Editorial

Algo similar ocurre con Heidegger respecto a Kant. Bien podemos afirmar la tesis siguiente: Camus recupera el hallazgo kierkegaardiano del absurdo, del sinsentido y pretende llevarlo a una consecuencia diferente, si el absurdo acontece en Kierkegaard y decide apostar por la noción de Dios como Torrefuerte ante la absurdidad existencial, es decir, Kierkegaard optará por la trascendencia, por la determinación de un sentido derivado del consuelo religioso, entonces Camus, por su parte, optará por el reconocimiento absoluto del sinsentido y lo tornará en rebelión y en solidaridad, en la aceptación absoluta de la aleatoriedad de la existencia en su condición de inmanencia, de facticidad. Con esta breve digresión queremos ejemplificar que la historia de la filosofía se reinventa cuando los pensadores que se suceden se animan a reanudar –literalmente reanudar– las reflexiones que por los motivos que se quiera se han ido dejando desmadejadas a lo largo de la historia de la filosofía, ideas que por momentos se olvidan, caminos que se cierran por temor, por rubor, o por la incomprensión derivada del momento histórico –el mismo Kant lo dijo, nadie puede trascender su propio tiempo–, es así como el nuevo preguntar ontológico, más aún; la nueva ontología, la ontología propuesta por Heidegger partirá de un abismo encontrado y de inmediato olvidado, más aún; de una «autocorrección» de Kant.

Hasta el momento hemos pretendido desarrollar las premisas elementales de Heidegger en lo que a la «destrucción de la ontología clásica» respecta, todo ello al hilo de poder estructurar una nueva forma de preguntar por el ser, la cual, no debe olvidarse, es su pretensión fundamental, imbricar al ser y al tiempo como la posibilidad de este nuevo comienzo de la pregunta que interrogará por el ser de los entes; también tratamos de explicar de manera sucinta la forma en la que él considera a la metafísica preñada de cristianismo como una forma de preguntar agotada. Para evitar que este nuevo andar de la interrogación, del cuestionar¹¹² se

Leviatán, Buenos Aires, 2005. En especial el libro III titulado “Personificaciones de la desesperación”, págs., 43-92 en el cual Kierkegaard describe que la desesperación por lo general proviene del reconocimiento de las síntesis del yo.

¹¹² “Proponer cuestiones: cuestiones no son ocurrencias; cuestiones tampoco son los «problemas» hoy en día al uso, que uno coge al azar de lo que se oye decir, de lo que se lee, y que se

diluya antes del comienzo, o más aún; que sólo sea una réplica al calca de las formas en las que la ontología se ha desplegado hasta ese momento, se debe seguir a pie juntillas lo expresado al inicio de la interrogación por el ser, es decir; si lo que de verdad se quiere es un nuevo comienzo radical en lo que al preguntar ontológico respecta, entonces resulta necesario que la instrucción se convierta en credo, más aún; que la propuesta de «tocar», de «trastocar», de «repensar», los conceptos fundamentales se vuelva ley. En un texto breve y a la vez muy bello titulado en español *Ontología, hermenéutica de la facticidad*, Heidegger confiesa algunas de sus múltiples filias intelectuales, destacando a Aristóteles, al joven Lutero, a Kierkegaard y a Husserl, en este espléndido trabajo no menciona a Kant, a él le dedicó completo su curso sobre *La crítica de la razón pura de Kant* en el semestre de invierno 1927/1928, según el mismo Heidegger el curso que posteriormente se convertiría en el formidable texto intitulado *Kant y el problema de la metafísica*, pretendía de inicio subsanar en la medida de lo posible el “desaseo” con el cual se había tocado a Kant en *Ser y tiempo*. Heidegger considera que fue apresurada la presentación de algunas de las grandes ideas kantianas en su *opera prima*. ¿A qué viene toda esta retahíla de datos bibliográficos en nuestro trabajo?: si hemos dicho que los conceptos fundamentales deberán ser tocados para el nuevo comienzo de la pregunta ontológica, Heidegger considera que este recomienzo del andar de la ontología se fincará por un lado en la recuperación de los aspectos fundamentales constitutivos de la ontología griega –en particular la ontología aristotélica- y en *La crítica de la razón pura* de Kant, todo ello guiado por el método fenomenológico husserliano y a su vez con el reconocimiento de la hermenéutica como la vía de acceso al pensamiento de la existencia humana, puesto que justo al momento del análisis de la pre-comprensión se necesitará del herramental *proto-filosófico*, o si se nos permite, aquella forma de desocultamiento del mundo anterior al discurso lógico y sistemático propio de la filosofía, es decir, se apelará a la hermenéutica.

adereza con un gesto de profundo ensimismamiento. Cuestiones surgen de habérselas con las cosas. Y «cosas» sólo hay *aquí* cuando se tienen ojos”. Martin Heidegger, *Ontología, óp.*, cit., pág. 21.

Desde *Ser y tiempo* ya se presenta a la hermenéutica como la vía de acceso necesaria para el tratamiento filosófico de la existencia humana. Pero la obra en la que lo desarrolla y justifica de manera prolija es en *Ontología*, de hecho, el primer capítulo de la obra lleva por título “Hermenéutica” y a su vez el parágrafo 3 del mismo capítulo titulado “Hermenéutica en cuanto interpretación que la facticidad hace de sí misma” se nos presenta el profundo rastreo heideggeriano sobre la hermenéutica, así pues, es como vemos a Heidegger apelando a Platón en el *Teetetes*, a Aristóteles en el *Peri hermeneias*, a Teofrasto y a Eudemo, en el helenismo con Filón y Aristeo, posteriormente en Agustín, más adelante en Boeckh, en Dilthey y en Schleiermacher, Para finalmente proponer su noción de lo que la hermenéutica implica para la investigación filosófica:

En lo que se refiere a la siguiente investigación *no* se emplea el título de «hermenéutica» con el significado moderno ni mucho menos en el sentido tan estricto de una teoría *de* la interpretación. Atendiendo más bien a su significado originario, el término quiere decir: determinada unidad en la realización del *ermeneien* (del comunicar), es decir, del *interpretar*, que lleva al encuentro, visión, manejo y concepto de la facticidad. Optamos por el significado originario de la voz, porque, aunque en el fondo resulte insuficiente, sin embargo, hace destacar, indicándolos, algunos elementos que resultan eficaces en la exploración de la facticidad. Con respecto a su «objeto», en cuanto pretendido modo de acceso a él, la hermenéutica indica que dicho objeto tiene un ser que está capacitado para la interpretación y necesitado de ella, que es inherente a ese su ser el estar de algún modo ya-interpretado. [...] el tema de la investigación hermenéutica es en cada ocasión el existir propio [...] la posibilidad más propia de sí mismo que el existir (la facticidad) es, y justamente sin que éste «aquí», se denominará existencia. [...] Cuestionabilidad fundamental en la hermenéutica y en sus miras: el objeto, el existir está sólo *en sí mismo*. Está, pero sólo en cuanto *estar en marcha*, de sí mismo *hacia el existir*. [...] La hermenéutica no tiene por objetivo la posesión de conocimientos, sino un conocer existencial, es decir, un *ser*. La hermenéutica habla *desde* lo ya-interpretado, y para lo ya-interpretado. [...] para la hermenéutica eso significa: 1) filosofía es el modo de conocer que se da en el vivir fáctico, el modo como el existir fáctico se arranca de sí sin miramientos para darse a sí mismo. [...]. La existencia no es nunca «objeto», sino ser; existe, está *aquí* sólo en tanto «sea» el vivir de cada momento. [...] Yo por mi parte sospecho, si se me permite esta observación personal, que la hermenéutica no es para nada filosofía, sino algo estrictamente previo y provisional, lo que, desde luego, es su naturaleza más propia: no se trata de acabar lo antes posible con ella, sino de mantenerse en ella el mayor tiempo posible.”¹¹³

¹¹³ Cfr. Martin Heidegger, *Ontología*, óp., cit., Capítulo I, parágrafo III. Pág. 32 y Ss. Y Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, óp., cit., Pág. 60. y ss.

Mientras que en *Ser y tiempo* encontramos lo siguiente:

Considerada en su contenido, la fenomenología es la ciencia del ser del ente – ontología-. Al hacer la aclaración de las tareas de la ontología, surgió la necesidad de una ontología fundamental; ésta tiene como tema el ente ontológicamente privilegiado (el *Dasein*) [...] de la investigación misma se desprenderá que el sentido de la descripción fenomenológica en cuanto método es el de la interpretación [*Auslegung*]. El *logos* de la fenomenología del *dasein* tiene el carácter del *ermeneien*, por el cual le son anunciados a la comprensión del ser que es propia del *Dasein* mismo el auténtico sentido del ser y las estructuras fundamentales de su propio ser. La fenomenología del *Dasein* es hermenéutica, en la significación originaria de la palabra, significación en la que designa el quehacer de la interpretación. [...] Ontología y fenomenología no son dos disciplinas diferentes junto a otras disciplinas de la filosofía. Los dos términos caracterizan a la filosofía misma en su objeto y en su modo de tratarlo. La filosofía es una ontología fenomenológica universal, que tiene su punto de partida en la hermenéutica del *Dasein*.¹¹⁴

La obra de Heidegger es considerada ya como uno de los grandes hitos del pensamiento filosófico, esto en el sentido de que el pensamiento posterior se vio claramente influenciado por él, incluso el decurso de la filosofía del siglo XX se marca por la inflexión que Heidegger significa, por un lado tenemos a figuras como el mismo Merleau-Ponty siguiendo la directriz considerada como “la destrucción de la ontología clásica”, pero por otro lado estarán los filósofos que siguieron a Heidegger en lo que a la hermenéutica como modo de comprender al hombre y su realidad respecta, entre ellos encontraremos a Gadamer y a Ricoeur entre los más representativos de este decurso hermenéutico de la filosofía. Y por otro lado, metodológicamente hablando también observamos la poderosa influencia que Heidegger ejerció en los filósofos del siglo XX con su trabajo filológico, así es como encontramos a pensadores más jóvenes pero que fueron contemporáneos e influenciados por Heidegger, recurrieron al análisis filológico para airear y renovar el ejercicio de la filosofía, tal es el caso del italiano Giorgio Colli y del pensador rumano Karl Kerényi. A propósito de Kerényi nos permitimos traer en este momento su rastreo del origen de la concepción hermenéutica, la cual consideramos expone de forma portentosa, además de bella, el por qué resulta tan seductor apelar al saber hermenéutico como forma de análisis de la existencia humana. La hermenéutica para Kerényi es una toma de distancia para comprender

¹¹⁴ Cfr. Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, óp., cit., Pág. 60. y ss.

de forma “lumínica”, resplandeciente en cuanto originaria. La ciencia moderna para Kerényi en su afán de objetivación y de objetividad es propensa a una cercanía a la realidad que acaba por nublar la visión, como una especie de miopía, de estar fuera de foco. Por ello, la hermenéutica a través de sus análisis más comprensivos resulta saludable para el pensador, pues brinda perspectiva, foco, potencia en la mirada. Y desde una perspectiva mítica implica una recuperación de la voz originaria que algo puede aportar a la afonía en la que se encuentra por momentos el trabajo filosófico contemporáneo, es decir, al igual que Heidegger, Kerényi considera que el ejercicio filológico puede suministrar nuevas fuerzas a la filosofía a través de sus búsquedas en el foso del tiempo. La hermenéutica y la filología tal y como son propuestas Heidegger son recuperadas por estos pensadores: apelar a los orígenes primigenios para atestiguar no sólo el desplazamiento de la voz, sino para comprender tal desplazamiento. Así, Kerényi llega a la conclusión que *erma* es la señal más primigenia de todas, una piedra, un montón de piedras depositadas a la orilla del camino con el cometido de guiar al caminante, al viajero, hasta el manantial para beber, refrescarse y seguir la marcha, incluso para aclarar y limpiar la mirada. Una piedra, una *erma*, una indicación una señal hacia algo. Sacar luz de la oscuridad, alumbrar la noche más oscura con visos sobre los orígenes de la misma oscuridad. Reconocer a Hermes como un dios lunar y en cuanto lunar ávido de sacar de la noche la luz, la luz a través de la palabra. Heidegger y Kerényi reconocen la dificultad de que el pensador moderno entienda la naturaleza del ejercicio filológico-hermenéutico, en cuanto pensadores acostumbrados a la cercanía que raya en miopía y también por la costumbre del pensar filosófico tan divorciado del pensamiento pre-comprensivo e incluso mítico. La hermenéutica acontece en estos filósofos como «un modo de darse de las cosas» y también como un modo de ser que interpreta lo ininterpretable que evade la univocidad, la existencia, el fluyente devenir, el ser que fluye. En el apartado V del formidable libro de Kerényi sobre Hermes y el interpretar titulado “Sileno y Hermes” encontramos lo siguiente que nos puede servir para comprender la

profundidad de la dimensión del interpretar humano, de la hermenéutica en su sentido primigenio, tal y como lo aconseja Heidegger:

Hermes era considerado, no sin razón, el inventor del lenguaje. La propia lengua griega pertenecía a la sabiduría hermética, a sus ingeniosos descubrimientos casuales, que, como la palabra, pertenece al simple y mudo monumento de piedra, *erma*, del que procede el nombre del dios, que fonéticamente corresponde al latín *sermo*, «el discurso» y toda clase de «declaraciones verbales». En la lengua griega no aparece con este significado *erma*, que forma la raíz etimológica para *ermenéia*, la «explicación». Hermes es *ermenus*, mediador a través de la palabra, y no sólo debido a esta consonancia. Es creador por naturaleza y portador de algo resplandeciente, aclarador, dios de la explicación, de la interpretación, y también de aquella clase de espíritu con el que pretende llegar hasta el más profundo secreto.¹¹⁵

Así es como de manera tosca presentamos lo que desde nuestra consideración son las cuatro piedras angulares que soportarán la nueva pregunta que interrogará por el ser: la ontología griega, la *Crítica de la razón pura* de Kant, el método fenomenológico, y los análisis hermenéuticos de la existencia. En uno de los apartados de *Ontología*, Heidegger clarifica de forma notable la naturaleza de su ejercicio filosófico, no se trata de seguir a Kant, o a Aristóteles o a Husserl, o a Kierkegaard en sus ideas, como si de un apostolado se tratara, tampoco de repetir hasta la saciedad y más allá de la misma, las ideas de estos filósofos, se trata de hacer lo mismo que Aristóteles hizo con Platón, separarse, criticarlo, reinventar la filosofía a través de sus ideas, ese es para Heidegger el auténtico ideal filosófico,¹¹⁶ no sólo valerse de las ideas que la tradición contiene, se trata de ir siempre más allá, incluso de reconocer esos abismos de pensamiento que los filósofos atisbaron, peñascos donde se arrojaron para no salir nunca más -como dirá de Nietzsche-, o también abismos donde justo al verse en el borde regularon -como dirá Heidegger de Kant-. En el párrafo 31 de *Kant y el problema de la metafísica* se lee que Kant retrocedió sobre su propio descubrimiento, por el temor a desfondar del todo la tradición metafísica que hasta ese momento se había cultivado, en el mismo

¹¹⁵ Karl Kerényi, *Hermes conductor de almas. El mitologema de la vida masculina*, Editorial sexto piso, México, 2010, pág., 93. (Tr. Brigitte Kiemann).

¹¹⁶ Para Heidegger la filosofía es tratar y hablar de “cosas”, es dinamizar el pensamiento a través de su ejercicio, de no ser así la filosofía es afónica ante el mundo de la vida. La filosofía debe tener siempre delante de sí a la existencia, y más aún, la existencia propia. “la apariencia de la más pura y dura filosofía objetiva, no es, sin embargo más que los gritos enmascarados del miedo (*angs*) a la filosofía.” Heidegger, *Ontología*, óp., cit., pág. 39. (Nota de Jaime Aispiunza).

parágrafo Heidegger reconoce que él anudará la reflexión justo en ese punto que Kant dejó en el olvido, para llevarla por ese lindero que al autor de las tres *Críticas* le pareció peligroso para la subsistencia de la metafísica misma, la historia al parecer ha dado la razón al autor de *Ser y tiempo*, pues es esa vereda la que la metafísica posterior a él exploró para continuar su andar. Trataremos de seguir este nuevo comienzo propuesto por Heidegger para comprender el tránsito de la destrucción de la ontología clásica a la constitución de la nueva ontología. Esta nueva forma de ontología partirá del reconocimiento kantiano de las dos fuentes fundamentales del conocimiento humano, fuera de las cuales dice Kant «no hay nada», y, a su vez; del reconocimiento de la intuición pura como el sustrato de la percepción y del pensar puro. La intuición como ese “estar dispuesto al conocimiento”, y posteriormente de la imaginación trascendental que servirá de “enraizamiento” tanto a la percepción como al pensar puro. El análisis que lleva a cabo Heidegger de la *Crítica de la razón pura* es muy claro, parecería –antes del parágrafo 31- que la lección acabaría en un recorrido ortodoxo de la teoría kantiana del conocimiento, pero justo en el parágrafo 31 es el momento en el que Heidegger propone la duda sobre el «*qué hubiera pasado si...*». Qué hubiera pasado si Kant no reestructura lo referente a la imaginación trascendental de la *Crítica*, si dicho apartado hubiera seguido tal y como apareció en la primera edición, en la que daba la impresión de que la imaginación trascendental se decantaba como constituida por la sensibilidad pura en lugar del entendimiento. Justo este decantamiento es la corrección kantiana para la segunda edición, inclinando la constitución de la imaginación trascendental del lado del entendimiento y dejando en las sombras a la sensibilidad pura, pues de no ser así, dice Heidegger se hubiera tenido que hablar de una “razón pura sensible.”

Kant retrocedió ante esta raíz desconocida.

En la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* la imaginación trascendental, según la espontánea descripción de la primera redacción es apartada y transformada –a favor del entendimiento-. Pero al mismo tiempo se tenía que conservar todo lo que la primera edición había señalado como su función en la fundamentación trascendental, so pena de que la fundamentación entera se derrumbase por completo. [...] en la segunda edición Kant empezó por eliminar los dos pasajes principales, en los que había tratado explícitamente la imaginación

como la tercera facultad fundamental, al lado de la sensibilidad y del entendimiento. El primer pasaje es reemplazado por una exposición crítica del análisis del entendimiento de Locke y Hume, como si Kant estimara –muy injustamente desde luego- que su procedimiento en la primera edición está cercano al empirismo.¹¹⁷

Según Heidegger, para Kant –de acuerdo a esta fortísima autocorrección en la segunda edición de su obra magna- el conocimiento sensible no puede ser de ninguna manera fundamento de la metafísica, –aún cuando la reflexión más formal haya derivado en este reconocimiento-, ningún tipo de conocimiento sensible puede garantizar el pensamiento trascendental, ni siquiera el derivado de una “sensibilidad pura”, y a decir de Heidegger traicionará su razonamiento hacia el ámbito del pensar puro. Dejando sólo yuxtapuesta a la sensibilidad pura, y también dejando a los juicios sintéticos *a priori* como la forma más pura de la trascendencia del conocimiento puro.

Kant reduce el problema de la posibilidad de la ontología a la pregunta: “¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?” [...] Kant llama “sintético” a lo que aporta el “qué es” del ente, es decir, que revela al “ente mismo”. [...] La instancia que puede legitimar estos juicios preñados de contenido *quiditativo* sobre el ser del ente no puede encontrarse en la experiencia misma. [...] Conocimiento ontológico equivale, por ende, a juzgar según bases no empíricas (principios). [...] Pero en el problema de los juicios sintéticos a priori, se trata aún de otra modalidad de síntesis. Esta debe aportar algo sobre el ente, algo que la experiencia no ha podido extraer de él.¹¹⁸

El conocimiento trascendental no investiga al ente mismo, sino la posibilidad de la comprensión previa del ser, lo que quiere decir, al mismo tiempo, la constitución ontológica del ser del ente, esta se refiere al traspasar de la razón pura (trascendencia) hacia el ente, de tal modo que por primera vez la experiencia puede ajustarse al ente como a un objeto posible. [...] Si la verdad del conocimiento pertenece a su esencia, el problema trascendental de la posibilidad interna del conocimiento sintético a priori equivale a preguntar por la esencia de la verdad de la trascendencia ontológica.¹¹⁹

Heidegger asume que de no haber modificado Kant la imaginación trascendental, otro hubiera sido seguramente el destino de la metafísica posterior. Para el autor de *Ser y tiempo* el reto será seguir –de alguna manera- esa reflexión que Kant cortó de la *Crítica* en su segunda edición. Para Heidegger el decurso original de la meditación kantiana habría llevado al filósofo de Königsberg a

¹¹⁷ Martín Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, óp., cit., pág., 139.

¹¹⁸ *Ibíd.* 22-23.

¹¹⁹ *Ídem.*

reconocer a la percepción¹²⁰ como la raíz original de todo el conocimiento humano, y no el pensamiento en su pureza, de hecho, el pensamiento en su pureza se vería

¹²⁰ Juzgamos conveniente en este momento hacer la distinción entre sensación, percepción y «sensación pura» provenientes de la *Crítica de la razón pura*, distinciones que nos serán de gran auxilio en el decurso de nuestro trabajo, así pues; al inicio de la “Estética trascendental”, la cual es para Kant la ciencia de todos los principios de la sensibilidad, leemos lo siguiente: “sean cuales sean el modo o los medios con que un conocimiento se refiere a los objetos, la intuición es el modo por medio del cual el conocimiento se refiere inmediatamente a dichos objetos y es aquello a lo que apunta todo pensamiento en cuanto medio. [...] La capacidad (receptividad) de recibir representaciones, al ser afectados por los objetos, se llama *sensibilidad*. Los objetos nos vienen, pues, *dados* mediante la sensibilidad, y ella es la única que nos suministra *intuiciones*: por medio del entendimiento, los objetos son, en cambio, *pensados*, y de él provienen los *conceptos*. Pero en definitiva, todo pensar tiene que hacer referencia, directa o indirectamente [mediante ciertas características], a intuiciones y, por consiguiente (entre los humanos), a la sensibilidad, ya que ningún objeto se nos puede dar de otra forma. El efecto que produce sobre la capacidad de representación un objeto por el que somos afectados, se llama *sensación*. La intuición que se refiere al objeto por medio de una sensación es calificada de *empírica*, el objeto indeterminado de una intuición empírica recibe el nombre de *fenómeno*. Lo que, dentro del fenómeno, corresponde a la sensación, lo llamo *materia* del mismo. Llamo, en cambio, forma del fenómeno aquello que hace que lo diverso del mismo pueda ser ordenado en ciertas relaciones. Las sensaciones sólo pueden ser ordenadas y dispuestas en cierta forma en algo que no puede ser, a su vez, sensación. Por ello la materia de todo fenómeno nos viene dada únicamente *a posteriori*. Por el contrario, la forma del fenómeno debe estar completamente *a priori* dispuesta para el conjunto de las sensaciones en el psiquismo, y debe, por ello mismo, ser susceptible de una consideración independiente de toda sensación. [...] Teniendo en cuenta que la sensación no es, en sí misma, una representación objetiva, ni hay en ella intuición del espacio y el tiempo. [...] Si suponemos que existe en toda sensación, en cuanto sensación en general. (prescindiendo de que se dé una en concreto) algo cognoscible *a priori*, ese algo debería llamarse anticipación en sentido excepcional, ya que parece extraño que nos anticipemos a la experiencia precisamente en el terreno relativo a su materia, la cual sólo puede surgir de dicha experiencia. Pero esto es, de hecho lo que ocurre. La aprehensión realizada sólo por medio de la sensación se limita a llenar un momento (si no tengo en cuenta la sucesión de varias sensaciones). La sensación no tiene pues, magnitud extensiva. Lo que en la intuición empírica corresponde a la sensación es realidad (*realitas phaenomenon*). [...] la cualidad de la sensación es siempre meramente empírica. No podemos representarla *a priori* (por ejemplo colores, gusto, etc.). Pero lo real corresponde a las sensaciones. Consiguientemente aunque toda sensación se da sólo, en cuanto tal, *a posteriori*, el hecho de que tal sensación posea un grado puede ser conocido *a priori*. Es curioso que de las magnitudes en general solo podamos conocer *a priori*, una única *cualidad*, la continuidad, mientras que de toda cualidad (lo real de los fenómenos) no podamos conocer *a priori* más que la *cantidad* intensiva, es decir, el que posean un grado. Todo lo demás queda para la experiencia.

Mientras que respecto a la «sensibilidad pura» encontramos lo siguiente: hay dos formas puras de la intuición sensible como principios del conocimiento *a priori*, es decir, espacio y tiempo. [...] La ciencia de todos los principios de la sensibilidad *a priori* la llamo estética trascendental. [...] en la estética trascendental aislaremos primeramente la sensibilidad, separando todo lo que en ella piensa el entendimiento mediante sus conceptos. [...] Tanto las intuiciones puras como los conceptos puros sólo son posibles *a priori*, mientras que las intuiciones empíricas y los conceptos empíricos únicamente lo son *a posteriori*. Si llamamos *sensibilidad* a la *receptividad* que nuestro psiquismo posee, llamaremos entendimiento a la capacidad de producirlas por sí mismo. [...] ninguna de estas propiedades es preferible a la otra: sin sensibilidad ningún objeto nos será dado y, sin entendimiento, ninguno sería pensado. Los pensamientos sin contenido son vacíos, las intuiciones sin conceptos son ciegas. Por ello es tan necesario hacer sensibles los conceptos. [...]. Las

dos facultades o capacidades no pueden intercambiar sus funciones. Ni el entendimiento puede intuir nada, ni los sentidos pueden pensar nada. El conocimiento únicamente puede surgir de la unión de ambos. Más no por ello hay que confundir su contribución respectiva. [...]. Por ello distinguimos la ciencia de las reglas de la sensibilidad en general, es decir, la estética, respecto de la ciencia de las reglas del entendimiento en general, es decir, de la lógica. [...] En efecto, debemos confesar, que las categorías, no bastan, por sí solas, para el conocimiento de las cosas en sí mismas: sin los datos de la sensibilidad serían simples formas subjetivas de la unidad del entendimiento, pero carentes de objeto. Aunque el pensamiento no es en sí mismo producto de los sentidos ni se halla, por tanto, limitado por ellos, tampoco posee un uso inmediato y puro, sin ayuda de la sensibilidad, ya que, de ser así, carecería de objeto. [...] el entendimiento limita a la sensibilidad sin por ello ampliar su propio campo. Como advierte a ésta que no pretenda referirse a cosas en sí mismas, sino sólo a fenómenos, concibe él un objeto en sí mismo (pero simplemente como objeto trascendental) que es la causa del fenómeno (sin ser él mismo fenómeno, por tanto) y que no puede ser pensado ni como magnitud, ni como realidad, ni como sustancia, etc. (ya que estos conceptos requieren siempre formas sensibles en las cuales determinan un objeto). [...] La facultad de intuición sensible no es realmente sino una receptividad capaz de ser afectada.

En lo que se refiere a la percepción: "Percepción quiere decir conciencia empírica, es decir, una conciencia en la cual tenemos, a la vez, sensación. Los fenómenos en cuanto objetos de la percepción, no son intuiciones puras (meramente formales), como el espacio y el tiempo. (éstas no podemos percibir las en sí mismas en absoluto). Los fenómenos incluyen, pues, aparte de la intuición, la materia relativa a algún objeto en general (materia mediante la cual nos representamos algo que existe en el espacio o en el tiempo), es decir, lo real de la sensación como mera representación subjetiva, que sólo nos hace conscientes de que el sujeto está afectado y que referimos a un objeto en general. [...] En la serie de las percepciones, no hay, pues, ningún orden preestablecido que me obligara a comenzar la aprehensión en algún punto. [...] Pero este elemento material o real, ese algo que ha de ser intuido en el espacio, presupone necesariamente una percepción. Ninguna imaginación puede inventarlo o producirlo con independencia de esa percepción, que es la que indica la realidad de algo en el espacio, o en el tiempo, según se refiera a una u otra especie de intuición sensible. Una vez dada la sensación (que se llama percepción si es aplicada a un objeto en general sin determinarlo). [...] Tanto si tomamos las sensaciones de placer y dolor como las de los sentidos externos, por ejemplo los colores, el calor, etc., será a través de la percepción como se nos dará la materia para pensar objetos de la intuición sensible. Esta percepción representa, pues, algo real en el espacio (para limitarnos ahora a las representaciones externas). En efecto, la percepción es, en primer lugar, la representación de la realidad, mientras que el espacio es la representación de una mera posibilidad de coexistencia. En segundo lugar, esta realidad es representada ante el sentido externo, es decir, en el espacio. En tercer lugar, el espacio mismo no es más que una simple representación y, consiguientemente, lo único que puede considerarse real en él, es lo que en él es representado, y, a la inversa, lo que se da en él, es decir, lo representado mediante la percepción, es igualmente real. Si no fuera, esto es, si no se diera a través de la intuición, sería imposible imaginarlo, ya que lo real de las intuiciones no puede ser inventado *a priori*. [...] Ni el más riguroso idealista puede exigir que demos que corresponde a nuestra percepción un objeto fuera de nosotros. La realidad en el espacio, en cuanto mera representación, no es otra cosa que la percepción misma. Así pues, lo real de los fenómenos externos sólo es real en la percepción. No puede serlo en ningún otro sentido. [...] Para evitar la ilusión engañosa se procede según la regla siguiente: *es real, lo que, de acuerdo, con las reglas empíricas, se halla vinculado a una percepción*. [...] sin percepción, por otra parte, ni siquiera son posibles la invención y el sueño, y por lo tanto, en lo que se refiere a los datos de los que puede surgir la experiencia, los sentidos poseen en el espacio los objetos reales que les corresponden. Llamar cosa real a un fenómeno antes de la percepción significa, o bien que hemos de encontrarnos con esa percepción en el desarrollo de la experiencia, o bien que no tiene ningún significado." Cfr. Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, Editorial Alfaguara, Madrid, 2002, págs. 65, 66, 67, 93, 204, 205, 210, 224, 293, 347, 348, 349, 439. (Tr. Pedro Ribas).

desplazado en esta edición de la *Crítica* a un momento posterior en la adquisición del conocimiento. Kant al reconocer que su disertación se había decantado sin pretenderlo a tal reconocimiento reculó aterrado, pues sabía que esta postura iba en contra de toda la metafísica estructurada en el mundo occidental hasta ese momento, por ello, en el apartado de la imaginación trascendental¹²¹ decide reconsiderar su hallazgo y concluir que es el pensamiento en su pureza, libre de la experiencia perceptiva, la instancia en la que se estructuran todos los juicios sintéticos *a priori*, y a través de la experiencia sólo se estructurarán los *a posteriori*. Impresionante resulta al seguir el decurso de la *Crítica de la razón pura* que la históricamente tan buscada “esencia” al final del camino no se encuentre en los objetos, y si está, jamás será accesible a nosotros, antes bien, debemos considerar que la esencia que se busca –si es que se me permite este abuso del término-, es la esencia del propio pensar. Si al operar efectivamente la revolución copernicana consideramos que lo que se debe de revisar es el modo del conocer, -de nuestro conocer- y no aquello que se conoce, entonces, de esta inversión de factores se devela que la esencia que se busca no está en las cosas, en los fenómenos, sino en el acto trascendente¹²² del pensamiento, de la razón en su ejercicio, en su efectuación

¹²¹ “La imaginación es una facultad que determina *a priori* la sensibilidad; las síntesis de las intuiciones efectuada por esa facultad tiene que ser una síntesis trascendental de la imaginación de acuerdo con las categorías. Tal síntesis constituye una acción del entendimiento sobre la sensibilidad y la primera aplicación del mismo (fundamento, a la vez, de todas las demás) a objetos de una intuición posible para nosotros. En su calidad de síntesis figurada, hay que distinguirla de la síntesis intelectual, que, al no contar con la imaginación, se produce sólo por obra del entendimiento. [...] El uso trascendental de un concepto en algún principio consiste en referirlo a cosas en general y en sí mismas. [...] Pues bien, sostengo que la filosofía trascendental se distingue entre todos los conocimientos especulativos por lo siguiente: ninguna pregunta referente a un objeto dado a la razón pura, es insoluble para esta misma razón humana. El mismo concepto que nos pone en disposición de hacer una pregunta debe capacitarnos también perfectamente para responderla. [...] Todos los objetos de la experiencia que nos es posible, no son otra cosa que fenómenos, es decir, simples representaciones que, tal como son representadas, como seres extensos o como seres de cambios, no poseen existencia propia, independientemente de nuestros pensamientos. Esta doctrina es lo que llamo *idealismo trascendental*.” Immanuel Kant. *Ibíd.* 166, 261, 427, 437.

¹²² Es un momento oportuno para la distinción básica kantiana de lo trascendente y lo trascendental del pensamiento: “Llamaremos *inmanentes* a los principios cuya aplicación se circunscribe totalmente a los límites de la experiencia posible. Denominaremos *trascendentes* a los principios que sobrepasan esos límites. No entiendo por estos últimos principios el uso trascendental o abuso de las categorías, que es un simple error del juicio por no ser convenientemente refrenado mediante la crítica y por no prestar una atención suficiente a los

sobre ella misma, con la finalidad de clarificar tanto la condición en que se da el pensar como su constitución interna, -la esencia misma del pensar-. Así pues, experiencia perceptiva y razón purificada de experiencia perceptiva se muestran como las dos vías de acceso al mundo fenoménico, una óptica y la otra ontológica, (parafraseando a Heidegger recordemos que el *Dasein* es óptico y es ontológico), entonces el dualismo histórico se revela como una simple gradación que pretende el acceso al mundo por dos vías, y la única diferencia estriba en la síntesis como condición de posibilidad de la una y las vías eferentes de la otra como posición recolectora de esas síntesis posibilitadoras.

§ 11

El *Dasein*.

O el inicio de la nueva ontología.

...el devenir se produce de alguna manera por la unión profunda del ser y la nada. El producto del devenir, el resultado del devenir, el ser determinado, el *Dasein*, es la unidad simple del ser y la nada.¹²³

Decíamos líneas arriba del temor que causa a los pensadores enfrentarse con el hombre, con el *ser del hombre*, más aún; con el *ser del hombre en primera persona*, el

límites del terreno sobre el cual puede actuar el entendimiento puro. Entiendo por verdaderos principios *trascendentes* aquellos que nos incitan a derribar todos los postes fronterizos y ha adjudicarnos un territorio nuevo que no admite demarcación alguna. *Trascendental* no es lo mismo pues que *trascendente*". A lo largo de la *Crítica* Kant regresa en reiteradas ocasiones sobre el concepto trascendental, no así sobre los principios trascendentes que demarcó con referencia a los inmanentes. "Llamo a todas las ideas trascendentales, en la medida en que se refieren a la absoluta totalidad en la síntesis de los fenómenos, *conceptos cósmicos*. [...] los conceptos puros y trascendentales solo pueden surgir del entendimiento; que la razón no produce conceptos, en sentido propio, sino que, a lo más, *libera el concepto del entendimiento* de las inevitables limitaciones de una experiencia posible, intentando extenderlo hasta más allá de las limitaciones de lo empírico, aunque siempre en conexión con ello." Y más adelante define las cuatro ideas trascendentales fundamentales: "Las cuestiones siguientes: si el mundo tiene un comienzo y su extensión posee algún límite en el espacio; si hay o no en alguna parte, acaso en mi yo pensante, una unidad indivisible e indestructible, o bien no existe más que lo divisible y lo pasajero; si soy libre en mis acciones, o bien, como ocurre con otros seres, estoy sometido a la dirección de la naturaleza y del destino; si existe finalmente, una causa suprema del mundo, o bien son las cosas naturales y su orden lo que constituye el objeto definitivo al que debemos atenernos en todas nuestras consideraciones". Cfr. Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, óp., cit., págs. 299, 383, 384, 420.

¹²³ Jean Wahl, *La lógica de Hegel como fenomenología*, Editorial la Pléyade, Buenos Aires, 1973, pág. 9.

del pensador que lo piensa. A Heidegger le parece inexcusable, aún con lo huidizo y enigmático que se presente este *ser sí mismo* seguir postergando la reflexión de corte existencial. Siguiendo a Aispiunza en sus comentarios a *Ontología*, coincidimos en que tan inexcusable le parece a Heidegger la postergación de la investigación respecto a este *ser sí mismo*, que lo constituye como el concepto fundamental de su pensamiento, como el foco del cual irradiará su pensamiento a los demás temas o cuestiones, que a su vez se volverán siempre periféricos al *Dasein*. Al respecto Aispiunza dice lo siguiente:

Dasein: se trata del término central de Heidegger. El substantivo *Dasein* significa, entre otras cosas, «la vida, la existencia humana», que es a lo que Heidegger apunta. El verbo correspondiente, *dasein*, dice, por supuesto, el «existir», aún mejor el «haber» (lo que hay), pero, sobre todo, el «estar», estar aquí, allí, donde sea, en un lugar y momento determinados; también puede señalar cierta atención expresa puesta en ese estar, como lo que expresaríamos con «estar a (ello)», o «estar en (ello)», además, *dasein*, por aquello de que *sein* es «ser» en alemán, es un modo de ser; *da* que lo especifica en cuanto tal modo de ser, es un deíctico de uso muy común que vale tanto por «aquí», o «allí» como para señalar el momento del tiempo que se actualiza en el relato, «entonces», «en ese momento». [...] 1) *Dasein* substantivo por existir. 2) *Dasein* verbo, en general por *estar aquí*, dándosele a «aquí» aquel significado. [...] el existir al que Heidegger se refiere es siempre el propio, el de uno mismo, y aquello en lo que uno mismo está, en una situación determinada.¹²⁴

El recorrido a través de la obra de Kant, el reconocimiento de la sensibilidad, de la imaginación trascendental, de los conceptos en su pureza, de los juicios sintéticos, de la experiencia, e incluso de la noción de cuerpo expresada por Kant, al final es para arribar al mismo espacio al que arribo Kant, y buscar la continuación de la meditación. A saber, y por lo expuesto en *Kant y el problema de la metafísica*: es la continuación de la ontología a través de las llamadas preguntas fundamentales kantianas. El último apartado de la *Crítica de la razón pura* se titula “El método”, y es ahí donde Kant postula lo que se ha denominado desde entonces como «las preguntas fundamentales». En la *Crítica de la razón pura* de manera extensa sólo postula tres: *¿qué puedo saber?*, *¿qué debo hacer?*, *¿qué me cabe esperar?* A cada una de ellas le asignará una ciencia en específico para su respuesta, -lo que más adelante Heidegger considerará como «ontologías regionales»-, el verdadero

¹²⁴ Jaime Aispiunza, (nota a pie), en: Martin Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Alianza Editorial, Madrid, 2000, pág. 19.

problema estriba cuando el mismo Kant reconoce –tal vez muy a su pesar- que las tres preguntas fundamentales pueden y deben ser subsumidas por una “cuarta pregunta fundamental” ésta es a saber: *¿qué es el hombre?*, pregunta de naturaleza ontológica eminentemente, pero que corresponde a la antropología su consecución y tratamiento. Por ende, es el momento de emparejar ontología y antropología. Lo que Heidegger intentará al retomar la reflexión kantiana es darle respuesta a esta cuarta pregunta fundamental que inquiere por el ser del hombre. Es así que se retoma la titánica tarea de interrogar por el ser del hombre, interrogación que la filosofía había postergado, o al menos se había retrotraído ante la misma. Surge con este interrogar la necesidad de un nuevo andamiaje teórico y conceptual, incluso, podríamos decir; categorial, para dar tratamiento a este ser que ya el mismo Kant había reconocido huidizo en cuanto es el ser que sólo puede ser definido por lo que hace, y paradójicamente lo que hace el hombre cambia de tiempo en tiempo y de lugar en lugar,¹²⁵ y de esta ocupacionalidad y temporalidad viene su liquidez, su fluidez, su imposibilidad de definición definitiva. El ser del hombre tampoco ha podido identificarse con esas identidades platónicas, con ese ser en sí mismo, inmóvil, incólume, siempre la disociación ha estado presente, lo más que lograron Platón y Descartes fue la identificación del alma en sí misma por un lado -*Fedro*- y el pensamiento sobre el alma en sí misma antes del cuerpo por el otro -*Meditaciones metafísicas*-, pero no esa compaginación absoluta alma-cuerpo. Para Heidegger el ser del hombre en la historia del pensamiento filosófico seguía

¹²⁵ Este reconocimiento de la imposibilidad de definición absoluta, concluyente y definitiva del ser humano es lo que ha motivado desde sus inicios no sólo la reflexión antropológica, más aún; de la antropología filosófica. Al parecer, aceptar una definición como indeterminación resulta ser lo más honesto en cuanto del hombre se trata, definición que de entrada se reconoce limitada, inacabada, evadida y evasiva desde sus inicios por aquello que es su objeto, no finita; in-definida. si *finire* en latín es volver accesible, limitar, encerrar. Entonces *in-definire* es reconocer la imposibilidad de atrapar, de rodear por las vallas del lenguaje aquello “huidizo”, líquido por naturaleza. Hegel, propone esta definición “indefinida” de ser humano: “El *verdadero ser* del hombre es, por el contrario, su obrar, en este es la individualidad real.” Eduardo Nicol por su parte extiende y subsume la definición de ser humano de Kant y de Hegel de la siguiente manera: “El hombre *es* lo que hace, y lo que hace, *su hacer*, cambia de tiempo en tiempo y de lugar en lugar, entonces, ¿qué es el hombre?” Al respecto véase: Guillermo Federico Hegel, *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, pág. 192. (Tr. Wenceslao Roces). Y Eduardo Nicol, *La idea del hombre*, Fondo de Cultura Económica, México, 2000. Capítulo I.

siendo pensado desde el *pólemos*, desde la dualidad que insospechadamente se deslizó gradual y paulatinamente hasta la polarización antagónica alma-cuerpo. Si la ontología cuestionará sus conceptos fundamentales, los lodos donde se arraiga el ser del hombre también deben ser removidos, pues desde el reconocimiento milesio respecto a la aversión y pereza por pensar sobre el *ser sí mismo*, hasta la congoja pascaliana por el reconocimiento de esa imposibilidad de pensarse hasta los abismos que contiene esa llamada “nada interior”, la filosofía se había contentando con el alejamiento repulsivo sobre el ser del hombre, más aún; sobre el ser-cuerpo. Esto para Heidegger resulta ya insostenible, de hecho resulta vergonzoso y vergonzante no detener por un instante la marcha filosófica para pensar sobre el ser que nos es propio a cada uno de nosotros, destruir la identidad ser-pensamiento ajeno a la vida individual y la unidad totalizadora y omniabarcante que paradójicamente no contenía a la existencia en su facticidad, o al menos esos caminos reales que al parecer se había trazado hacia ellas, también desconocer la repulsa sobre el cuerpo, recuperar la lumínica cotidianidad con su también lúcido devenir, pensar sobre las cosas que nos rodean como condición de posibilidad para pensar sobre nosotros mismos, volver a pensar el tiempo, pero ahora no se trata de ese tiempo traslapado con la eternidad, -como su eunuco, como su impotente marido-, se trata de un tiempo calado, intermitente en cuanto fluidez, en cuanto *nuestra* fluidez, el mundo comprendido ahora no como sustancia, no como sustrato, no como un mero contenedor, el mundo como ese espacio en que los hombre son.

Esta nueva pregunta por el ser del hombre, a diferencia de la historia de la filosofía, partirá de la absoluta *indeterminación*, desde el diferencial, desde el *resto* que había sido soterrado como áspero anverso del histórico y pretendido todo. Desde el orfismo, el pitagorismo, el platonismo, la pregunta se originaba en una *determinación* fundamental, se partía de la certeza de la dualidad, y el camino del pensar, del filosofar, lo que pretendería era constatar tal afirmación dual, polarizando el pensamiento hasta sus extremos, con tal de afincar la misma dualidad con que se originaba. Es decir; el recorrido entre el inicio de la reflexión y

el final era una tautología en la que el recorrido servía para verificar en el punto *b* la premisa de la cual se había partido en el punto *a*. En este caso, con Heidegger se parte de la indeterminación absoluta, pues la pregunta heideggeriana por el ser del hombre se anuda con esa interrogante kantiana *¿qué es el hombre?*, misma que subsume las tres preguntas fundamentales, se reconoce de esta manera la indeterminación en una cuádruple raíz –tal como lo entendió y lo desarrolló el grandioso Schopenhauer-, pero Heidegger se decantará por la pregunta antropológica, misma que de entrada y por reconocer que se indaga por el ser del ente determinado, es ontológica. Al parecer ha llegado el momento de seguir a Heidegger en su crítica a Kant, para ver cómo se constituye en seguida el *Dasein* como posibilidad de respuesta a esta cuarta y a la vez única pregunta fundamental que indagará por el ser del hombre.

Por qué retrocedió Kant ante la imaginación trascendental? ¿No vislumbró acaso la posibilidad de una fundamentación más originaria? Al contrario. El prólogo de la primera edición delimita esta tarea con toda claridad. Kant distingue “dos partes” en la deducción trascendental una “objetiva” y otra “subjetiva”. Desde el punto de vista de la interpretación anterior de la deducción trascendental, eso significa que esta plantea la pregunta acerca de la posibilidad interna de la trascendencia y revela, por medio de su respuesta, el horizonte de la objetividad. El análisis de la objetividad de los objetos posibles es la parte “objetiva” de la deducción. Pero la objetividad se forma en la objetivación que se orienta hacia... y esta se realiza en el sujeto puro como tal. La pregunta acerca de las facultades que participan esencialmente en esta orientación, y acerca de su posibilidad, es la pregunta acerca de la subjetividad del sujeto trascendente como tal; he aquí la parte “subjetiva de la deducción.”¹²⁶

Para Heidegger la subjetividad al parecer se vuelve a «colar» por la puerta trasera de la pureza arquitectónica kantiana, esto conlleva a que la pregunta por el hombre regrese al horizonte de la antropología, el ser del hombre debe ser dilucidado, pues la subjetividad en el momento de la objetivación regresa al hombre, pero a ese hombre que en cada caso objetiva, que en cada caso piensa las cosas que ha de objetivar, en el hombre que en cada caso piensa el mundo. Esa objetivación como el «orientarse hacia», un movimiento que puede ser emparentado con la medieval noción de intencionalidad. Una conciencia que se llena de mundo en cuanto objetiva. Si ya anteriormente Kant había reconocido a la

¹²⁶ Martin Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, óp., cit., pág. 142.

percepción y a la sensibilidad como la forma a través de la cual se iniciaba todo conocimiento posible, es a decir de Heidegger al final de la *Crítica* donde a Kant se le vuelve a presentar el problema, pero ahora no al inicio de todo conocimiento posible, sino justamente al final del mismo, como el otro extremo de la cuerda que está a punto de cerrarse sobre sí misma. La sensibilidad se presenta como la posibilidad de fundamentación del conocimiento. Aún a pesar de que la prolija historia de la metafísica se había encargado de deslegitimar al conocimiento sensible como fuente fidedigna de todo conocimiento posible. De hecho, Kant reconoce el error de la tradición cuando sabe que se ha recargado la imposibilidad en la percepción, por ello, tajante y lapidariamente reconoce que los sentidos no se equivocan, puesto que “los sentidos no juzgan en absoluto”.

Tocar los conceptos fundamentales implica de suyo ir a contrapelo de la historia de la metafísica, *so pena* de repetir *ad infinitum* aquello que se pretendía criticar. Al considerar esta posibilidad de regresar a la sensibilidad como el fundamento y límite del conocimiento humano parecería que se comete la suprema herejía metafísica, pero al final de cuentas es la exploración de otra dimensión de la metafísica misma, pues, como ya hemos visto; la sensibilidad y la percepción no es mero mundo que se agota en sí mismo, es también una dimensión metafísica que tiene que ser reconsiderada, redimensionada, buscar incluso «la pureza» de la misma en el momento de su advenimiento como posibilidad de tránsito hacia esa búsqueda del ser del hombre.

A Kant le importaba sobre todo el hacer visible la trascendencia, para poder aclarar, a partir de ahí, la esencia del conocimiento trascendental (ontológico), y, por lo tanto, dice: la deducción objetiva. “Por eso es justamente esencial para mis fines. La otra (la deducción subjetiva) va enderezada a considerar el entendimiento puro mismo, según su posibilidad y sus facultades cognoscitivas en que descansa, por lo tanto, en sentido subjetivo; y, aunque este desarrollo es de gran importancia, para mi fin principal, no pertenece, sin embargo, a él, porque la cuestión principal sigue siendo: ¿qué y cuánto puede conocer el entendimiento y la razón, independientemente de toda experiencia?, y no es: ¿cómo es posible la facultad de pensar por sí misma.¹²⁷

¹²⁷ Martín Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, óp., cit., pág. 143.

Impresionante resulta la recuperación que Heidegger hace de Kant, después del recorrido retoma la cuestión fundamental de Kant, la experiencia como límite del conocimiento humano en un sentido positivo, si bien la interrogación kantiana partió en su origen desde una connotación negativa, es decir; cómo se puede conocer independientemente de la experiencia, al parecer al final, el reconocimiento de que la experiencia no sólo propicia el origen del conocimiento, sino que también se constituye en su límite absoluto, es el resultado positivo de la *Crítica*, es decir: *Kant no tenía la finalidad de constituir el pensar en sí mismo, sino observar la posibilidad de que este pensar se diera independientemente de la experiencia.* Recordemos cómo empieza la *Crítica*: regresar el pensamiento al mundo, que vuelva a pensar las cosas desde el punto originario. Cuando la metafísica se fuga del mundo se vuelve una ficción, una fantasmagoría, un fuego fútil y fatuo, un mero devaneo de la razón que por su misma naturaleza detesta contentarse con el devenir, pero la crítica surge por la necesidad de regresar el pensamiento al mundo de la vida.¹²⁸ Y para ello la *Crítica* reevaluará la experiencia del hombre como el vínculo originario y necesario con el mundo, aún en detrimento de ese pensar puro y etéreo que lo que más detesta es el fluir, el devenir, la sensualidad. En el sentido de los límites reconocibles y necesarios Kant se decanta por el reconocimiento del conocimiento sensible como principio y fin de todo conocimiento posible. La nueva vuelta de tuerca, la auténtica revolución copernicana se opera y se consume a decir de Heidegger en los límites de la sensibilidad, de ese ser que en cada caso somos cada uno de nosotros. “La deducción trascendental es en sí necesariamente objetiva y subjetiva a la vez. Pues es la revelación de la trascendencia, que forma la orientación esencial de la subjetividad finita hacia toda objetividad.”¹²⁹ Para

¹²⁸ “La razón humana tiene el destino singular, en uno de sus campos de conocimiento, de hallarse acosada por cuestiones que no puede rechazar por ser planteadas por la misma naturaleza de la razón, pero a las que tampoco puede responder por sobrepasar todas sus facultades. [...] con tales principios la razón se eleva cada vez más (como exige su propia naturaleza), llegando a condiciones progresivamente más remotas [...] se ve obligada a recurrir a principios que sobrepasan todo posible uso empírico y que parecen, no obstante, tan libres de sospecha, es así como incurre en oscuridades y contradicciones.” Emmanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, óp., cit., prólogo.

¹²⁹ Martín Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, óp., cit., 143.

Heidegger la crítica kantiana cumplió su cometido, estableció con suficiencia y autoridad los límites de todo conocimiento posible, incluso el conocimiento ontológico deberá atenerse a estos límites, retomar su decurso a través del reconocimiento kantiano, esto es; preguntar por el hombre a través de esa pregunta «fundamental», en su facticidad, en su inmanencia, en su cotidianidad.

Retomando: la función fundamental del conocimiento desde esta consideración es reconocer los límites del entendimiento en la experiencia, y saber cómo se fundan los juicios sintéticos *a priori*, mismos que no son dados por la experiencia. La complicación kantiana se da cuando al final del recorrido de la *Crítica* son los conocimientos de experiencia aquellos que al parecer están al principio y al final de todo conocimiento posible, este reconocimiento no debería implicar ninguna «herejía», el problema es que la historia hace sentir su peso en el pensador de Königsberg, pues considerar a la percepción, a la sensualidad como el fundamento de la metafísica, es ir absolutamente en contra de toda la tradición del mundo occidental de los últimos dos milenios. Si Kant retrocede, Heidegger si decide dar el paso al frente, pues sabe que es el camino necesario a emprender. Se cumple así la promesa, “tocar” a la ontología en sus conceptos fundamentales, y qué más fundamental que el retirar esas ideas, esas esencias, esas «transparencias» platónicas, para colocar en su lugar a la experiencia, a la percepción, a la sensualidad y al devenir ahora rebautizado como cotidianidad. Resulta escandaloso para la venerable tradición si, efectivamente, pero la filosofía desde siempre es y ha sido el único conocimiento capaz de ir incluso contra él mismo, de descarnarse con sus propios dientes, de hacerse girones con sus propias manos, con la finalidad de la claridad absoluta.

¿Cómo sería posible que una facultad inferior, la sensibilidad constituyese la esencia de la razón? ¿No habrá una confusión máxima si las partes inferiores ocupan el lugar de las superiores? Y ¿qué será de la venerable tradición, según la cual la *ratio* y el *logos* ocupan funciones centrales en la historia de la metafísica? ¿puede destruirse el primado de la lógica? ¿Podrá mantenerse la estabilidad arquitectónica de la fundamentación de la metafísica, la división en estética, lógica trascendentales, si su tema ha de ser, en el fondo, la imaginación trascendental? Acaso la *Crítica de la razón pura* no se priva a sí misma de su tema, si la razón pura se convierte en imaginación trascendental? ¿No nos conduce esta fundamentación a un abismo? **Kant, por el radicalismo de sus preguntas, llevó “la posibilidad” de la**

metafísica al borde de este abismo. Vio lo desconocido y tuvo que retroceder. No fue únicamente la imaginación trascendental la que le produjo temor, sino que, mientras tanto, la razón pura como tal, lo había atraído con mayor fuerza.¹³⁰

El proverbio nietzscheano «si miras profundamente y durante mucho tiempo hacia el abismo, el abismo te mirará a ti» parece bien aplicar a los hallazgos heideggerianos provenientes del análisis de la obra de Kant. Cuando Heidegger considera que Kant miró el abismo y retrocedió, el temor latente fue desfondar por completo una tradición de la cual él mismo era ferviente y devoto trabajador, la simple posibilidad de que Kant a golpe de razonamiento haya atisbado una forma diferente de concebir la metafísica, de que los límites del conocimiento humano al principio y al final sean empíricos, de que la lógica y la analítica tuvieran que ser subsumidas por la estética, que esa *ratio* venerable desde Parménides, que ese *logos* propuesto desde Heráclito, se vieran en la necesidad de ceder el centro de la reflexión metafísica a la sensualidad, a Kant le pareció innecesario, por no decir imposible, pues, cómo bien lo expresa Heidegger, Kant debió haber considerado innecesario el desplome de la tradición por las embestidas del mundo en su devenir y de la sensualidad humana, más aún; su *Crítica de la razón pura*, tendría que ser ahora una “crítica de la razón pura sensible”.¹³¹ Kant se enamoró del pensar puro, y para no sucumbir al canto de las sirenas que representan el devenir hizo lo mismo que Teseo, se tapó los oídos con cera, o al igual que Ulises, se amarró a la vela del navío, pues de no ser así, al igual que Butes, tendría que haber saltado al mar, al fluyente devenir.¹³² En el inicio de la *Crítica* dice que la metafísica debe ser considerada y pensada por el simple hecho de que es un producto y una necesidad de la misma razón, por su propia naturaleza la razón hace metafísica, pero la *Crítica* surge por la imperiosa necesidad de regresar la razón al mundo, que

¹³⁰ Martin Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, óp., cit., pág. 144. Las negritas son mías.

¹³¹ *Ibíd.*, pág. 160.

¹³² “Desde el fin del micénico corría la leyenda de una isla misteriosa en cuyas orillas los marineros perecían atraídos por el canto de los pájaros. Se contaba que los navegantes que pasaban a lo largo de estas costas se hacían tapar sus orejas con cera para no ser descaminados y morir. Ni siquiera Orfeo el músico quiso nada de ese canto continuó. Ulises fue el primero que deseó escucharlo. Tomó la precaución de hacer que ataran los pies y las manos al mástil de su navío. Sólo Butes saltó.” Pascal Quignard, *Butes*, Editorial sexto piso, México, 2014, pág. 12.

vuelva a pensar el mundo y sus cosas, que el pensamiento se ciña al mundo al que de inicio trata siempre de mentar, Kant reconoce que el pensamiento metafísico en su arrobamiento pierde de vista al mundo, se aleja de él y acaba hablando sólo de él mismo, como un soliloquio fantasmal en el que el pensamiento se reconcentra y se obnubila en su propio ser y su propio peregrinar, olvidándose del mundo, desconociéndolo, traicionándolo, de ahí la necesidad de la *Crítica*. Para Heidegger, Kant aún reconociendo los límites sensibles, decidió continuar por el pensar puro, se enamoró del pensar en su pureza, reitero, como Orfeo haciendo sonar más fuerte el plectro, o como Jasón taponando sus oídos a la voz del mundo, evitó ser el Butes de su tiempo, evitó saltar al mar, pues sabía que el pensar en su pureza perecería en la marejada del mundo y de la sensualidad en su devenir.

La razón pura humana es forzosamente una razón pura sensible. Esta razón pura tiene que ser sensible en sí y no llega a serlo por el sólo hecho de estar unida a un cuerpo. Es más bien a la inversa, el hombre, como ser racional finito, puede “tener” un cuerpo, en sentido trascendental, es decir, metafísico, sólo por el hecho de que la trascendencia como tal es sensible *a priori*. Ahora bien, si la imaginación trascendental debe ser el fundamento originario de la posibilidad de la subjetividad humana, y precisamente en su unidad y totalidad, debe posibilitar algo así como, una razón sensible pura, según el significado universal de acuerdo con el cual ha de tomarse en su fundamentación de la metafísica es el tiempo.¹³³

Para Heidegger la reflexión deberá retomarse exactamente en el punto donde a su parecer Kant la dejó puntuada; exactamente en el problema que implica la posibilidad de pensar la subjetividad humana, en la que se finca en esta “razón pura sensible”, en la facticidad y cotidianidad del existir, en la nuda pregunta por este hombre al que en su hacer le va su ser, y en la consideración del tiempo como el horizonte de posibilidad del acontecimiento de la existencia, esto es; en la reflexión antropológica. Reflexión a la que se saltará a través de la síntesis, ya que la síntesis es la formadora del tiempo, pero ya no es ese tiempo en el que Kant pensaba¹³⁴, el tiempo es para Heidegger horizonte en el que los “ahoras” se

¹³³ Martín Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, óp., cit., pág., 148.

¹³⁴ La sección primera de la “Estética trascendental” de la *Crítica de la razón pura* está dedicada al espacio y en la segunda sección en el parágrafo IV se desarrolla la exposición metafísica del concepto tiempo, así; la “Estética trascendental” inicia con la dilucidación de espacio y tiempo como los conceptos o categorías *a priori* que fundamentan el conocimiento. Consideramos necesario traer de manera sucinta esta definición kantiana de tiempo para poder posteriormente hacer el

sucedan, es el tiempo del «ahora esto», «ahora aquello», tiempo que recorre y reúne sensaciones, es el tiempo del *Dasein* propiamente dicho, pero para el arribo de esta nueva consideración respecto al *Dasein* y su tiempo resulta necesario para Heidegger invertir el orden que la imaginación trascendental guarda con respecto a la lógica y a la analítica, es decir, la estética deberá subsumir a las dos anteriores. De esta manera se modificará también la concepción del tiempo en «temporalidad» y la razón pura en «razón pura sensible», emergiendo también a su vez con un portento impresionante las condiciones de la percepción, de la finitud, de la carnalidad, la facticidad y la posicionalidad del ser humano entre otras tantas aristas de la existencia, hasta ahora subsumidas por la identidad del pensamiento y todos sus correlatos. Heidegger acaba por invertir y subsumir a la razón pura a la facultad “inferior” de la imaginación trascendental, este es el punto donde la ontología se renueva:

Si la imaginación trascendental como facultad formadora pura forma en sí el tiempo, es decir, si hace surgir el tiempo, no hay manera de evitar la tesis ya mencionada, a saber; la imaginación trascendental es el tiempo originario. Pero al mismo tiempo se ha demostrado el carácter universal de la sensibilidad pura, es decir, del tiempo. Por consiguiente, la imaginación trascendental puede sostener y formar la unidad y totalidad originarias de la finitud específica del sujeto humano en su calidad de razón pura sensible. Pero ¿no quedaría la sensibilidad pura (tiempo) y la razón pura, a pesar de todo, absolutamente heterogéneas entre sí, y no es un concepto contradictorio el concepto de una razón pura sensible? Las objeciones hechas contra el intento de comprender la mismidad (identidad) de sí mismo como temporal en sí misma y de definir únicamente la comprensión

análisis de ese tiempo como flujo existencial que propondrá Heidegger desde *Ser y tiempo* como fundamento necesario para la nueva comprensión de la existencia. “1.- El tiempo no es un concepto empírico extraído de alguna experiencia. En efecto, tanto la coexistencia como la sucesión no serían siquiera percibidas si la representación del tiempo no le sirviera de base *a priori*. Sólo suponiéndolo puede uno representarse que algo existe al mismo tiempo (simultáneamente) o en tiempos diferentes (sucesivamente). 2.- El tiempo es una representación necesaria que sirve de base a todas las intuiciones. Con respecto a los fenómenos en general, no se puede eliminar el tiempo mismo. Si se pueden eliminar, en cambio, los fenómenos del tiempo. Este viene pues, dado *a priori*. Sólo en este es posible la realidad de los fenómenos. 3.- Este no posee más que una dimensión: tiempos diferentes no son simultáneos, sino sucesivos. 4.- El tiempo no es un concepto discursivo o, como se dice universal, sino una forma pura de la intuición sensible. 5.- La infinitud del tiempo quiere decir simplemente que cada magnitud temporal determinada sólo es posible introduciendo limitaciones en el tiempo único que sirve de base.” Kant concluye que absolutamente todos nuestros conocimientos, sean empíricos o sean resultados de «causas internas» es decir *a priori* se encuentran sometidos al tiempo, sin estos *a priori* de espacio y tiempo sería prácticamente imposible cualquier tipo de representación, es decir; el tiempo es esa especie de horizonte dentro del cual será posible que todos los fenómenos acontezcan. Véase: Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, óp., cit., pág. 74 y 75.

empírica del sujeto empírico como determinada por el tiempo, parecen invencibles.¹³⁵

Dada la posibilidad del reconocimiento de esa “razón pura sensible” se debe considerar la relación de la síntesis, de la intuición como receptividad propia del ser humano, la finitud del hombre y por ende de la finitud de su conocimiento, la condición de posibilidad del conocimiento puro, lo que emerge como horizonte de sentido es la imbricación del *yo* y el tiempo para la constitución del *Dasein*. Entonces; para hacer una ontología diferente a la dictada por la tradición, el primer paso es hacer antropología, una «antropología ontológica», y para lograrla se procederá al igual que se procedió en su momento respecto a la «ontología clásica». Se pretenderá también una «destrucción de la antropología clásica», *ahora se preguntará por el ser del hombre desde un orden y un plano de ideas diferentes a las heredadas por la tradición*, pues si la ontología clásica al ser interrogada por sus principios sucumbió en algunos de ellos, y junto con ella algunas de las llamadas «ontologías regionales» también vieron tocados sus cimientos fundamentales; en el caso de la antropología, Heidegger considera que es el momento de «tocar», de «trastocar», los conceptos fundamentales que han constituido la interrogación por el ser del hombre, la cual al igual que la ontología, también se encuentra entintada por el prisma cristiano, esto le resulta obvio, pues si la ontología clásica parte de considerar al ente como creatura, entre estos entes creados se encuentra el hombre, -recordemos que del estudio del hombre se encargaría la psicología en la metafísica *especialis*- por tanto; es de esperarse que la antropología también oscile dentro de los márgenes de la teología cristiana, la cual a Heidegger le resulta insuficiente para este nuevo interrogar por el ser del hombre, debido a ello se considera que la nueva pregunta por el ser del hombre deberá deslindarse radicalmente de la tradición, y así en *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, pasarán revista las concepciones de hombre desde Aristóteles hasta Scheler, todo ello con la finalidad de llevar a cabo el deslinde con la tradición, para luego, partir de postulados diferentes a los suministrados por las tradiciones científicas propias de la época y

¹³⁵ Martin Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, óp., cit., pág. 160.

renunciar también entre otras cosas al ideal del *zoon* racional aristotélico, al hombre configurado por la teología cristiana con su noción de persona y del idealismo alemán, desde Kant hasta Scheler con su *Puesto del hombre en el cosmos*, pues de entrada ya hay supuestos sobre el ser del hombre que deben ser renunciados en estas tres construcciones (cristianismo, ciencias biológicas, idealismo alemán), de hecho; la misma noción de ser humano ya está entintada con una sustancialidad que también deberá ser removida para fundamentar la nueva búsqueda. Es por eso que las definiciones de *Dasein* y facticidad, a Heidegger se le presentan como los conceptos necesarios para recomenzar el andar de la antropología y de la ontología. A continuación exponemos sucintamente la motivación heideggeriana para elaborar un nuevo preguntar por el ser del hombre: un comienzo radical significa, desustancializarlo, desconceptualizarlo, descentrarlo, deshistorizarlo, vaciarlo de contenido, imbricar al yo con el tiempo, -pues al final como vimos con anterioridad, los predicados que se le aplican al tiempo se le aplican al yo, dando como resultado la temporeidad-, para poder reconocerlo en su fluir, en su facticidad, aplicar al hombre también la máxima fenomenológica, abonar el terreno de la pregunta que interroga por el ser, pero ahora, como antecedente necesario, por el *ser del hombre*, y posteriormente hacer el trabajo hermenéutico como forma de acompañamiento que desentraña al hombre en su hacer :

Si para practicar una reflexión filosófica radical sobre el ser del hombre hay que mantenerse absolutamente al margen de toda determinación fundamental teológica de carácter dogmático (no sólo eso, sino que es una tarea ontológica positiva el impedir tal planteamiento, puesto que éste tiene ya una respuesta), habrá que prescindir de orientarse por idea determinada alguna de lo que es ser hombre, sea de modo expreso, sea encubierta, *tácitamente*. El concepto de facticidad: nuestro *existir propio* en cada ocasión, no encierra en principio, en la determinación de «propio», «apropiación», «apropiado», nada en sí de la idea del *yo*, persona, yoidad, centro de actos. ¡Ni siquiera el concepto de [sí]- mismo, cuando se use aquí, tendrá origen en la «yoidad»!¹³⁶

El comienzo de la nueva pregunta que interroga por el ser del hombre deberá ser lo más radical posible, ya lo decíamos: renunciar a todas aquellas sustancializaciones que se han colocado hipostáticamente al hombre a lo largo de

¹³⁶ Martin Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, óp., cit., pág. 49.

la historia, desde el *zoon politikón*, o el hombre dotado de razón aristotélico, ser la imagen y semejanza de Dios proveniente de la teología judeo-cristiana, el *yo* desligado de la facticidad de Descartes, el depositario de valores morales de Kant, hasta el hombre de Scheler que no es puro instinto ni mucho menos mero vegetal, pues todas estas connotaciones ya traen consigo conceptos que de no ser dejados de lado impedirían la construcción de la nueva pregunta ontológica respecto al ser del hombre. Así pues, el *Dasein* –como sustantivo y como verbo- se le presenta a Heidegger como el concepto más neutro para fundamentar de manera radical la existencia, pues en nada obedece a las construcciones griegas clásicas, también se encuentra lejano de entender al hombre como ente creado, y, a su vez, no tiene ninguna referencia con el hombre del idealismo de Kant a Scheler, quizá el que se asemeja es el concepto de *Dasein* de Hegel, en cuanto se considera la implicación del ser y la nada en el devenir. Como *el ser determinado en el ahí* que Heidegger presenta como la neutralidad necesaria para el recomienzo. Las imágenes del hombre como animal político, como ente racional, como homínido superior propio de las ciencias biológicas, como “yo”, como depositario de las grandes leyes morales, como imagen y semejanza de Dios, se le manifiestan agotadas, pues todas ellas sólo lograron dotarnos de parcialidades beligerantes, de belicosas imágenes de hombre, en las que las confluencias entre unas y otras eran mínimas, más aún; han impedido el arribo de nuevas formas de comprender e interpretar la existencia, y también reconocer que estas imágenes parciales y polares del ser del hombre bloquearon y redujeron la búsqueda, por su conformidad con esas imágenes al parecer logradas y estructuradas, se embelesaron ellas con ellas mismas, dejando de lado la facticidad: *el hacer, el ser como hacer, el ser como fluir, el ser como indeterminación*, fue tal la obcecación por la definición sustancial que se dejó de lado la finitud imposible de definir si no es sólo a través de su hacer, de *ese hacer del aquí y del ahora*, la teleología sometió durante milenios a la facticidad. En el libro *Ontología*, al igual que lo hizo con el vocablo “hermenéutica” Heidegger realiza el recorrido histórico de la pregunta por el hombre, el recorrido es un

tremendo abanico que discurre desde la filosofía hasta las respuestas provenientes de las ciencias biológicas y la teología, para concluir que se debe recomenzar:

Los conceptos de «hombre», a saber: 1) ser vivo dotado de razón y 2) persona, personalidad, son el fruto de la experiencia y visión de un mundo cuyas condiciones objetivas nos vienen dadas de antemano en cada ocasión de un mundo determinado. El primero forma parte del conjunto temático que viene indicado por la serie de objetos: planta, animal, hombre, demonio, Dios. [...] el segundo tiene su origen en la exposición cristiana basada en la revelación contenida en el antiguo testamento, de la dotación originaria del hombre como criatura de Dios, en ambas determinaciones conceptuales, lo que hay en juego es la fijación de los elementos que configuran la dotación de una cosa dada de antemano, a la cual posteriormente, en función de tales elementos se le atribuye un modo de ser o se le deja estar en la indiferencia de ser real.¹³⁷

Así es como se muestra el camino a seguir para la nueva antropología, que al igual que en el análisis que realizó de la metafísica clásica, se deberán de «tocar» los conceptos fundamentales de la antropología “clásica” y por ende, de la mismísima sustancialización del hombre.

Hemos evitado y seguiremos evitando expresiones como «existir humano» y «ser humano» u «hombre». El concepto de hombre, en cualquiera de las concepciones categoriales tradicionales, impide ver de principio aquello que hay que tener a la vista en cuanto facticidad. La cuestión de qué sea el hombre queda desvirtuada al despistarse la mirada a lo que la cuestión propiamente apunta con un objeto que le es ajeno.¹³⁸

Deseamos concluir el presente apartado con la expresa intención heideggeriana expuesta sobre Kant: considerar que las motivaciones filosóficas se encuentran no sólo al seguir como se sigue a los apóstoles a los grandes filósofos, los filósofos no son ni mesías, ni caudillos, antes, al contrario, al parecer las grandes revoluciones, llámense copernicanas, ptolemaicas, kantianas, heideggerianas, se dan también torciendo o reinventando la huella del pensamiento, la filosofía es intempestiva, es un pensamiento por naturaleza irrespetuoso, combativo, dinamitero, únicamente fiel a su propio decurso, a su propio fluir, parafraseando a Platón en el *Parménides*, el pensar jamás se cansa de verse a sí mismo, como si de dismorfia sufriera, buscando el más mínimo pliegue, la más mínima imperfección, no con el afán de corrección, antes bien, la más

¹³⁷ Martín Heidegger. *Ontología*, óp., cit., pág. 41.

¹³⁸ *Ibíd.*, pág. 46.

mínima imperfección es un buen pretexto para comenzar de nuevo, para reinventarse, para repensarse. Si el pensamiento filosófico se conforma con la repetición infinita de lo dicho de forma explícita, se vuelve afónico, afásico, en más de un sentido deja de ser, de ahí que el actuar epigonal no satisface. Antes bien, al igual que Nietzsche, reconocer que el pensamiento que no hace rechinar los dientes no es pensamiento, es mansedumbre, es sumisión, es conformidad, y la filosofía es la antítesis, más aún, la némesis del remanso, de la calma, de la conformidad vida-mundo. Preferible errar, desbarrancarse en el abismo, que claudicar.

Ahora bien, una interpretación que no hace más que repetir lo que Kant había dicho explícitamente, no tiene, desde un principio, valor como exégesis, si la tarea de ésta consiste en hacer ver claramente todo lo que Kant, aparte de las formulaciones, expresas, sacó a la luz de la fundamentación. Esto no pudo decirlo el mismo Kant; pues, en general, lo que ha de llegar a ser decisivo en todo conocimiento filosófico no se encuentra en las proposiciones explícitas, sino en lo que éstas presentan como algo implícito.¹³⁹

§ 12

El ser del cuerpo.

O de la desustancialización de la palabra hombre.

Al llamar «hombre» al existente que se va a investigar se le pone ya de antemano dentro de una determinada concepción categorial, puesto que el examen se lleva a cabo siguiendo la pauta de la definición tradicional de «*animale rationale*». Con tal definición por pauta viene prescrita la descripción de una perspectiva determinada, sin que con ella se recuperen activamente, haciéndolos propios, los motivos originarios de tal perspectiva.¹⁴⁰

Al reconocer que la esencia de la metafísica son las facultades del espíritu humano, esto es; el núcleo de la subjetividad, pero de una subjetividad no teóricamente consumada, sino en cada caso efectuante, entonces, se concluye, siguiendo a Kant -en el pronunciamiento que concede autoridad a la cuarta pregunta fundamental-, que preguntar por la metafísica es preguntar por el hombre. Esto es, hacer antropología. Este reconocimiento que a primer golpe de vista parece tan inmediato, pero que exigió el fortísimo esfuerzo de todo el recorrido de la *Critica de la razón pura* para que Kant concluyera que de las cuatro

¹³⁹ Martin Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, óp., cit., página 171.

¹⁴⁰ Martin Heidegger, *Ontología*, óp., cit., pág. 46.

preguntas fundamentales, sólo la pregunta por el ser del hombre podía, y, además, tenía plena justificación para subsumir las tres preguntas anteriores, a saber: *¿qué puedo saber? ¿qué me es permitido esperar? y ¿qué debo hacer?* Las tres son interrogantes que no pueden acontecer fuera de esa subjetividad actuante de cada ser humano, en cada caso particular. Para Heidegger, cuando acontecen estas fieras interrogantes kantianas siempre surgen preñadas de angustia (*angs*). Pues: *qué saber, qué esperar, y qué hacer* son, tal vez, las más vociferantes de las inquietudes humanas, en cuanto enmarcan la más absoluta orfandad y reconocimiento de indeterminación. Heidegger recupera las preguntas fundamentales, efectivamente; pero se entintan de angustia para «abrir» el mundo, apertura que renuncia a los vuelos de pájaro de la ontología y metafísica clásica, vuelos etéreos, vistas de atalaya, como si Platón, Kant, Hegel, fueran indemnes al fluyente devenir, carentes de angustia, vistos como eso, como vuelos, como pura exterioridad. Ahora, con Heidegger, estos furtivos cuestionamientos se tornan antropológicos; es decir, viajes a ras de piso, -reptilianos si se quiere-, en los que el simple hecho de separar la barbilla de la arena causará a esa “subjetividad efectuante” un vértigo indispensable para la comprensión de la vida.

Retomando: *¿qué puedo saber?, ¿qué me es permitido esperar? Y ¿qué debo hacer?* Son interrogantes que no pueden ocurrir fuera del ser humano que en cada caso las piensa y las enfrenta, ya que, tanto el saber, el esperar, y el hacer, remiten irremediabilmente al ser humano que en la cotidianidad se angustia por *los reversos de las preguntas fundamentales*: por no saber qué hace, por no poder conocer nada, y por esperar desesperada y descorazonadamente en su mundo, en su laxa y cercanísima cotidianidad. Los márgenes de las preguntas kantianas no son otra cosa que el reconocimiento de precariedad, de orfandad, de reconocimiento del viejísimo *alea* griego como *sino* existencial. Entonces, la angustia que el hombre siente ante este horizonte de temporalidad abierto gracias al paciente esperar y a la posibilidad de la desesperanza; del poder hacer y del reconocimiento de imposibilidad absoluta; del deber ser y del simple ser y hacer fuera del mandato del deber. Es decir: simplemente hacer, esperar fluctuante, y deber renqueante,

esto es la existencia propiamente dicha, angustiada y tintada de auténtica necesidad de determinación, pero de una determinación siempre personal, en cada caso propia, auténtica, apropiada en un primer momento y movimiento de su propia reflexión, de re-conocimiento; y, en un momento posterior: el saber, el hacer y el esperar, de los demás seres humanos. Entonces, si ya reconocimos la necesidad del pensamiento en primera persona del singular, del pensador que *soy yo* en cada caso, y que pienso el horizonte de mis posibilidades existenciales, entonces; resulta prácticamente imposible negar la dimensión antropológica de tales preguntas fundamentales. “La pregunta por la esencia de la metafísica es la pregunta por la unidad de las facultades fundamentales del «espíritu» humano: la fundamentación kantiana revela lo siguiente: fundar la metafísica es igual a preguntar por el hombre, es decir, es antropología.”¹⁴¹

Esperar, hacer y saber: cómo poder esperar, cómo intentar saber, cómo afanarse en el hacer, si no se es un ser humano. Todo esto incumbe a la metafísica, en cuanto tal esperar, tal pretensión de saber, y el infinito afanarse en hacer, no acontecen por sí mismos como dimensiones u horizontes de posibilidad desligados del hombre; las posibilidades de existencia no acontecen por sí mismas, no son *physis*, son los horizontes que sirven de marcos a la humanidad, y por ello, por ser las dimensiones de lo posible lo que las torna metafísicas; absolutamente humanas, por ende, plenamente y con derecho, antropológicas. ¿Qué o más propiamente dicho, *quién* es este ser que siempre pretende saber, que espera algo más de lo que tiene en el acontecer inmediato, y que quiere siempre hacer algo? Un hombre, un *antropoi*.

El ser humano no ha sido tratado por él mismo como se trata a los minerales, o como se trata a los demás animales, o como se trata a los mares, pues mares, minerales y animales al parecer nada esperan, nada quieren saber, y mucho menos nada pretenden hacer, son *physis*, y la *physis* nada hace, lo tiene todo resuelto, nada espera, al parecer todo está dado, y nada sabe, no lo necesita, es conformidad absoluta con ella misma, es absoluta, es total, es incondicional con

¹⁴¹ Martin Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, óp., cit., pág. 174.

ella misma. Por ello, la antropología significa el vuelco de la *physis*, de una minúscula parte de la misma que a través de la angustia espera paciente o impacientemente, no se sabe bien a bien qué espera, pero espera. Querer conocer es de suyo inconformidad, sospecha, agobio, congoja. Pensar, sospechar que la *physis* ladina y taimadamente nos oculta algo, y que socarronamente nos lleva y trae a través de su flujo, cual infantes que no encuentran, pero que sospechan con firmeza y convicción que algo hay escondido y aguardando en las entrañas de la *physis*, cuando la razón kantiana ha revelado que es el hombre mismo esa entraña tan buscada.

¿Qué *puedo* hacer?, todo: pensar, actuar, dudar, inventar, avanzar, recular, volver a recular, volver a avanzar, ¿hacia dónde?, hacia donde la alegoría llamada progreso y sus paradójicos retrocesos se distiendan como flujo, como devenir, como historicidad. Derruir, deconstruir, arqueologizar, mitologizar, hermenéuticamente, fenomenológicamente, hacer antropología, hacer reinención de todo, pues, al final, este poder hacer resulta tan permisivo y tan amplio que la misma inmovilidad absoluta ya es ella misma un modo humano de hacer algo, muestra de ello: Pirrón, Timón de Fliunte, Sartre.

Hacer, esperar, saber: sin ser hombre nada se hace, nada se sabe y nada se espera, hacer metafísica es reconocer junto con Kant y Heidegger que un hombre angustiado está preguntando a gritos por sí mismo. Diógenes y su lámpara buscando hombres, «otros» hombres. Por otro lado Kant y Heidegger con su pregunta por el hombre se buscan ellos mismos, no a medio día como Diógenes en el barrio del cerámico, ahora se busca en la angustia que abre el mundo que se reconoce ajeno en cuanto cotidiano.

¿Qué es lo que corresponde a una antropología filosófica? ¿Qué es en general la antropología y como se convierte en filosófica? Antropología quiere decir ciencia del hombre. Abarca todo lo que puede investigarse acerca de la naturaleza del hombre, en su calidad de ser dotado de cuerpo, alma y espíritu. Pero en el dominio de la antropología caen no solamente las propiedades del hombre comprobables como ante los ojos, que lo determinan como especie determinada frente al animal y la planta, sino también sus disposiciones latentes y las diferencias de carácter, raza, sexo. Y en cuanto que el hombre no se presenta solamente como un ser natural, sino que además actúa y crea, la antropología debe tratar de comprender lo que el hombre, como ser actuante "hace de sí mismo", lo que puede y lo que debe hacer.

Su poder y su deber, siempre, estriban finalmente en posiciones básicas, que el hombre como tal puede adoptar, y que nosotros llamamos *Weltanschauungen*, cuya "psicología" abarca el conjunto de la ciencia del hombre.¹⁴²

Si respecto a la ontología clásica se llegó a hablar de «onto-teología», ello en consideración de la gran intervención y tintura que la teología cristiana sobre el concepto ser. Y si la renovación de la ontología será efectivamente el desplazamiento de la ontología y de la metafísica de la concepción de creación y creatura. Por ello, si se desplazan los conceptos centrales o fundamentales de ente y ser del ente, entonces es de esperarse que los conceptos periféricos de esos núcleos ontológicos también sufran un desplazamiento o descentramiento, y entre muchos de esos conceptos llamados aquí "periféricos" se encuentra el de hombre y todas las conceptualizaciones que han tratado de definir lo que es ese ser que para Heidegger será pura facticidad.

§ 13

El nuevo interrogar por el hombre: el advenimiento del *Dasein*.

Aquí el tiempo ya no es función racional, sino tiempo cualitativo que plantea el problema del pasado, del presente y del futuro. La tridimensionalidad temporal se convierte en base, a su vez, del existir del hombre en su concreción de comienzo y de fin del tiempo, del nacimiento a la muerte. Efectivamente, para nuestro existir, el problema del tiempo es el problema de nuestro destino en lo finito.

Enzo Paci.

Para concluir el presente capítulo realizaremos una serie de preguntas, que, metodológicamente, reconocemos, debieron estar justo al inicio del mismo, pero que en un sentido existencial y de forma socrática, necesitamos al final. A saber: ¿es posible a estas horas de la historia un nuevo preguntar ontológico?, más aún: ¿es posible un nuevo preguntar sobre el hombre?, ¿resulta lícito a la filosofía contemporánea pretender «desfondar» el concepto mismo de hombre, de *antropoi*, de humano en cuanto el ser que recorre el *humus*?, ¿cuál sería la finalidad de esta nueva disquisición que las anteriores no han logrado?, ¿la nueva interrogación se

¹⁴² Martín Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, óp., cit., pág. 176.

funda en la sensatez y legalidad filosófica de recomenzar un camino que ha sido transitado y trillado desde hace milenios?, ¿no resulta una banal petulancia proponer «desfondar» y recomenzar el interrogar sobre lo que nosotros mismos somos? La reflexión filosófica honesta resulta siempre una derivación, un sucedáneo de la inconformidad, es una reflexión que ata y desata, que es cisma a la vez que recolección y continuidad, ruptura y sucesión, perplejidad proveniente de la comprensión absoluta del momento anterior. Si seguimos la idea de Enzo Paci puesta como epígrafe líneas arriba, observamos todo esto. Ahora veamos como el tiempo heideggeriano es vida, más aún; es existencia, «tiempo calado» lo hemos definido nosotros, como lo propusimos en páginas anteriores, alejado del tiempo hegeliano, y del tiempo de Kant, y del tiempo de Platón, y del tiempo de Aristóteles, y tal vez más cercano al tiempo que propone Agustín, pero al final un tiempo que se reinventa en cuanto que se ha plegado al hombre en su mismidad. Lo mismo resulta de las preguntas sobre el cosmos, sobre el mundo, sobre la naturaleza, y por qué no, sobre el hombre mismo. Si pudiéramos hablar de una «legalidad» de la disquisición filosófica necesariamente tendríamos que hablar de inconformidades, por ello, el eterno peregrinar que es a la vez una vuelta al origen, o a los fundamentos, o a los horizontes, pero siempre inconformes en cuanto se cosechan parcialidades, imágenes, fragmentos, y si Kant hablaba de interrogaciones que por la propia naturaleza de la razón son innegables, la necesidad de totalidad y recomienzo parecen también innegables y provenientes también de la naturaleza misma de la razón. Por ello, las revoluciones del pensamiento, -siguiendo la prescripción kuhniana-, son las formas a través de las que el pensamiento se reconfigura, se moldea. Ya a casi un siglo de la aparición de *Ser y tiempo* podemos afirmar que aportó los derroteros nuevos de la reflexión filosófica que aún sigue ese afluente, se desfondó la metafísica y se reformó la ontología, se desfondó el concepto de hombre y se afinó el *Dasein*. *Dasein* que trajo consigo, como sus fieles compañeros ese tiempo calado del que hemos hablado y que constituye cada subjetividad como flujo, como pura energía vital que se afirma en cuanto fluyente, también trajo la noción de carne (el tan trabajado concepto *chair*

de la filosofía francesa contemporánea). La carnalidad, la encarnación, también la recuperación de la sensualidad como el límite anterior y posterior del conocimiento posible, sensualidad como reactualización del kantiano conocimiento experiencial, también trajo la temporeidad, la nueva pregunta por el ente, todo ello enmarcado por la nueva reflexión *a través, en, por, y desde* el *Dasein*.

El anudamiento y continuación radical de la cuarta de las preguntas fundamentales kantianas, si al principio era desfondar la metafísica “tocando” sus «conceptos fundamentales», entonces desfondar la pregunta antropológica también se dará sin extrañeza, sin sonrojo y sin ningún tipo de consideración “tocando” los conceptos fundamentales tales como *hombre, persona, depositario de los valores morales, creación de Dios* y demás, por ello, el concepto que se revela absolutamente neutral a Heidegger, y por neutral susceptible de ser llenado con los frutos de las nuevas pesquisas es el *Dasein*. Observar al hombre de nuevo y con ojos nuevos, dejando tiradas a la orilla del camino todas esas concepciones que la filosofía, la religión, la política, la historia, nos han delegado, esta herencia de la que ahora Heidegger reniega no ha podido otorgarnos una concepción universal de nosotros mismos, sólo nos ha legado a decir del autor de *Ser y tiempo* belicosas parcialidades, imágenes fragmentadas, borrosas e inconexas visiones de nosotros provenientes de espejos rotos, y si lo que se desea es reinventarnos, será a través del desfondamiento radical nuevamente, obtener una concepción diferente implica pensarnos diferente.

En ninguna época se ha sabido tanto y tan diverso con respecto al hombre como en la nuestra. En ninguna época se expuso el conocimiento acerca del hombre en forma más penetrante ni más fascinante que en ésta. Ninguna época, hasta la fecha, ha sido capaz de hacer accesible este saber con la rapidez y facilidad que la nuestra. Y, sin embargo, en ningún tiempo se ha sabido menos acerca de lo que el hombre es. En ninguna época ha sido el hombre tan problemático como en la actual.¹⁴³

Se aplica al hombre ese viejo adagio heracliteano prescrito anteriormente a la naturaleza: «se oculta mientras se revela». Heidegger siguiendo la reflexión de Scheler, observa una época de avances científicos y tecnológicos que causan

¹⁴³ Max Scheler en: Martín Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, óp., cit., pág. 177.

vértigo, y al mismo tiempo extiende la inopia sobre lo que el hombre es, de ahí, de esa inopia, la necesidad de reformular la interrogante que en un primer movimiento desfonde la tradición y en uno posterior proponga al *Dasein* como el camino que la reflexión antropológica deberá seguir. Reconocer, nuevamente de manera socrática, la incertidumbre sobre nuestro propio ser, sobre nuestro estar entre cosas que también se han ocultado en su cercanía, en un tiempo teorizado hasta la saciedad y que, paradójicamente, parece que no nos pertenece más que como historia que no reconocemos y que parece también negarnos en cada uno de sus planteamientos explicativos. O de esas definiciones pretenciosas en cuanto segmentarias que fincan su certeza más en una explicación que en una comprensión y *pre-comprensión* empática con el mundo. Para describir tal cantidad de imágenes beligerantes que sobre el ser humano tenemos y que es preciso reconsiderar, Heidegger vuelve a retomar a Scheler: “El hombre es algo tan amplio, abigarrado y diverso que se escapa de toda definición. Tiene demasiados cabos.”¹⁴⁴ El reconocimiento de la necesidad de clarificación sobre el hombre y su ser, su estar, su hacer, hemos de reconocerlo, también es una búsqueda anterior a la filosofía misma, Nietzsche ya intuye esta duda existencial en la tragedia ática, y que recorre de punta a punta toda la historia del pensamiento occidental, si bien en un plano secundario e incluso en un papel terciario, en Heidegger se convierte en el basamento del ejercicio del pensamiento, la filosofía de la existencia reclama la imperiosa necesidad de que el basamento filosófico sea antropológico y existencial, iniciar el andar reflexivo pensando en el ser humano, pero en ese ser humano que en cada caso somos cada uno de los que pensamos, y ese es el *Dasein*, de carne, de huesos, sexuado, religioso, dominado por la angustia ante la inminente muerte. Un ser determinado, pero determinado en su mismidad y en su temporalidad. Es reconocer un zigzagueante tránsito existencial, un tránsito de la abstracta idea de finitud hacia el *ser ahí*. La finitud deja de ser una limitación, deja de ser un platónico error en el mundo de cosas por la irrupción del tiempo en la creación del universo material, ahora es posibilidad de un replanteamiento, de un nuevo

¹⁴⁴ *Ibíd.*, pág., 178.

comienzo, comienzo que brota de la aceptación lumínica de nuestra finitud, de nuestro sabernos y comprendernos mortales, de sabernos seres para la muerte.

¿Qué significa filosofar, si su problemática es tal que tiene su centro natural en la esencia del hombre? [...] la finitud, por lo tanto, no se adhiere sencillamente a la razón pura humana, sino que su finitud es un hacerse finito, es decir, una "cura" por el poder ser finito. De ahí resulta que la razón humana no es solamente finita por que se plantee las tres preguntas mencionadas, sino que, por el contrario, plantea estas preguntas porque es finita, de tal suerte que, en su racionalidad, le va por esta finitud misma. debido a que las tres preguntas interrogan por este [objeto] único: la finitud, estas preguntas "se dejan" referir a la cuarta: ¿Qué es el hombre?¹⁴⁵

Fundamentar la metafísica y la ciencia en general desde el reconocimiento de la finitud implica disolver errores y redimensionar aciertos, reconsiderar las posibilidades y volver a dibujar el horizonte del pensamiento. El cuerpo no es un obstáculo por ser finito, se convierte en una posibilidad, de hecho; la única posibilidad, el tiempo no es más el error demiúrgico en la creación del cosmos, se vuelve un tiempo apropiado y reconocido como agotable en cualquier instante, es ahora temporeidad, la razón no es falencia por pensar la finitud, la razón es la finitud misma en acción sobre ella misma, la percepción y la sensación en cuanto *aísthésis* son pura verdad, verdad originaria, polimórfica pero verdad en cuanto originariedad, experiencia como límite positivo del conocimiento, sacada de la hoguera en la que la metafísica la había inmolado en aras del éter de las verdades sustanciales. Si bien se puede hablar de una «ontología fundamental», es efectivamente esta posibilidad de la ontología fundamental la que de suyo nos autoriza también a considerar una antropología fundamental que derivará de la destrucción del clasicismo en lo que al preguntar también antropológico se considera.

La pregunta fundamental de los antiguos *filosofoi* por el ente en general (es decir por el *logos* de la *physis*) se convirtió -y en esto consiste el desarrollo interno de la metafísica antigua desde su principio hasta Aristóteles-, partiendo de la indeterminación fecunda de su universalización inicial, en la determinación de las dos direcciones de la pregunta, según Aristóteles el filosofar auténtico. [...] En la pregunta por lo que es el ente como tal, se pregunta por aquello que, en general, determina al ente como ente. Llamamos a esto el ser del ente, y a la pregunta que interroga por él, la pregunta que interroga por el ser. [...] el filosofar auténtico sólo podrá dar con la pregunta del ser si esta pregunta pertenece a la esencia íntima de

¹⁴⁵ *Ibíd.*, pág., 180 y ss.

la filosofía, la que a su vez sólo existe como posibilidad decisiva del ser-ahí humano. [...] el hombre es un ente que se encuentra en medio de entes, de tal manera que siempre le fue patente el ente que él no es y el ente que él mismo es. Llamamos a esta forma de ser del hombre: existencia. La existencia no es posible sino sobre la base de comprensión del ser.¹⁴⁶

Así, la nueva ontología, la ontología que se desarrolla en gran parte del siglo XX será la llamada «ontología fundamental» la que a su vez tiene el reconocimiento de la finitud como su raigambre más originaria, finitud que desplaza al concepto «ser creado» de corte teológico como eje de centro de la reflexión ontológica, ahora la finitud es centro y límite, pero tampoco se trata de esa finitud como mera contraposición de la noción de eternidad, sino de la finitud del pensador, del hombre que en cada caso piensa, del ser determinado, del *ser ahí*. La cotidianidad, la temporeidad, las cosas a la mano, la angustia que se siente ante las por momentos delirantes y vociferantes “preguntas fundamentales”, mismas que a su vez son un eco del saberse en cada caso finito y mortal.

¿Qué es la finitud? Saberese ese guiño en el tiempo como lo proponía Pascal, esa hoja de árbol que brota en primavera y cae llegado el otoño, tal y como en la *Iliada* nos define Homero, ese «estorboso» tránsito por el mundo que indica Platón, ese río que no se cansa de fluir pero que no revela nada sensato de Heráclito, ese temor y temblor kierkegaardiano por saber que moriré, esa insensatez por no permanecer de Tomás, esa vomitiva cristiana ante el germen de la indeterminación, esa raíz del absurdo camusiano. La finitud ha sido trillada a lo largo de la tradición, pero ahora la exégesis se finca también en su positividad. Me sé finito *ergo* me sé existente, determinado, *ahí*, una posicionalidad que llevo conmigo en cuanto me determina en el tiempo, en mi tiempo finito, y en mi lugar, ahora, también finito, determinado, mudable. Tiempo y espacio como de caracol, que sin mi no son y yo sin ellos no habito. Advengo cuerpo *por* y *en* la finitud, no más cuerpo como propiedad, como ese habitacional estuche, no más *mi* rostro, *mi* cara, *mis* manos *mi* cuerpo, y no más cuerpo en tercera persona, no más *el* cuerpo.

¹⁴⁶ *Ibíd.*, pág., 190 y ss.

Uno de los frutos maduros del *Dasein* adviene de manera estruendosa y estremecedora en la filosofía, adviene el cuerpo y la conciencia encarnada.

Capítulo III

La ambigüedad: una declaración de intenciones. O de la ontología del cuerpo.

Con cada mirada atenta al mundo estamos ya teorizando.¹⁴⁷

Sóc.- Me parece que debemos examinar primero a los que ya atacamos antes. Me refiero a los partidarios del flujo y, si nos parece que dicen algo de interés, nosotros mismos le ayudaremos a empujarnos e intentaremos huir de los otros. Pero si creemos que los partidarios del todo dicen algo más verdadero, huiremos hacia ellos, alejándonos de los que ponen lo inmóvil en movimiento. Ahora bien, si nos parece que no dicen nada razonable ni los unos ni otros, nosotros, que somos gente insignificante, haríamos el ridículo si pensáramos que podíamos decir algo de interés, después de haber despreciado a hombres de tan antigua sabiduría.¹⁴⁸

§ 14

Revisión de nociones “clásicas” en la obra de Merleau-Ponty:
observaciones ontológicas sobre la encarnación del pensamiento.

A lo largo de la historia, desde los orígenes del pensamiento teórico se le ha achacado a la filosofía su falta de relación con la vida en su practicidad -evidente paradoja en cuanto el pensamiento teórico emerge como una toma de distancia necesaria para pensar la practicidad desde el diferencial dado por la reflexión-, considerando al saber filosófico como una dimensión etérea que poco o nada aporta a la vida en su cotidianidad. Esta visión aparte de simple, por lo general pertenece a la misma dimensión de la practicidad llana que no alcanza a asir la realidad más que a partir de su hacer, el cual sólo atina, a lo mucho, a dejarse arrastrar por los días sin huella, sucesión en la que el conteo de la infinita iteración de los días resulta el único asidero posible. Nosotros afirmamos que justo la *praxis* de la vida en su cotidianidad no es otra cosa que el fiel reflejo de las ideas y cosmovisiones imperantes en tiempo y lugar determinados. En términos merleau-pontyanos: afirmamos que el pensamiento se «encarna» y se manifiesta en todas

¹⁴⁷ Goethe, *Teoría de los colores*, Ediciones Minotauro, Buenos aires, 1977, pág., 45.

¹⁴⁸ Platón, *Teeteto*, Editorial Gredos, Madrid, 2014, pág., 480, (Tr. Álvaro Campos).

las dimensiones de la vida humana: desde las condiciones morales hasta el ejercicio político. Por ende, la vida en su totalidad es el reflejo –en ocasiones nítido, en ocasiones opaco- de los pensamientos y cosmovisiones devenidos de los ámbitos de la teoría (*theoreín*).

Para Aristóteles –y gracias a él para una gran parte de la tradición filosófica occidental- conocer es nuestra forma de estar en el mundo, recordemos que según en el estagirita esta apetencia está inscrita en nuestra naturaleza, pero el conocer no resulta una condición aislada que sólo ciertos individuos poseen de manera completamente hermética e iniciática, tal como si lo era para los pitagóricos por ejemplo –pues recordemos que en la *Metafísica* Aristóteles suministra una definición de hombre que aún perdura hasta nuestros días: el hombre por naturaleza «apetece el saber»-. Así el conocer se disemina, se seculariza, y acaba determinando la vida de la totalidad de los seres humanos en absolutamente todas las esferas de su vida práctica. A raíz de este argumento es que postulamos el «encarnamiento» del pensamiento, no sólo como una cuestión metafísica y ontológica –no sólo como «conciencia encarnada» puramente filosófica-, sino como vida en general. En este punto de nuestra investigación expresamos que es efectivamente por nuestra condición ontológica de ser razonantes que el pensamiento determina todos los elementos de la existencia humana, afirmando al mismo tiempo que es el traslado de los frutos de la teoría (del *theoreín*) a la vida en su cotidianidad (en su *praxis*) lo que posibilita la vida en general. Por ello es que para nosotros resulta una grave errata histórica el considerar que la vida teórica y el hombre dedicado a la especulación, poco o nada tienen que decir sobre la cotidianidad, antes, al contrario, son ellos los que determinan a través de su actividad especulativa la comprensión de la vida en su totalidad. Si bien se ha seguido a Heidegger y Merleau-Ponty en lo que se ha denominado aquí como la revisión del “clasicismo” de algunos conceptos ontológicos constitutivos y determinantes al interior de la historia del pensamiento, en este momento realizaremos un ejercicio fenomenológico y hermenéutico similar al realizado por estos pensadores respecto la figura del pensador, del hombre de teoría, para así, un

poco más adelante, confrontar lo que la ontología antigua tiene aún que decir respecto a la corporalidad humana, de la sensación y de la percepción, esto como vía de análisis sobre la obra misma del autor de la *Fenomenología de la percepción*.

Sabemos que la remoción de algunas opiniones y sentencias al parecer también “canónicas” respecto al cuerpo, a la percepción y otras tantas -entre las cuales también nos hemos acostumbrado a que se nos presente al hombre de teoría, al filósofo, como un hombre ajeno y absolutamente impotente respecto a sus propias circunstancias históricas-, implica reconocer que toda modificación de la comprensión solidificada a través del tiempo y de sus iterativas afirmaciones, acarrea modificaciones comprensivas, pero son a su vez estas modificaciones lo que se constituye como la *dynamis* propia de la filosofía, prueba de ello son las grandes revoluciones científicas, en cuanto que la comprensión del mundo en general se transforma a través de la modificación de las ideas que de él se tienen. Las sociedades contemporáneas -acostumbradas a la idea de productividad como un hacer absolutamente material, evidente y cuantificable a través de las mercaderías- aplican de forma anacrónica y marchita, a la vez que completamente arbitraria dos adjetivos al filósofo: “impotencia e incapacidad” derivados de esta rancia visión sobre su vida teórica. Pero si de derruir algunas concepciones “clásicas” hemos de tratar, entonces resulta menester, también al menos cuestionar esta concepción de la impotencia del filósofo en lo concerniente a la vida en su practicidad. Esto a primer golpe de vista parecería una gran digresión respecto al tema central, al *corpus* de nuestra investigación, pero en el fondo y si se mira con cierto detenimiento, se verá que no es así, en cuanto que los filósofos de la existencia -Heidegger, Merleau-Ponty, Sartre y Camus- a lo largo de su trabajo exigen y expresan desde diferentes aristas su irrestricto compromiso con el momento histórico, manifestando en reiteradas ocasiones la necesidad de que el pensador se involucre de manera activa y hasta militante en los problemas de la época. Resultan evidentes y de sobra conocidas las filiaciones políticas, académicas, sociales y culturales de todos ellos. Además de afirmar de manera irrestricta que el tema de la encarnación de la conciencia no es un tropo de la

ontología o de la metafísica, es como ya lo expusimos, el molde de la vida en su generalidad. Por ello es que aquí recuperaremos el caso de otros tres filósofos que marcaron el curso del devenir del mundo a través de sus ideas, no sólo del mundo filosófico, sino de la vida social en general, alejándonos y alejándolos por un momento de esa idea también canónica que presenta al filósofo como torpe o impotente y hasta estúpido en la vida práctica, todo esto con el afán de mostrar las maneras mediante las cuales el ejercicio fenomenológico y hermenéutico nos permite a través del paréntesis didáctico-metodológico que es la *epojé*, ejercitarnos en subvertir ideas para trazar nuevos horizontes de reflexión, tal como lo propone la filosofía de la existencia.

Tales de Mileto es presentado por Platón en el *Timeo* como ese personaje absolutamente ajeno a la facticidad y que es efectivamente por ese alejamiento del mundo cotidiano que cae de pozo en pozo, despertando a lo largo de sus vacilantes y trastabillantes pasos la burla de las criadas por su arrobamiento en el mundo teórico.¹⁴⁹ Parménides nos es presentado absolutamente incólume y reticente al movimiento en algunos de los textos de Diógenes Laercio. También Baruch Spinoza ha sido transfigurado en esta peculiar especie de diletante imperturbable, al cual la fábula filosófica nos lo muestra quietísimo pensando y en soledad puliendo lentes para sobrevivir. Como lo hemos expresado en el párrafo anterior, si el pensamiento se encarna y la vida en su practicidad resulta completamente determinada por la razón teórica, por tanto, el pensamiento filosófico se encuentra más arraigado al mundo de lo que la vida en su cotidianidad -justo por sus prisas cotidianas- de lo que el mismo mundo está dispuesto a reconocer y aceptar. Resulta también un momento idóneo para reconsiderar la vida social y política activa del pensador en el mundo, pues, al

¹⁴⁹ Hans Blumenberg realiza una peculiar “historia de la filosofía” basada en esta anécdota sobre la caída de Tales, desde la introducción Blumenberg advierte al lector del ejercicio hermenéutico que permite la reinterpretación de la totalidad de la tradición con un solo hecho de la misma, más adelante se advierte el sino heideggeriano de dicho ejercicio. Nosotros lo traemos a colación como elemento ejemplificativo de subversión o inversión de la historia a través de los análisis hermenéuticos sobre la existencia. Cfr. Hans Blumenberg, *La risa de la muchacha tracia*. Editorial Pre-textos, Valencia. 2010.

final, es el momento de la crítica, de las revisiones sobre los legados que por ratos la historia gusta petrificar por simple y llana iteración. De esta petrificación se dan cuenta tanto Heidegger como Merleau-Ponty y la invitación a la dinámica, a la cinética a través de pensarlo todo nuevamente –el pensador incluido- resulta acuciante.

Sóc.- Es lo mismo que se cuenta de Tales, Teodoro. Éste cuando estudiaba los astros, se cayó en un pozo al mirar hacia arriba, y se dice que una sirvienta tracia, ingeniosa y simpática, se burlaba de él, porque quería saber las cosas del cielo, y se olvidaba de las que tenía delante de sus pies. La misma burla podría hacerse a todos los que dedican su vida a la filosofía. En realidad a una persona así le pasan desapercibidos sus próximos y vecinos, y no solamente desconoce qué es lo que hacen, sino el mismo hecho que sean hombres o cualquier otra criatura. Sin embargo, cuando se trata de saber qué es en verdad el hombre y qué le corresponde hacer o sufrir a una naturaleza como la suya, a diferencia de los demás seres, pone todo su esfuerzo en investigarlo y examinarlo atentamente. ¿comprendes Teodoro o no?¹⁵⁰

Platón introduce esta imagen del filósofo retraído para expresar la distinción entre un hombre de teoría y un hombre sumergido en la cotidianidad, en cuanto que el hombre “sumido” piensa en el vecino, mientras que el teórico piensa en el hombre en general, en «la idea de hombre» (si se me permite el platonismo), esta imagen marcará al filósofo a través de los siglos, marginándolo y eximiéndolo *a priori* de la vida cotidiana y de sus devaneos con el mundo en su dimensión de practicidad. Tales cayendo, y cayendo, y cayendo a lo largo de la historia, ya sea en la obra de Panecio, o en la de Aecio, o en la de Alejandro de Afrodisia, o en Diógenes Laercio o en el mismo Montaigne, pero siempre cayendo por culpa del saber filosófico, y las criadas riendo y riendo de él. Pero ahora si de repensar se trata, queremos repensar también al pensador, al filósofo, perfilar la forma en la que la vida teórica moldea y estructura la vida en general, y expresar cómo por la caída del filósofo, los demás hombres –sépanlo o no- piensan y actúan, para expresarlo hegelianamente, se «determinan» a través de lo cosechado por las caídas recolectoras del pensador. En el caso del milesio Tales, Aristóteles percibe el peligro, la condena *a priori* sobre la actividad del filósofo plasmada en el *Teetetes*, y

¹⁵⁰ Platón, *Diálogos, Teeteto*. Editorial Gredos, Madrid, 2014, pág., 470. (Tr. Álvaro Vallejo Campos).

en su *Política* intenta subvertir tal imagen, expresando así que, la filosofía es esa actividad que vuelve camaleónica la vida a través de su ejercicio:

Por ejemplo, lo que se le ocurrió a Tales de Mileto, esto es una idea crematística que se le atribuye a él por su fama de sabio, pero que es en realidad una aplicación de un principio general. Como se le reprochaba por su pobreza lo inútil que era su amor por la sabiduría, cuentan que previendo gracias a sus conocimientos de astronomía, que habría una buena cosecha de aceitunas, cuando todavía era invierno, entregó fianzas con el poco dinero que tenía para arrendar todos los molinos de aceite de Mileto y de Quíos, alquilándolos por muy poco porque no tenía ningún competidor. Cuando llegó el momento oportuno, muchos los buscaban a la vez y apresuradamente, él los realquiló en las condiciones que quiso, y habiendo reunido mucho dinero, demostró que es fácil para el filósofo enriquecerse, si quiere, pero que no es eso por lo que se afanan. Así se dice que de esta manera dio Tales pruebas de su sabiduría.¹⁵¹

De manera paralela al Tales propuesto por Aristóteles como ejercicio de diferenciación del Tales platónico es que observamos a Merleau-Ponty buscar afanosamente una nueva idea de hombre, que derivará en una nueva comprensión y reinterpretación de muchas determinaciones científicas contemporáneas, aún cuando en su momento Sartre, su compañero editor en *Les Temps modernes* le recriminará su arrobamiento teórico y su falta de compromiso con la circunstancia histórica.

Respecto a Parménides también está de sobra decir que nos hemos acostumbrado a la imagen petrificada legada por una buena parte de la tradición y la doxografía, mostrándonos a un Parménides incólume y ascético, místico y alejado del mundo, pero si prestamos oídos a lo expresado por Conrado Eggers Lan y a Rodolfo Mondolfo en sus eruditos estudios sobre el pensador eleata, nos daremos cuenta de que Parménides en realidad llevó una vida política muy activa, atribuyéndosele las leyes más perfectas efectuadas en Elea, además de una vigorosa vida pedagógica, dinámica y entusiasta, no sólo con Zenón, también con algunos de los pensadores cercanos a Meliso, de hecho, en el diálogo platónico que lleva su nombre, Platón presenta a Parménides llegado a las fiestas Panateneas también activo en los cultos religiosos. Es Parménides y sus ideas del ente, del ser, del uno y de lo múltiple lo que configuró –sin considerar en este momento las

¹⁵¹ Aristóteles, *Política*, Libro I, 1259a Editorial Gredos, Madrid, 1988, pág., 77. (Tr. Manuel García Valdés).

digresiones, los entendimientos y las aplicaciones de su teoría- gran parte de la ciencia filosófica posterior a él, de hecho, el acalorado debate de gran parte de la filosofía analizada en nuestra investigación sigue siendo con los portentosos conceptos parmenídeos. Especialistas en la obra de Merleau-Ponty tales como Pascal Dupont *-Merleau-Ponty Dictionarie-* y Alessandro Delco *-Merleau-Ponty et l'expérience de la création. Du paradigme au schème-* presentan la obra del pensador francés como la última de las rebeliones contra la identidad parmenídea. A nosotros, en este momento, Merleau-Ponty nos significa el pretexto perfecto para repensar *El Poema* de Parménides una vez más. De Spinoza lastimosamente hemos heredado la imagen de un pensador herrumbrado en un rincón de la habitación, mecánicamente puliendo lentes como autómatas y rumiando teoría. A través del ejercicio hermenéutico esta imagen de quietud romántica también puede ser reconsiderada y subvertida, si bien después de los reveses políticos Spinoza opta por esta separación de la vida pública, también resulta pertinente reconocer que es por el desencanto de la vida política activísima que llevó el autor del *Tratado teológico político* que al final de manera voluntaria opta por la marginación de la política y sus denuedos. Poco, o muy poco, habla la tradición de ese Spinoza ideólogo, capaz de pegar proclamas de puerta en puerta a favor del partido de Jan de Witt -o en contra de la Casa de Orange como guste leerse-, o del pensador que defiende a ultranza y a costa de su propio bienestar en la comunidad el *Tratado teológico político* del poder rabínico de su tiempo. Nuestra tarea aquí es mostrar cómo a través del paréntesis fenomenológico y de la reinterpretación hermenéutica se puede y, más aún, se debe redimensionar la actividad del filósofo, esto se revela desde Heidegger como algo deseable, y, además, asequible. Los nuevos análisis sobre la política y didáctica socrática, o aristotélica, o espinosiana, o de cualquier otro hito filosófico son posibles, pues hemos constatado que cuando la filosofía canoniza diluye su propia condición de posibilidad. Así como en este momento y dado lo corto del espacio, realizamos nuestro ejercicio de manera tosca con Tales, con Parménides y con Spinoza, y siguiendo la invitación de Heidegger -él lo hizo con Heráclito y con Nietzsche- haremos el paréntesis y la interpretación del trabajo

filosófico de Merleau-Ponty, debido a que tristemente hemos constatado que mayoritariamente se le ha canonizado mediante el comentario y la glosa de su obra, aún cuando por su misma naturaleza es una obra que invita a la dinámica, al análisis comparativo, a la equidistancia con otros pensamientos y por supuesto a la crítica, puesto que los tópicos por él abordados son las temáticas presentes a lo largo de toda la historia de la filosofía: el cuerpo, el conocimiento, la percepción. En este momento nos alistamos a acometer un ejercicio de análisis de la percepción a través de los conceptos ontológicos de la semejanza y la desemejanza platónicos, así como de la identidad parmenídea y de las categorías aristotélicas, ello para pensar la percepción merleau-pontyana fuera de ella misma, fuera de sus propios goznes, que al final de cuentas es como los conceptos, las ideas y las teorías filosóficas se afirman en el tiempo. Nosotros afirmamos que la mejor forma de ser fiel a un filósofo es a través del análisis de su pensamiento, pues acólitos y evangelistas siempre habrá, preferible errar el análisis a caer en la lisonja ramplona, que como ya vimos únicamente embalsama y amortaja el pensamiento.

§ 15

Análisis fenomenológico de la percepción merleau-pontyana.

«De cuantas cosas hay vista, audición, aprendizaje, a ellas prefiero»; o sea, que prefiero las cosas visibles a las invisibles.

Heráclito (fragmento 22 B 55).

«Los límites del alma no hallarás andando, cualquier camino que recorras; tan profundo es su fundamento».

Heráclito (fragmento 22 B 45).

El dualismo parmenídeo «vale tanto para la alternativa» *es o no es*.¹⁵²

El análisis fenomenológico de la percepción propuesto por Merleau-Ponty pretende clarificar los alcances ontológicos y epistemológicos de la misma. Por ello, y nuevamente a la manera heideggeriana, proponemos que la vía para efectuar

¹⁵² *Los filósofos presocráticos*, Tomo I, Editorial Gredos, Madrid, 2008, pág., 450. (Tr. Conrado Eggers Lan y Victoria E. Julia).

nuestro análisis sobre esta nueva teorización de la percepción, también será “tocar” el concepto fundacional del pensamiento de Maurice Merleau-Ponty, nos referimos a la percepción, la cual es presentada desde *La estructura del comportamiento* como la nueva vía de conocimientos y de acceso para la también nueva comprensión de la corporalidad humana, ahora presentada por él como esa mixtura cuerpo-consciente. Por ello es que expresamos este análisis de la percepción como condición de posibilidad absolutamente necesaria para nosotros, en cuanto que nuestra revisión crítica pretende un análisis ontológico, es también por ello que nuestro análisis se debe situar en el origen primigenio del dualismo filosófico, para repensar y replantear la percepción desde su génesis ontológico, y por primigenia determinante de todo lo que vendrá a lo largo de veinticinco siglos de pensamiento filosófico en lo que a la percepción respecta. Este retrotraer el pensamiento a la fuente de la que mana desde el principio, intenta evitar en la medida de lo posible que la historización del concepto determine *a priori* la forma en la que se comprenderá en las filosofías de la existencia del siglo pasado, realizar así la didáctica y metodológica *epojé* buscando situar un novísimo sentido existencial de la percepción, suspendiendo por un instante esa llamada «fe perceptiva» fundada y auspiciada por los históricos dualismos filosóficos, por ello, se pretende analizar el sustento de tales dualismos desde su origen filosófico. Son efectivamente las filosofías de la existencia las que desafortunadamente intentan liberar el cuerpo de las ya envejecidas y por momentos anacrónicas, a la vez que simplificadas *in extremis* comprensiones que se atribuyen a los sucedáneos del platonismo,¹⁵³ aquí ciframos

¹⁵³ En este momento ponemos a consideración la tesis que expresa el cultivo del dualismo a lo largo de la filosofía como meros esquemas didáctico-metodológicos que a través de la simplificación en polos o bandos tanto de ideas, pensadores y escuelas, intentaban facilitar el acceso al pensamiento filosófico a los estudiantes que tenían los primeros acercamientos al mismo, desafortunadamente este esquema didáctico-simplificativo fue permeando cada vez más y de manera más profunda en los manuales escolares, en las historias de la filosofía que en unas centenas de hojas pretendían subsumir un trabajo milenario, así como a través de clases que por la poca disposición de tiempo se valían de esquemas generales de explicación. Por ello resulta importante el método fenomenológico, en cuanto permite al estudioso cuestionar estos tremendos y generalizadores esquemas didácticos y recurrir a la búsqueda de las luces originarias y replantear desde esta originalidad primigenia y epifánica el filosofar mismo. También han resultado en un juicio sumarísimo esas explicaciones que acaban tildando al pensamiento platónico como el tremendo culpable de esta primer generalización del pensamiento anterior a él, dividiéndolo en

la necesidad de nuestro análisis en el advenimiento genésico del dualismo, para observar si en realidad estas comprensiones devienen de los momentos ontogénicos de la filosofía, más aún, revisar si en realidad estos dualismos efectivamente nacieron como tales y si en verdad estas voces originarias del pensamiento filosófico y científico se encuentran anquilosadas y ya silentes respecto a la dimensión corporal del ser humano, o si cabe la posibilidad de insuflar nuevos alientos al decurso filosófico repensando una vez más los fundamentos, los cuales indiscutiblemente son tales en cuanto permiten el regreso al origen miles de veces y traer miles de nuevas voces sobre los grandes problemas del hombre.

Jorge Luis Borges expresaba que cada que leía *La Odisea* era como encontrarse un libro diferente, siempre nuevo, siempre con nuevos elementos y como si las aventuras de Odiseo fueran siempre otras. Nietzsche nos mostró a través de sus ejercicios filológicos que es posible encontrar una nueva forma de comprensión de la vida y de la filosofía focalizando de maneras diferentes el pensamiento sobre el pasado de la misma tradición, abriendo un nuevo camino de la filosofía a través de la filología y del punto focal de la misma, pasando del en su tiempo canónico estudio de la filosofía presocrática o de la denostada sofística, a poner el foco iridiscente de la reflexión sobre las tragedias áticas.

Nuevamente el decurso de la investigación nos impone la tarea de repensar el dualismo, pero ahora no seguiremos la exposición que del mismo hace Merleau-Ponty, ahora iremos al dualismo primigenio como posibilidad efectiva de crítica sobre lo que el autor de *Signos* desarrolló respecto a este gran e inacabable tópico filosófico.

Lo que más seduce a la metafísica cristiana de la metafísica griega antigua son las ideas de inmovilidad y las ideas de permanencia de lo mismo -más adelante se abordarán los conceptos de semejante y desemejante de *El Parménides*

bandos jurados que poco o absolutamente nada tienen de implicación, más aún de co-implicación, aquí nosotros expresamos que estas generalizaciones achacadas a Platón también merecen ser sujetas a revisión a la luz de investigaciones contemporáneas.

platónico para tratar de explicar este gusto adquirido por la ideas de permanencia y semejanza por la metafísica cristiana-. Peter Sloterdijk sostiene en la *Crítica de la razón cínica* que desde Platón el mal se encadenó al movimiento y al devenir, en cuanto su imposibilidad de asirlo, de maniatarlo a través del pensamiento, o mejor aún, de encadenar el pensamiento a lo fugaz de la dinámica, por ello, para Platón el remanso del río heracliteano obviamente se encontraba fuera de Heráclito, para él este remanso se encontraba en Parménides. Es así como a través de esta explicación de la cinética y de la inercia filosófica -cual primera ley de Newton- es que tratamos de explicar el origen del dualismo, si el devenir se empareja con el mal por su dimensión cinética, de vértigo y mareo para un pensamiento que se pretende calmo, entonces la quietud, el estado de reposo con su respectiva posibilidad de contemplación lo que subyuga a Platón y a todo el posterior cristianismo, so pena de equivocarnos -buscamos a lo largo de toda la Edad Media pensadores cristianos que apostaran por el flujo en lugar del ser en calma para la explicación de los fundamentos y no lo encontramos, ni siquiera en los herejes encontramos esta simpatía por el devenir, por la mutabilidad-, es efectivamente hasta las filosofías de la existencia (en especial en Heidegger) que volvemos a encontrar esta apuesta por la cinética, por el pensamiento que se sabe dinámico y en permanente cacería del devenir, en las filosofías de la existencia nuevamente es Artemisa como la diosa de la caza y del bosque la que renace en la filosofía existencial en lugar de su lumínico hermano Apolo, que de tan quieto y resplandeciente acabó petrificando el pensamiento. Que el pensamiento se dinamice como condición absolutamente necesaria, que se vuelque sobre el devenir -llamado ahora cotidianidad-, que vuelva a pensar fuera de los bordes, fuera de los márgenes, que se convierta en intempestivo, que se torne sabio por pensar el cuerpo y comprenderlo se pedirá desde *La Gaya ciencia* y atravesará como una flecha todo el siglo XX, es la pretensión, el reclamo de estos filósofos a la tradición, pues el reclamo significa una inconformidad, una expresión alterada y disonante que exige que las cuentas cuadren, que lo prometido se cumpla, o al menos que la estafa -a decir de José Blanco- se denuncie, por ello las filosofías de la

existencia resultan tremendas vociferaciones en sus orígenes, resultan además las alteraciones del orden y del canon filosófico, tan acostumbrado ya a las buenas formas, a las formas políticamente correctas de expresión, por eso Husserl se siente traicionado, por eso se ofusca al observar que el discípulo más aventajado se aleja del camino de la ciencia rigurosa y se encamina al batidero, al lodazal que significa la hasta ese momento tan despreciada cotidianidad. *Ser y tiempo* resulta de una naturaleza cinética tan vertiginosa que exige del lector la pérdida del aliento en la persecución del autor, que a la vez se encuentra a la caza de las preguntas y del mundo en su desnudez, justo en el cruce de caminos entre el ser y el tiempo, por ello la necesidad de expresar que si en este punto nosotros pretendemos revisar la percepción merleau-pontyana, tendrá que ser en el mismo camino que lleve de regreso a las preguntas originarias, pues ya vimos gracias a *Ser y tiempo* que el mejor camino de actualización y renovación de la filosofía, paradójicamente se encuentra en el sistemático e interminable regreso a los orígenes de la ontología. Regresar a nuestra Ítaca filosófica una vez más. Ver como brotan en el tiempo el ser y los principios metafísicos para testimoniar su inagotable desarrollo, volver al asombro y herrumbrar mediante la *epojé* al menos por un momento la didáctica de los pétreos manuales escolares. La cinética heideggeriana se basa en retirar al devenir ese halito de maldad con el cual el cristianismo tildó la cotidianidad. Si bien al salir a la luz *Ser y tiempo* es calificado por Husserl como un dislate, recordemos que apenas cincuenta años antes el maestro de Nietzsche había calificado *El origen de la tragedia* de “tremenda borrachera”, entonces, resulta menester reconocer que entre la borrachera y el dislate se estructuró la filosofía del siglo XX, pero en el fondo, tanto la guarapeta como el dislate son tales en cuanto barruntan de frente a la tradición, a la ortodoxia, mostrando lo paradójico de la situación, pues cómo comprender, y más aún ¿cómo sostener sobre sus propios pies una filosofía canónica, absolutamente ortodoxa, conservadora?, pues al final ¿qué es lo que se pretende canónicamente conservar?, ¿las formas, las maneras, las verdades anacrónicas y marchitas, la silogística que Descartes hizo ver ya aséptica e imposibilitada para concebir saberes nuevos? Un dislate implica siempre una

renuncia tácita, renuncia a la explicación religiosa, mágica, tal como acontece en el mismo nacimiento de la filosofía, recordemos las sátiras y las burlas sobre Anaximandro por atreverse a separarse de Homero y Hesíodo, o sobre Heráclito y Tales por comenzar a evitar el mito, el nacimiento mismo de la ciencia filosófica es pura transgresión, por ello es que el remanso es el que traiciona más la naturaleza misma del pensar filosófico, ¿cómo comprender una filosofía, más aún, una ontología aséptica, quieta, en paz y calma?, la invitación es volver a pensar aquellas cosas que la misma razón por su propia naturaleza se plantea según Kant y que desde nuestro humilde punto de vista *deben* seguir planteándose para que la razón filosofante no deje de ser lo que es.

Esta pretensión nuestra emulando los ejercicios filosóficos heideggerianos de acudir nuevamente a la filosofía presocrática, no es ahora para la consecución del *ôn* griego en su advenimiento original, pero si para señalar, aún a través de nuestro pobres rudimentos teóricos, el advenimiento del *devenir* y del *ser* en su punto originario, y plantear así, cómo en este esquema ser-devenir también se cayó en una lastimosa generalización didáctica que perdió de vista la simplicidad y la belleza de las ideas en su advenimiento originario.

Diálogo entre el intelecto y los sentidos: (intelecto) lo dulce es por convención, y lo amargo por convención, lo caliente por convención; en realidad no hay más que átomos y vacío. (los sentidos) Pobre mente ¿tomas de nosotros la evidencia por la cual quisieras destronarnos? “tu victoria es tu derrota”.¹⁵⁴

A lo largo del capítulo I de nuestra investigación desarrollamos la forma de acometer el problema de la percepción y por ende de la corporalidad utilizado por el autor de *Signos*, el cual sería la revisión del dualismo filosófico cifrado entre el alma y el cuerpo a partir de la obra de René Descartes hasta las concepciones también preñadas de dualismo propias de algunas de las más representativas corrientes psicológicas del siglo XIX y XX, expresamos también que, efectivamente, una forma de instalarse en la historia de la filosofía es efectuar la crítica que brindará el diferencial de distancia necesario, para, posterior a la crítica, realizar la

¹⁵⁴ Demócrito: Fragmento 125, en Erwin Schrödinger, *La naturaleza y los griegos*, Editorial Tusquets, Barcelona, año 2006, y pág., 118.

propuesta que al pensador le permita mostrar con originalidad el tratamiento de los problemas filosóficos. Hemos de decir que Merleau-Ponty al efectuar su crítica lo hace de una manera original en lo que respecta a la forma de acometer el problema, esto es, de separarse radicalmente de ambos polos del histórico dualismo, distingue ambos polos, los analiza y postula una tercera posibilidad, esta es, ni uno ni otro de los polos, pero hemos de reconocer que si bien los manuales escolares, las historias generales de la filosofía, han tratado de explicar la historia de la filosofía misma, de desplegarla en un sentido didáctico a través de los dualismos es en un sentido ejemplificativo, y si se nos permite, hasta divulgativo de la ciencia filosófica, pues esa es su pretensión: ser una didáctica introductoria y una pedagogía de la divulgación. Merleau-Ponty parte de esta dimensión didáctica e histórica de las ideas filosóficas, dando por sentado que el dualismo está plenamente establecido y justificado de hecho y de derecho. Sobre este aspecto de dar por sentado cualquier aspecto filosófico, podemos considerar que lo mismo que sucedió con la idea de ser que Heidegger encuentra en la historia de la filosofía, como una estructura de pensamiento ya afónica y desvalida que para él poco o nada abona ya a la reflexión filosófica, antes, al contrario, la vuelve parálitica y anquilosada. Bien podríamos decir lo mismo respecto a la visión que parte el pensamiento en una consideración dual, en una polarización del mundo, en antítesis que deben ser soterradas, olvidadas, o simplemente darlas por sentadas, y Merleau-Ponty simplemente las da por sentadas, manifestando una aceptación irrestricta de la polarización, como si el dualismo alma-cuerpo hubiera sido desde siempre. Pero la renovación se debe dar efectivamente a través de la actualización de los problemas, darlos por sentado no es propio de la filosofía como ciencia que ni da por sentado nada, ni se concede nada a pie juntillas a ella misma.

Consideramos que Merleau-Ponty parte en sus análisis también de una visión canónica de los dualismos y no se brinda la oportunidad de revisarlos en su radical originariedad, pues observamos que los análisis se centrarán en Descartes y los desarrollos filosóficos y psicológicos posteriores, pero evita, o al menos son casi

inexistentes las referencias al momento genésico del dualismo, Parménides, Heráclito, Platón y Aristóteles se encuentran prácticamente ausentes de sus análisis, y estas oquedades y ausencias limitan tremendamente el despliegue del análisis del dualismo en su génesis. Por ello es que consideramos que desandar el camino nos permitirá una comprensión más sólida y portentosa de la misma percepción merleau-pontyana, pues observamos como el mismo Heidegger lo dice, que la obra de Descartes está completamente entintada de cristianismo, por ello, aceptaremos la invitación heideggeriana y retrotraeremos el pensamiento a Parménides y Heráclito, descubriendo que el dualismo didáctico, académico y escolar, muy poco tiene que ver con el pensamiento de los fundadores del pensamiento metafísico.

Al inicio de este periplo metafísico cabe expresar a manera de resguardo, que seguiremos la exposición de algunos de los helenistas más reputados del siglo pasado, los cuales a lo largo de toda una vida lograron análisis fecundos de los orígenes del pensamiento ontológico y metafísico, por ello es que nos valdremos de los hallazgos de Conrado Eggers Lan, de sus traducciones y estudios introductorios de la filosofía presocrática, de los trabajos de Carlos García Gual, de Rodolfo Mondolfo y Victoria E. Julia, y obviamente presentamos un brevísimo regreso a los *Diálogos* de Platón, en particular los diálogos considerados como absolutamente ontológicos -*Parménides*, *El sofista* y *Teeteto*- y de la *Metafísica* de Aristóteles para intentar exponer este dualismo originario y el posterior dualismo diseminado en Occidente gracias a la intervención del cristianismo a lo largo de poco más de dos mil años.

Un pensamiento no se agota cuando se clarifica, pero sí cuando ya no se le permite seguir hablando o reinventarse, fenece en el momento en que se le maniatra y se le sentencia a la afonía, cuando se le somete con la camisa de fuerza propia de la dogmática y la canónica, cuando por mero principio de autoridad se le manifiesta que la comprensión de la realidad y de la vida debe ser de una sola manera y a través de ella se estructurará todo lo que de tal comprensión y explicación se despliega. En cambio, un pensamiento es vigente, es actual, vivifica

y tonifica la misma tradición cada que nos damos la oportunidad de repensarlo, de aceptarlo camaleónico, postularlo y legitimarlo a través de diferentes ópticas, con diferentes aristas y perspectivas, e incluso desde visiones y dimensiones contrarias y hasta contradictorias a las que la misma tradición nos ha legado, pues qué es la filosofía sino este devaneo y escarceo de la razón con sus creaciones, recordemos que la filosofía es la actividad humana violenta por excelencia, violenta en cuanto que de continuo se somete a la demolición hasta los cimientos para volverse a edificar desde la propia raigambre, razón dinamitera capaz de romper y retirar piedra tras piedra, como la proclama romana que exigió en su momento arrasar el muro de la vieja ciudad de Jerusalén, pensando con ello imprimir el propio *sino* de su civilización, así la filosofía, de continuo demuele y vuelve a trazar, los hitos filosóficos son eso, volver a trazar los derroteros de la reflexión por causas nuevos, no explorados y a la vez presentes desde siempre. Este ejemplo de ejercicio revisor y sin miramientos hasta de los cimientos lo lleva a cabo de manera portentosa Platón en *El Parménides*, considerado uno de sus diálogos de madurez, en él observamos a Platón arrasar con gran parte de su propia construcción teórica anterior, se brinda la oportunidad de reconsiderar al cuerpo, a la percepción, a la noción de verdad y de conocimiento, aún a costa de derruir gran parte de lo dicho en los diálogos anteriores. De la misma manera encontramos al Parménides histórico revisar hasta los cimientos lo dicho por Heráclito, y a la vez a Heráclito pensar a Anaximandro de forma cruda. Es por ello que este regreso a la filosofía presocrática tiene el cometido de reconsiderar el germen del dualismo, yendo más atrás de lo que el mismo Merleau-Ponty fue, pues como ya lo explicitamos, su punto de partida en el análisis del dualismo fue Descartes, mismo que cifra un momento muy distante del punto genésico del problema. Hemos de reconocer que este regreso a la filosofía presocrática, en particular respecto al problema del dualismo cuerpo-alma, no se trata de un gimoteo nostálgico o entintado de una especie de «purismo» histórico por nuestra parte, o pensando en un cándido momento “adánico” en el cual se pretenda mostrar de manera inequívoca y unánime una condición primigenia absolutamente indiscutible, pero justo por su

hipotética condición genésica del dualismo a nosotros nos resulta condición absolutamente necesaria, puesto que no pretendemos derruir bajo otro esquema simplificativo extremo ese dualismo histórico y didáctico al cual ya hicimos mención, antes bien pretendemos trazar un nuevo afluyente para el pensamiento de los perennes problemas, tampoco se trata de un forzado retruécano teórico ávido de originalidad, simplemente es un reconocimiento y ponderación de la vigencia de los problemas, mismos que desde su origen nos siguen inquiriendo y exigiendo de nuestra parte el esfuerzo y el talento teórico para hacerlos hablar nuevamente. Al final resulta un craso error en filosofía la urgencia de “respuestas” y “soluciones expeditas”, pues nuevamente parafraseando a Nicol, las soluciones solo le competen a los mercaderes y a los políticos. Platón, Aristóteles, Tomás, Agustín, Descartes, Kant, Hegel, no solucionaron nada, pero mostraron causas a través de las cuales la reflexión pudo manar y fluir de manera torrencial, por ello cuando Heidegger, Sartre, Camus, Merleau-Ponty abrevan de estos afluentes vigorizan la reflexión y al mismo tiempo inauguran una época reinventando el afluyente mismo, por ello, el ejercicio filosófico de suyo resulta justificado para retomar su tremendamente rica tradición -tal vez como ninguna otra- y volverse a mirar, volverse a reinventar y volver a hablar de lo mismo vigente desde siempre.

Respecto a este sustrato de comprensiones cristianas de modificación “a medida” del sentido original de la filosofía presocrática, de las digresiones, e incluso de los «dislates» que se imbrican en la misma, Conrado Eggers lo expone de manera impecable en su erudito estudio introductorio de la filosofía presocrática, en el cual el análisis sobre el dualismo es un punto nodal:

No se trata de aceptar una simplificada y remanida contraposición entre Heráclito que sostuviera «todo deviene y nada es» y un Parménides que se enfrentara al filósofo de Éfeso con un SER puramente abstracto. [...] ambas filosofías tienen más en común de lo que podría suponerse.¹⁵⁵

Desde *Ser y tiempo* Heidegger observa la manera en la cual en el cristianismo la ontología antigua al ser mezclada acomodaticamente con la teología primitiva

¹⁵⁵ *Los filósofos presocráticos*, Tomo I, Editorial Gredos, Madrid, 2008, pág., 404. (Estudio, notas y traducción de Conrado Eggers Lan y Victoria E. Julia).

servió para la justificación y fundamentación de este monoteísmo en Occidente y que al final terminó imponiéndose como el discurso dominante en lo que respecta a las nociones de ser y de ente, nosotros observamos que lo mismo sucedió con lo referente al cuerpo y a la percepción, en cuanto que son conceptos periféricos o dependientes de los conceptos ontológicos fundamentales, por ello, esta tintura del ente condenado al arrollo de la degeneración por su naturaleza temporal, a la inversa, el ser trascendente exaltado y encumbrado de la metafísica cristiana, determinaron la concepción dualista, muy distante ésta de los conceptos presentes en los portentos teóricos de Heráclito de Éfeso y Parménides de Elea. El regreso a Aristóteles a través de la puerta entreabierta que le significó la obra de Kant y con el herramental fenomenológico y hermenéutico que Heidegger suministra, nos permite reconsiderar esta imagen simplificada de un antagonismo exacerbado y que de manera tristemente célebre y acrítica en más de un sentido, se ha fincado en la también fantasmal oposición entre el pensamiento del filósofo del fuego y el del filósofo del ser, cuando al acceder a ellos a través de los pocos fragmentos que se conservan del *Poema*, nos damos cuenta de que Parménides tiene en gran estima los datos sensibles, en repetidas ocasiones nos previene respecto a que sólo se puede llegar a pensar lo que es, y para ello deberemos valernos de la percepción, del cuerpo y del juicio, cuidarlos siempre para tener el conocimiento, la corporalidad es conocimiento en *El poema*, y para Heráclito la trascendencia es un elemento absolutamente significativo, pues es en ella en la que se resuelven los contrarios y todos sus vivificantes conflictos. Por ello, desestimar estos elementos tanto en Parménides como en Heráclito es volver a esa simplificación tosca y rudimentaria que ya nada dice de los nacimientos de la metafísica occidental.

«El ente tampoco es divisible», lo que significa es que el intelecto no puede concebir tal indivisibilidad. La opinión en cambio puede admitirla. [...] Ambos principios son «iguales» en valor; es decir, no son iguales cuantitativa sino cualitativamente. Adviértase que no estamos frente a un «dualismo de mundos», uno ontológico y otro fenoménico; ya que, cualquiera que sea el grado de veracidad que se otorgue a lo dicho en la segunda parte del poema, en principio parece claro que dichos «ámbitos» son presentados como aspectos de una misma realidad. Y aspectos cuya fisonomía no depende de ser ofrecidos primeramente al intelecto y luego a la

percepción. Tal como distingue Platón, pero que sería anacrónico atribuir a Parménides.¹⁵⁶

El dualismo parmenídeo en *El poema* no es jamás una posición de antítesis entre el devenir y el ser, el ser no es en ningún momento presentado por el filósofo eleata como una entidad trascendente, distante de la realidad y en nada implicada con la naturaleza, tal y como más tarde lo entenderá y lo expondrá el cristianismo. El dualismo parmenídeo contornea los límites entre el ser y el no ser, o si se quiere, entre el ser y la nada, esta dualidad le permitirá al autor del poema exponer de manera rotunda que de *la nada* no se hablará en cuanto no hay posibilidad lógica de ello, y, a la vez, *el ser*, la noción *ser* parmenídea es una noción absolutamente existencial en cuanto no es concebida ni presentada como esa noción “fugada” de la realidad e incomprensible en relación a la misma. *En Parménides encontramos que este ser como condición existencial se refiere al ente en su condición de realmente existente, de inmanente, de realidad extensiva. No se encuentra la proscripción ni de los sentidos ni de el ente en su condición entitativa y mucho menos del devenir.* La proscripción es a pensar la nada, en cuanto ausencia de toda posibilidad de seres existentes. Tampoco se proscriben la percepción, lo que se proscriben son las malas percepciones, las percepciones borrosas, pero no sólo las malas percepciones son proscritas, también pide nos guardemos de los malos juicios. Por tanto, esas esotéricas, místicas y hasta cabalísticas formulaciones teóricas imputadas erróneamente a Parménides, resultan cuando menos anacrónicas en este momento, y cuando más, meras malas interpretaciones y peores comprensiones del poema, pues si algo permitió a la filosofía el pensamiento de Heidegger, es plantear diferencias entre los orígenes de la ontología y la ontología desarrollada en todo el cristianismo, así es como podemos encontrar expresiones como las siguientes respecto al poema parmenídeo:

Parménides considera que el Todo, antes que una pluralidad organizada en «cosmos» o lo que fuera, debe ser una unidad íntegra, sin fisuras, sin un momento que lo haya precedido ni un momento que lo suceda, algo *presente*, no sólo en el sentido que no tenga pasado o futuro, sino en el de *ser pura presencia*: vida eterna, ser, solo sobre esa base [...] se va a parar a «lo que es», o «ente», que es todo lo que

¹⁵⁶ *Los filósofos presocráticos*, óp., cit., págs., 450-453.

hay, lo existente. Y sobre esa base queda negado el «no ente», lo «no existente», la nada.¹⁵⁷

Fecundar el pensamiento con los iterativos regresos, cada regreso significa encontrar una historia diferente; ya hablábamos en capítulos anteriores del desprecio de Orígenes por el sexo -por su sexo-, por pensar la imposibilidad de contemplación y aquiescencia de ese ser que efectivamente ya no es el de Parménides, pero también encontramos a la manera inversa la repulsa que ya en su época causaba a Teofrasto -el discípulo más querido de Aristóteles- los contrasentidos, las malas interpretaciones y los dislates fincados en la obra de Parménides, ya Teofrasto se queja de la mala comprensión e interpretación que sufría la obra del filósofo de Elea en manos de sus contemporáneos, convirtiéndolo en la imagen completamente contraria a la que él había desarrollado en su obra:

(28 A 46) Teofrasto: Parménides dice, en efecto, que es lo mismo la percepción sensible y el pensamiento [...] admite que hay percepción sensible, es evidente en los (versos) donde dice que el muerto no percibe la luz, el calor y el sonido.¹⁵⁸

Teofrasto se anima a seguir a Aristóteles en la interpretación sobre Parménides, distante ya de la de Platón, reconociendo el estagirita que en Parménides el dualismo -si es que cabe el término- es *ser-no ser*, sin la necesidad de traer de forma implícita las teorías heracliteanas, tal y como si lo hace Platón tanto en el *Teeteto* como en el *Parménides*, Aristóteles reconoce la presencia de los sentidos y de la percepción en *El poema* como condición necesaria para el conocimiento, de hecho, el comentario de Aristóteles como puntualización sobre Parménides, no es sobre la polarización razón-sentidos, es, antes, al contrario; según el estagirita Parménides no desarrolló de manera prolija tal distinción. Así es como en la *Metafísica* encontramos lo siguiente respecto a este punto:

Parménides, desde luego, parece que se atuvo a lo Uno en cuanto concepto, y Meliso a lo Uno en cuanto a la materia (y de ahí que aquél diga que es ilimitado y que éste

¹⁵⁷ *Los filósofos presocráticos*, óp., cit., pág., 405.

¹⁵⁸ En la nota explicativa No. 35 que desarrolla Conrado Eggers y Victoria E. Julia sobre este fragmento (28 A 46) del poema mencionan muy atinadamente lo siguiente: "Ya hacia finales de la antigüedad se aplicaba anacrónicamente a Parménides, el manejo de una distinción entre sentidos por un lado, y razón, por otro, pero el conocimiento, cuyo mecanismo es descrito sintéticamente por Parménides en la segunda parte del poema, es considerado posible en virtud de los órganos corporales." *Los filósofos presocráticos*, óp., cit., pág., 472-473.

ilimitado). Jenófanes, por su parte, afirmó la unidad antes que ellos (se dice, en efecto, que Parménides fue discípulo suyo), no ofreció aclaración alguna al respecto, ni tampoco parece que se atuviera a ninguna de estas dos naturalezas, sino que, tomando en consideración el firmamento en su conjunto, dice que lo uno es dios [...] Jenófanes y Meliso son un poco burdos, mientras que Parménides parece hablar con mayor visión. En efecto, considera que, aparte de «lo que es», no hay en absoluto «lo que no es», piensa que hay solamente una cosa, lo que es, y nada más (acerca de esto hemos hablado con mayor claridad en la *Física*), pero viéndonos obligados a hacer justicia a los fenómenos y suponiendo que según el concepto existe lo Uno, y según la sensación la pluralidad, vuelve a establecer que dos son las causas y dos los principios, lo Caliente y lo Frío, refiriéndose así al fuego y a la tierra. Y de éstos, asigna a lo Caliente un lugar al lado de «lo que es», y al otro lado de «lo que no es».¹⁵⁹

Al efectuar el análisis de estos apartados de la *Metafísica* y observar cómo Aristóteles se decanta por la interpretación del ser parmenídeo como esa dimensión conceptual-existencial, como el reflejo de la razón intentando asir mediante conceptos al ente en su pluralidad, como algo efectiva y evidentemente existente, opuesto únicamente a lo que no es, a lo que no es ente, y, por tanto, no existente e imposible de ser pensable, conceptualizable en su condición de existente, de ser algo en su entidad, así es como observamos lo siguiente:

Presentamos comentarios de Aristóteles donde, lejos de alabar la presunta distinción parmenídea entre pensamiento racional y sentidos, lamenta que Parménides los identifique entre sí, [...] ciertamente no era que los identificara entre sí, sino que aún no había procedido a realizar esa abstracta distinción. [...] es en la segunda parte del poema donde lo hace, en el fragmento 6 se lee: se dice de la gente que «son llevados como ciegos y sordos» y «que no saben juzgar», de modo de que no se trata de que usen los sentidos en lugar de la razón, sino que no usan los sentidos o “no los usan bien” «con la mirada perdida y con el oído aturdido». Y lo mismo con la razón. Verdenius niega que el *lógos* en dativo deba traducirse por «razón» y lo considera «no como un dativo instrumental sino modal», de modo que no habría que traducir «juzga con la razón», sino «juzga discutiendo». [...] Teofrasto ha visto bien aquí, dice Hölscher, que lo semejante conoce según Parménides lo semejante, ya que la parte luminosa de la «mezcla» -por ejemplo los ojos- pueden percibir los colores, en tanto que «con las manos sentimos no sólo lo sólido, sino también lo caliente».¹⁶⁰

Bajo la condición de intentar un tratamiento lo más apegado y riguroso a los fragmentos presocráticos que nos han llegado a través del tiempo, es como hemos tratado de mostrar que en *El poema* Parménides no están presentes esas ideas y teorías «místicas» o completamente ajenas a la realidad, que antes, al contrario,

¹⁵⁹ Aristóteles, *Metafísica* (libro I cap. V 986b), Editorial Gredos, Madrid, 2000, pág., 80. (Tr. Tomás Calvo Martínez). Las cursivas son mías.

¹⁶⁰ Los filósofos presocráticos, óp., cit., pág., 474.

es el asombro por la existencia del universo como totalidad y del ente en su entidad, lo que lo lleva a buscar conceptos *proto-filosóficos* que le permitan pensar esta existencialidad de las cosas y reducir al absurdo el camino del *no ser* para evitar efectivamente que el pensador divague y se pierda por esos mismos “saberes místicos” aquí denunciados como absurdos para él. Ese es el auténtico dualismo, lo que se puede y debe pensar en un mero sentido ontológico y fincado en un reconocimiento óptico-existencial, y por el otro lado, una imposibilidad de pensar aquello que a través de una lógica impecable ha quedado reducido al absurdo, y ese absurdo brota de su propia inexistencia. Si la tradición filosófica posterior, en particular la visión filosófica cristiana, hizo de Parménides una especie de “místico” que teorizaba sobre seres trascendentes en cuanto desapegados del ente, y de seres inmóviles antitéticos a la existencialidad del cosmos, eso es efectivamente lo que se debe cuestionar y replantear. Y lo mismo aplica para Heráclito, en cuanto que es la misma tradición cristiana la que lo implica con la idea de facticidad radical en la que las ideas de muerte y disolución lo impregnan todo, y que al no ser compatibles con las ideas de trascendencia del *ens summus* y de permanencia mediante la resurrección del alma por un lado, y de la inmaterialidad de Dios por el otro, es efectivamente en este punto donde al cambio, al flujo, al perpetuo devenir universal se le empareja con el mal, en cuanto corrupción, finitud, muerte, degeneración y aniquilamiento, aún cuando esta dimensión de aniquilamiento tampoco existía en la filosofía presocrática, puesto que para los materialistas y para el mismo Parménides, la naturaleza no se aniquila; muta, deviene y se reorganiza, es decir, existe en estos filósofos ya una especie de primera ley de la materia y la energía, -no me atrevo a decir primitiva en cuanto no lo es- pero si tenían ya esa imagen de que en el universo nada surge de la nada -ya lo vimos en Parménides-¹⁶¹ y, a la vez, nada se conduce a la nada, en

¹⁶¹ Resulta importante ser enfático en ello, en Parménides es absolutamente imposible la creación *ex-nihilo* -rasgo que también adoptará Platón y Aristóteles- en cuanto lógicamente resulta imposible hacer advenir al ser de la nada, por ello, incluso Parménides en el poema se animará a hablar de un permanente o “eterno” presente, en cuanto que al ser como uno, si se le conceden los tiempos verbales, es decir, el fue y el será, entonces se estaría aceptando tácitamente su generación,

cuanto el ser no puede perder esa condición, simplemente es el universo el que a través de su flujo se reorganiza, se reconvierte, de aquí la necesidad filosófica de pretender asirlo mediante conceptos que no se pierdan siguiendo tal reconversión, de hecho, al plantear esta imposibilidad, primero, de que el ser advenga de la nada –como si ocurre en el cristianismo– y segundo, de que el ser deje de ser. Ya hubo quien incluso presenta a Parménides como el padre del materialismo: “Por su caracterización «esférica de lo real» Burnet llega a considerar a Parménides como el auténtico padre del materialismo.”¹⁶² Las ideas de ser y uno son eso: ideas, y se pretende a través de ellas asir al ente, ello para poder pensarlo y comunicarlo, recordando que el *lógos* que se propone pensar es una razón discursiva, si el pensamiento (*noûs*) está para pensar lo real, lo realmente existente, esta consideración nosotros la entendemos y exponemos básica para el acceso a Parménides.

y, por tanto, la pregunta por su advenimiento ingresa a la reflexión, pero para el sistema parmenídeo esto es imposible, pues si al ser se le atribuye un origen implica una generación, y, entonces, la posibilidad de pensar la nada regresa con mayor fuerza a la problemática filosófica. Platón en el *Timeo* recupera esta problemática y la salva al exponer que el universo material al advenir de caos a cosmos, es este universo “creado” por el demiurgo como copia del mundo ideal, y al ser copia tiene como único defecto lo que corresponde a su generación-ordenación, en cuanto a ser una creación del demiurgo, entonces si se le puede atribuir un origen, y al tener o contar con un origen, es que se “coló” la temporalidad como único defecto de la creación demiurga. De esta consideración, en la que todo este universo material se dirija paulatina e inexorablemente a su corrupción y degeneración, marcada por el *sino* de la temporalidad, los soles, las pirámides, los hombres, los animales y todos los seres se encuentran atravesados por el tiempo, de una costilla a otra están atravesados por la temporalidad, y al ser “tomados” por el tiempo, es que la degeneración se da. Corresponde a ello el flujo del universo como totalidad. En los grandes libros cristianos, a la inversa de la filosofía presocrática, la creación *ex-nihilo* es posible, de hecho es el fundamento de la noción de Dios, de su potencia, de su plenitud, en cuanto que la potencia se manifiesta haciendo advenir al ser de la nada. En el *Génesis* bíblico se encuentra esta manifestación de la potencia y plenitud de la divinidad, expresando que el único que ha estado siempre es Dios, y la creación es tal en cuanto que fue por potencia, plenitud, y sobre todo, por la bondad de Dios que el universo se origina de la nada y únicamente a través de la acción creadora de Dios, esta posición de la creación *ex-nihilo* implica quizás el mayor desafío a la lógica, en cuanto el principio de no contradicción y del tercero excluido no pueden aplicarse a esta posibilidad de hacer advenir al ser de la nada, y más adelante la primera ley de la termodinámica tampoco lo concibe. A lo largo de la tradición lo que se ha dicho sobre esta creación *ex-nihilo* ha desbordado ríos de tinta, nosotros no abonaremos más en ello, solo mencionamos una figura poética desarrollada por Jean Paul en su obra *Alba del nihilismo*, en el que poéticamente este profeta del nihilismo expresa que la nada es la sombra de Dios.

¹⁶² Los filósofos presocráticos, óp., cit., pág., 435. El lector interesado en esta temática de creación del cosmos y sus explicaciones puede leer el diálogo *Timeo* de Platón, el *Génesis* bíblico en su primer capítulo y Jean Paul *Alba del nihilismo*.

Parménides descubre algo que subyace tras esa totalidad, -y que no es, para él, como lo era, para Heráclito- una unidad superior en la que se resuelvan todas las contradicciones, en donde se armonicen los contrarios advertidos en los más distintos planos, sino algo anterior, y más importante o totalizador: la realidad, el carácter existencial de lo que para sus predecesores y sucesores es el «universo». Esto, que hoy a nosotros puede parecernos obvio, no lo era entonces en modo alguno. Incluso para el sentido común era (y es) chocante que se pensara en una realidad única y permanente, frente a la cual quedaba devaluado el movimiento de transformación, generación y muerte. Con esta filosofía aparentemente paradójica nace la metafísica.¹⁶³

En cuanto no hubo, no hay, y no habrá nada que resulte ajeno a lo que es existente, al «ser algo», o más aún, al «ser algo existente» y por existente pensable y comunicable es que Parménides estructura su interdicto sobre la nada. Y si Parménides pretende pensar lo existente, al ser como inmóvil, es porque lo existente resume por todos sus poros un eterno presente, pues es el pensamiento, nuevamente el *noûs*, el que aplica la temporalidad como corroboración de la mutabilidad, pero el universo es pura presencia, presencia que se mueve en su inmovilidad y a la vez inmovilidad porque el ser, la existencia, no está contenida en nada que no sea ella misma, indivisible porque así lo testimoniamos a través de los sentidos, no hay «huecos de ser», no hay una nada que medie entre los seres, todo está lleno de ser, de cosas existentes, de entes en su entidad, entre ente y ente nosotros no vemos o testimoniamos la nada. “Pues jamás se impondrá esto: que haya cosas que no sean.”¹⁶⁴ Los sentidos únicamente nos dan entes y el pensamiento ser, pero ser como concepto, listo y actuante para subsumir la pluralidad de la entidad. Pluralidad sensible e inagotable, como el universo, e identidad como posibilidad de pensar y comunicar, tal como la naturaleza del mismo pensamiento conlleva, no se niega la percepción, pero si se confirma la posibilidad de obtener malas percepciones, tampoco se niega el juicio y el discurso, pero si se reconoce la posibilidad de malos juicios y malos discursos:

Se debe decir y pensar lo que es, pues es posible ser, mientras (a la) nada no (le) es posible (ser). En efecto, de este primer camino de investigación (te aparto). (añade:) pero también del cual los mortales nada saben, deambulan bicéfalos; pues la incapacidad guía en sus pechos y turba su inteligencia [...] son llevados como

¹⁶³ *Los filósofos presocráticos*, óp., cit., pág., 427.

¹⁶⁴ *Ibíd.*, Fragmento (28B 7,1) pág., 428.

ciegos y sordos, estupefactos, gente que no sabe juzgar, para quienes el ser y el no ser pasan por lo mismo.¹⁶⁵

Nuestra petición epistemológica ahora, es dudar al menos un instante de la ya envejecida, cansina y excesiva confianza en la dimensión didáctica que la tradición escolar nos ha legado del dualismo como esquema conceptual para la comprensión de las vías de acceso a la realidad, pues si bien he tratado de mostrar que ni Parménides sería esa especie de cabalista o simbolista que pugna por una fuga del pensamiento respecto del mundo para posicionarlo en un *topos uranos* ininteligible e inaccesible por pura razón natural, ni de la misma manera es Heráclito el profeta de la incompreensión a través del simple testimonio y la legitimación perceptiva de la eterna e inexorable mutabilidad de lo real, como ese negador de todo pensamiento trascendente e incluso de los postulados trascendentales, antes, al contrario, es uno de los primeros filósofos que expresa que las contradicciones deben ser resueltas en una trascendencia, Kirk y Raven exponen la teoría de que esta resolución de las contradicciones que la naturaleza nos lega por doquier, son en Heráclito efectivamente resueltas en el pensamiento categorial, así como Parménides demanda el cuidado sobre las percepciones borrosas y los malos juicios, Heráclito expresa que si bien el acceso al mundo es a través de los sentidos, nuestro conocimiento del mundo también es categorial y representativo, pues si esto no fuera así, resultaría imposible lograr un conocimiento estructurado de la realidad, del flujo: “«malos testigos son para los hombres los ojos y los oídos cuando se tienen almas bárbaras».”¹⁶⁶ Y en el mismo fragmento 22 respecto a la necesidad del pensamiento categorial sobre la realidad expresa lo siguiente: (22 B 7) “Si todas las cosas se convirtieran en humo, las narices discernirían.”¹⁶⁷

Siglos después, Alberto Magno en una actitud abiertamente socarrona sobre las malas interpretaciones y malos entendimientos que el pensamiento cristiano comenzaba a hacer de manera abiertamente negativa y sistemática sobre el

¹⁶⁵ *Los filósofos presocráticos*, fragmento (28 B6, 1-2, 1-6), óp., cit., págs., 439 y ss.

¹⁶⁶ *Los filósofos presocráticos*, Heráclito fragmento (22 B 107), óp., cit., pág., 375.

¹⁶⁷ *Ibíd.*, Heráclito fragmento (22 B 7), pág., 381.

pensamiento del filósofo del fuego expresa lo siguiente: “Heráclito dijo que, si la felicidad estuviera en los placeres del cuerpo, diríamos «felices los bueyes cuando hallan arvejas amargas».”¹⁶⁸ Burnet se abisma al analizar el tremendamente oscuro fragmento 22 B 45 de Heráclito, uno de los que trata sobre el alma y sus límites, se anima a expresar que para Heráclito los límites del alma están delineados por el nacimiento y la muerte, hasta ahí esto resulta coherente con las nociones de flujo, de devenir y de finitud de todos los seres en el río de la existencia que siempre se le han atribuido, pero al explicar cuál es el fundamento del alma, Burnet expresará que es la trascendencia dada por el pensamiento racional, por el pensamiento categorial. Sé bien que en este momento hago uso de un anacronismo, en cuanto se empieza a hablar de pensamiento categorial o fincado en categorías como conceptos integradores hasta Aristóteles, pero es la mejor aproximación a este llamado “fundamento” heracliteano, es también este fundamento del alma lo que le permitirá al filósofo del fuego explicar cómo, o de qué manera, las contradicciones se pueden desplegar y resolver en la trascendencia dada por el pensamiento teórico. “Los «límites del alma» son sin duda el nacimiento y su muerte, pero «su fundamento» o «sentido» van más allá de ellos.”¹⁶⁹ Lo que resulta impresionante para nuestra investigación es reconocer que Heráclito jamás privilegia los sentidos por encima del pensamiento teórico, tampoco existe un desprecio sobre el mismo o sobre las condiciones trascendentes del intelecto humano, y lo que resulta bastante estimulante en cuanto revelador, es encontrar que en Heráclito de Éfeso ya está presente la noción de la unidad indisoluble del cuerpo con el alma, tema que desquició a Descartes y que el mismo Merleau-Ponty trató de desarrollar en su obra *La unión del alma y el cuerpo en Malebranche Birán y Bergson*, pero se olvidó de Heráclito de Éfeso, tal vez por lo sentencioso de su pensamiento, o por la llamada «oscuridad» que se le atribuye a su pensar, por momentos sentencioso, por momentos aforístico y por momentos lapidario, pero

¹⁶⁸ *Ibíd.*, Heráclito fragmento (22 B 4), pág., 380.

¹⁶⁹ Heráclito fragmento (22 B 45), pág., 373. Véase la nota No. 90 de Conrado Eggers sobre este fragmento, en el que empareja en este caso *lógos* con “fundamento” en la edición ya citada.

en el fragmento 67A describe la unión del alma y el cuerpo y la imposibilidad de disolución de esta unión, aquí ahora seguimos a Kirk y Raven cuando al analizar este fragmento emparentan el alma con el pensamiento racional, la inquietud es por qué Heráclito en este fragmento se refiere al alma y no al *lógos* como esa condición de trascendencia, tal y como lo hace en los otros fragmentos, se explica que lo que efectivamente trató de enlazar y explicar, es la unión necesaria e indisoluble entre el dato sensible y el enlace racional para su discursividad. Pero este tema que será uno de los grandes debates de la filosofía moderna está presente en Heráclito como la única posibilidad de acceso a la realidad, el cual, desafortunadamente el cristianismo soterró y la filosofía contemporánea siguiendo también el interés de Heidegger por Heráclito recién comienza a recuperar.

«Así como la araña», «en medio de la tela siente inmediatamente cuando una mosca rompe algún hilo suyo y corre rápidamente hacia allí, como si le doliera la rotura del hilo, así también el alma del hombre, si alguna parte del cuerpo es dañada, se apresura hacia allí como si no soportara el daño del cuerpo, al que está unida de modo firme y proporcional».¹⁷⁰

Lo que hemos tratado de demostrar al regresar a Heráclito y Parménides, es que el dualismo como mecanismo ontológico y epistemológico de acceso, comprensión y explicación de la realidad, a lo largo de más de veinticinco siglos también ha sido un denuedo que corre por una infinidad de gradientes, que se despliegan desde la más exorbitante y enajenada noción de trascendencia y ser quimérico, hasta el materialismo vulgar tal y como lo describe Schopenhauer, vulgar y vulgarizado en cuanto no alcanza por su miopía una mínima comprensión de materia como elemento constitutivo de una realidad material que puede y debe ser pensada, y simplemente se asume como una negación visceral de toda noción de trascendencia, también vulgarizada en cuanto ya no se atiende a ese pensamiento racional y categorial como descripción clara de la realidad. Son estas imágenes vulgarizadas del idealismo y del empirismo en su dimensión epistemológica, con sus respectivas consideraciones ontológicas (ser y devenir) lo que se debe de poner entre paréntesis, así, este paréntesis didáctico-metodológico

¹⁷⁰ *Los filósofos presocráticos*, Heráclito fragmento (67A), óp., cit., pág., 373.

nos permitió regresar a Parménides de Elea y a Heráclito de Éfeso y reconsiderar cómo el dualismo también puede y debe pensarse fuera de esta vulgarización epistemológica que ha derivado a su vez en un tremendo atorón del pensamiento, en una especie de “guerra de guerrillas” en la que por momentos la metralla de uno u otro bando acaban sometiendo epocalmente el otro de los polos, que, a su vez, en el fragor de la pugna no alcanza a reinventarse desde la originalidad primigenia, tal vez por considerar ya muy distantes sus premisas, o tal vez por considerar ya “superadas” o “carentes de vigencia y vigor” a las ontologías de la antigüedad, pero, a través de estos mecanismos de olvido voluntario, los problemas filosóficos no se resuelven, podría ser aceptable el olvido sobre estas ontologías y epistemologías si en realidad se hubiera demostrado su limitación, su cándida ingenuidad y superación, pero tal “superación” en el fondo lo único que revela es una docta ignorancia, en cuanto que filosóficamente son problemas que no han sido dirimidos. La vulgarización estriba en la condición acrítica con la que se le ha marginado del debate. Explicábamos como el mismo Merleau-Ponty se ocupa de esta “unión del alma y el cuerpo” como condición de superación del dualismo, pero el libro que escribe sobre el tema se ocupa únicamente de tres pensadores: Malebranche, Birán y Bergson, y en el mismo las referencias a Heráclito y Parménides son inexistentes, y lo más peligroso del caso, al menos en Malebranche y Maine de Birán observamos que no se realiza una distinción del dualismo en su sentido ontológico y epistemológico, acometiendo solo su condición epistemológica y fincando su explicación en ese dualismo académico devenido o soportado por esa noción de alma y sentidos en su sentido absolutamente cristiano.

Es momento, como ya se había prometido, de analizar los diálogos ontológicos de Platón, en los cuales el genio desarrolla el acomodo que posteriormente transitará directamente al pensamiento cristiano de las premisas parmenídeas y heracliteanas sobre el ser y el devenir. Y que en este momento del trabajo venimos sosteniendo entre paréntesis fenomenológico.

§16

El instante: la imposibilidad de fijar la percepción como fundamento apodíctico de la ciencia, y a la vez como posibilidad de distinción entre lo semejante y lo desemejante.

[...] cuando llegan a un punto intermedio la visión, desde los ojos, y la blancura, desde lo que engendra a la vez el color, es cuando el ojo llega a estar pleno de visión y es precisamente entonces cuando ve y llega a ser no visión, sino el ojo que está viendo. Así mismo, lo que produce conjuntamente el color se llena por completo de blancura y, a su vez llega a ser ya no blancura, sino algo blanco.

Platón. *Teetetes* 156 d.

Hemos decidido traer aquí esta disquisición sobre la percepción presente en el *Teetetes* porque resulta muy afín, podríamos decir casi idéntica, a la definición que Merleau-Ponty hace de la intencionalidad operante, la cual a su vez, es el fundamento de su teoría de la percepción, y que aquí ha sido definida como ese encuentro en una especie de justo medio entre los órganos perceptores completa e irrestrictamente abiertos y dispuestos al mundo del cual son parte y los entes que son percibidos pero no como simples *cosas en sí*,¹⁷¹ sino cosas que en su misma disposición “se encuentran” con la percepción y que a su vez implican ya obligatoriamente remisiones a otras cosas o entes y forman estructuras reticulares

¹⁷¹ Resulta necesario hacer la aclaración que para toda reflexión fenomenológica, es imposible seguir hablando de la *cosa en sí* como lo incognoscible (*nóumeno*), o como esa esencia (*ousía*), por ello, la misma fenomenología opta terminológicamente por el concepto fenómeno (*phainómenon*), en cuanto éste permite acotar los entes a todo aquello que acontece o se presenta ante la conciencia. Ya desde Platón en *Teetetes* se define al fenómeno a su vez como “las cualidades” de los entes que se pueden obtener por medio de la percepción. Es importante enfatizar en esta consideración de “cualidades”, ya que se deja por un momento en el decurso del diálogo la teoría de las formas y también la noción de verdad. Conrado Eggers clarifica de manera precisa al fenómeno como “cualidades” las cuales sirven de enlace entre el pensamiento y los entes a través de la percepción, y por qué esta definición no caería en un mero fenomenalismo, como si sucede con una buena parte del empirismo inglés e incluso con algunos de los postulados esenciales de la fenomenología husserliana: “El término *éidos* no tiene aquí, a nuestro juicio, ninguna relación con la teoría platónica de las formas. [...] De acuerdo con esta teoría de la percepción, ninguna cosa tiene un ser único en sí misma, y esto significa que las cosas de las que tenemos experiencia no son más que un agregado o colección de cualidades sensibles, que no existirían sin la interacción de los dos procesos lentos que intervienen en el proceso, es decir, el sujeto y el objeto de la percepción. Como las cualidades sensibles de las cosas son «fenómenos», que existen sólo en una relación con el sujeto receptor, podríamos hablar de fenomenalismo. [...] las diferencias que separan esta teoría del fenomenalismo característico de la tradición empirista, como podríamos encontrarlo, por ejemplo, en Berkeley. En la versión dada por Sócrates no se dice que los colores tengan existencia en la mente, sino que constituyen un proceso rápido que tiene lugar entre el objeto y los ojos.” Véase la nota explicativa No. 34 en el *Teetetes* platónico en la edición citada, pág., 446.

con otras percepciones, y así su remisión despliega un mundo como totalidad de la cual la misma percepción es parte. Al referirnos a la recuperación de los diálogos «ontológicos» de Platón, alguien podría exclamar que prácticamente todos los diálogos platónicos son ontológicos, y, a la vez, alguien más podrá exclamar que todos los diálogos son epistemológicos, pero con esta distinción meramente didáctica, arbitraria y completamente a conveniencia de nuestra investigación, queremos enfatizar en los diálogos en los que la tematización del *ser* será el punto nodal del diálogo, por ello es que nos proponemos enfatizar en *Timeo*, en *Teetetes*, en *Parménides* y *El Sofista*, pues es en ellos en los que el ser, el ente y los caminos de acceso a ellos y la verdad resultante de tal acceso serán el foco de atención de Platón.

Ahora partiremos de la siguiente premisa: todos los diálogos mencionados líneas arriba corresponden a la llamada época de madurez de Platón, esto es, cuando el filósofo se dedica en gran medida a revisar su propio pensamiento plasmado en los llamados diálogos de juventud. En los diálogos ontológicos Platón radicaliza temáticas recurrentes en todo su pensamiento, como lo son: la verdad, la percepción, el ser, el ente y por supuesto las ideas como constituyentes de la realidad. Ahora, y basándonos en el segundo análisis del *Teetetes* –(a partir de 187 a) punto en que se discutirá si la opinión verdadera es el saber- planteamos la siguiente hipótesis: Platón en los diálogos de madurez no descalifica tajantemente a la percepción y a la dimensión corporal del ser humano, como si sucedió en diálogos tales como *Fedón* y *Apología*.¹⁷² El problema no resulta la “percepción en sí”, tampoco la percepción como acceso a la realidad material individual, personalísima, el auténtico problema es fincar una teoría de la verdad en la percepción. Esta distinción entre percepción como acceso a la realidad –*aísthésis*- y

¹⁷² En el punto del diálogo *Teetetes* -201c- en el que Platón expone a manera de ejemplo cómo un juez puede ser persuadido a través de razones explicativas, y sin que hubiera estado presente en el hecho que juzga puede equivocarse, y puede equivocarse en cuanto “no percibió” por él mismo lo que aconteció, aquí a decir de Conrado Eggers y el mismo Rodolfo Mondolfo coinciden en la posibilidad de que Platón esté revalorando que la percepción y su correlativo mundo sensible sean objeto de saber: “A juicio de algunos comentaristas, Platón estaría aceptando aquí que el mundo sensible puede ser objeto del saber, a diferencia de lo que ha sostenido en diálogos anteriores”. Platón, *Teetetes*, nota 106 de la edición citada a lo largo del trabajo.

la percepción como fundamento epistemológico del saber en general, es el elemento quizás menos revisado y a la vez también el más vulgarizado de la teoría platónica, en cuanto que el autor de los diálogos jamás niega la verdad de la *aísthésis* en cuanto mi encuentro con la realidad, pero de que este -mi propio encuentro con la realidad- sea fundamento del saber filosófico como pretensión fundamental de asir la realidad desde su generalidad es que hay mucha distancia.

Hay una clara alusión a la sentencia protagórica del «hombre medida». Platón construye esta teoría de la percepción como fundamento gnoseológico de la tesis de Protágoras. Esta tiene validez en el dominio de la percepción. Ahora bien, una cuestión diferente es que la percepción satisfaga los requisitos necesarios para constituirse como saber.¹⁷³

Y en la siguiente nota explicativa Eggers Lan profundiza esta sutil y a la vez profunda explicación de la percepción como *aísthésis* personalísima y siempre verdadera y la percepción como posible fundamento de la verdad tan buscada y anhelada por Platón.

Una de las consecuencias de la doctrina de Protágoras y de la teoría de la percepción en la que, según Platón, se fundamenta, es que las cosas no tienen una realidad en sí mismas ni por sí mismas. Sus cualidades sólo pueden entenderse en relación con el sujeto perceptor. Lo que Sócrates quiere decir es que si no adoptamos este punto de vista relacional, no tienen más remedio que producirse paradojas.¹⁷⁴

Recordemos que estamos hablando en este momento del emparejamiento de la filosofía con la *episteme* como esfuerzo en la consecución de la verdad fundamental y fundamentante, de esa entidad de razón conceptual omniabarcante y subsumidora de lo existente tal como lo pensaba Parménides, por ello en este punto Platón exige que se compruebe la licitud de postular a la percepción como el basamento fundamental del saber en general. No está de más señalar explícita y expeditamente que la percepción no es descalificada por Platón como vínculo con esta materialidad, el problema resulta ser su comunicabilidad, evitar el relativismo como fundamento científico, evitar a toda costa esta dimensión aislacionista epistemológica de los seres humanos derivada de la teoría del «hombre medida» de Protágoras y que Platón nuevamente revisa en *Teeteto*, no olvidemos también

¹⁷³ Platón, *Teeteto*, (Nota 25), ed., cit., pág., 441.

¹⁷⁴ *Ídem.*, (Nota 26).

que temáticamente *Teeteto* se divide en tres grandes argumentos esgrimidos por Teeteto y Teodoro referentes a lo que a su juicio puede ser o contener la verdad, el primero de ellos y al que nos referimos en este momento, es el que esgrime Teeteto casi al inicio del diálogo, en el que él propone la hipótesis de que la verdad es la percepción: “Teet.- Yo, de hecho, creo que el que sabe algo percibe eso que sabe. En este momento no me parece que el saber sea otra cosa que la percepción.”¹⁷⁵ Idea que a su vez y a decir del otro interlocutor que es Teodoro tiene su origen en las enseñanzas de Protágoras y la idea del hombre como medida (*metrón*) de todas las cosas. Prácticamente la primera mitad del diálogo se dedicará Platón mediante la figura de Sócrates a la refutación esta teoría protagórica, pero reiterativamente expresa que el problema no es la verdad de la percepción en su modo de encuentro con la realidad, el problema es fincar la verdad epistemológica sin caer en el relativismo, cosa que al final de la argumentación le resulta imposible.

Sóc.- por consiguiente, según creo, resulta que somos, si es que somos, o queremos llegara ser, el uno en relación con el otro, ya que la necesidad ata nuestro ser; pero no lo ata con otras cosas sino con nosotros mismos. Resulta, pues, que estamos enlazados el uno con el otro. De manera que, si se dice de algo que es o que llega a ser, hay que decir que es para alguien, de alguien o en relación con algo. Pero no podemos decir que algo es o llega a ser en sí mismo y por sí mismo, ni podemos consentir que nadie lo diga. [...] teniendo en cuenta que lo que actúa sobre mí es para mí y no para otro, ¿no es verdad que soy yo quien lo percibe y no otro? [...] por tanto *mi percepción es verdadera para mí, pues siempre de mi propio ser, y yo soy juez*, de acuerdo con Protágoras, del ser de lo que es para mí y no del ser de lo que no es. [...] Sóc.- ¿Qué vamos a decir de todo esto Teodoro? Si para cada uno es verdadero lo que opine por medio de la percepción y una persona no puede juzgar mejor lo experimentado por otra, ni puede tener más autoridad para examinar la corrección o la falsedad de la opinión ajena, y, según se ha dicho muchas veces, *sólo puede juzgar uno mismo sus propias opiniones, que son todas correctas y verdaderas*, en qué consistirá entonces, la sabiduría de Protágoras? ¿cómo podría justificar su pretensión de enseñar a otros? [...] pues dedicarnos a examinar e intentar refutar los pareceres y opiniones de unos y otros, teniendo en cuenta que son siempre correctas las de cada uno, ¿no es una de las tonterías más grandes y sonadas que puede haber?¹⁷⁶

¹⁷⁵ Seguimos aquí a Eggers y a Mondolfo cuando traducen *aísthésis* por percepción. Reconociendo también con ellos que este término tiene en Platón un sentido muy general y que no sólo abarca los datos suministrados por los sentidos, incluye a su vez algunas emociones básicas como lo son el placer, el dolor, el deseo, el temor. A este respecto véase: *Teeteto*, pág., 436 y nota explicativa No. 18 de la edición citada. Así como también, Rodolfo Mondolfo, *Sócrates*, Editorial Eudeba, Buenos Aires, 2007.

¹⁷⁶ “Concluye aquí la demostración de la infalibilidad de la percepción. Ésta es siempre «de mi propio ser» (*tês êmes ousías*), porque la percepción es siempre relativa a un sujeto en conjunción con el cual se producen las cualidades sensibles. No tiene sentido preguntar, por ejemplo, por el

La preocupación por el aislamiento cognoscitivo y el posterior relativismo derivado de la percepción, son para Platón la piedra de toque no sólo de la percepción, sino de las teorías del movimiento que él terminará identificando con Heráclito y con Homero, y explica que también encuentra esta “teoría del flujo” presente en la comedia de Epicarmo y en Empédocles. Puede decirse que Platón al atajar las teorías del movimiento y del «hombre medida» como fundamento de una ciencia general, se anticipa al problema del solipsismo de manera inversa a la de Descartes, en cuanto que Descartes termina incomunicado por una duda radical de pensamiento en su pureza y Platón observa también el advenimiento del posterior *solus ipse* en la medida en que se acepte a la percepción como fundamento de la *episteme* por su condición de inconmensurabilidad e incomunicabilidad radical, y pretende evitarlo a toda costa mediante la condición de pensar la limitación negativa de la percepción, esto es en cuanto fundamento científico general. El problema no es la percepción en sí, tampoco la posibilidad de pensar sobre ella, sino la verdad de la misma, pero no como *aísthesis*, en cuanto que ya observamos su absoluta verdad, tampoco lo es como *lógos* -razón personal-, sino más bien como diálogo, la comunicabilidad de la misma, el tema es: ¿cómo comunicar lo que percibo?, ¿cómo comunicar lo que el pensamiento, mi pensamiento, cosechó de la percepción?, ahora resulta que el problema no es sólo este “hombre medida” de Protágoras que Platón acaba sometiendo en el primer tercio de la discusión con Teetetes en el diálogo del mismo nombre, también aparece entre bambalinas Gorgias y su advenimiento de la nada por la imposibilidad de comunicación de todo.

Sóc.- Proceder desde el punto de vista del saber y del no saber, hay que hacerlo desde el punto de vista del ser y el no ser. [...] quien ve una cosa ve algo que es [...] quien oye algo oye una cosa y algo que es [...] tratándose de una cosa, quien la toca, toca algo y algo que es. Por consiguiente, el que opina, ¿no opina sobre una cosa? [...] Sóc.- Quien opina sobre lo que no es, opina sobre nada. El que opina sobre nada, no opina en absoluto, no es posible opinar lo que no es, ni con relación a las

color que tienen las cosas en sí mismas, ya que el color no pertenece al objeto al que le atribuimos esta cualidad, sino que se engendra en la interacción de éste con la naturaleza del órgano sensible.” De aquí el carácter infalible de la percepción, pues el sujeto siempre es juez de lo que es para sí. *Teetetes*. 451-453. Y nota explicativa No. 37 de la edición citada. Las cursivas son mías.

cosas que son, ni en un sentido absoluto. Entonces opinar lo que es falso es diferente de opinar lo que no es. [...] opinar falsamente consiste en opinar erróneamente. Entonces, en tu opinión es posible tomar mentalmente una cosa por otra y no por lo que ella es. Y cuando la mente hace eso, ¿no es necesario que piense en ambas cosas o en una de ellas? [...] ¿Llamas tú pensar a lo mismo que yo?

Teet.- ¿A qué llamas tú pensar?

Sóc.- Al discurso que el alma tiene consigo misma sobre las cosas que somete a consideración.¹⁷⁷

Ya habíamos expresado la genérica clasificación de las teorías ontológicas de la antigüedad hecha por Platón, poniendo de un lado a los “seguidores del flujo o movimiento” como tilda a Heráclito, Homero, Empédocles y Epicarmo, y como integrantes del otro bando los “de la inmovilidad” entre los cuales pone a Parménides, Meliso y Zenón, sin observar las sutiles pero profundas diferencias entre un pensador y otro, ni para “los del flujo” ni para “los de la inmovilidad”. Para justificar su adhesión irrestricta a la concepción parmenídea del ser como lo auténticamente existente, de hecho, en este apartado del *Teetetes*, Platón sigue rigurosísimamente la única instrucción presente en *El poema* de Parménides, esta es hablar únicamente de todo lo que es y evitar el abstruso camino del no ser, abandonarlo por la mera reducción lógica al absurdo, Platón lo aplica aquí y esto le permite también zanjar el debate con Gorgias en lo referente a la imposibilidad comunicativa, omite entrar a la consideración de la nada, pues resultará una vacuidad tal y como ya lo había evidenciado el mismo Parménides, y también omite hablar de la imposibilidad cognitiva, pero sí clarifica respecto a la incomunicabilidad derivada de la percepción, expresando que la percepción *se da y es absolutamente verdadera, existente y evidente* para el portador de la misma, incluso manifiesta que su incomunicabilidad no deriva en una nada como podría parecer con la teoría gorgiana, antes bien, sólo resulta un camino que conducirá al error epistemológico derivado de la inconmensurabilidad perceptiva entre los seres humanos, pero jamás niega su existencia como vínculo originario con la realidad material.

Podemos seguir de lo aquí argumentado que existencialmente mi percepción como fundamento de la ciencia en general no se sostiene en dos

¹⁷⁷ Platón, *Teetetes*, óp., cit., págs., 488-493.

sentidos, primero: por al mutabilidad de la realidad derivada de este devenir al que el universo está sometido según Platón; segundo: cuando mi percepción no corresponde a la percepción siguiente sobre el mismo objeto, revelándose una complicación epistemológica aún mayor; la discusión se vuelve más cercana -más existencial-, puesto que ya no sólo se trata de la inconmensurabilidad de mis percepciones respecto a las de otro ser humano, sino a la inconmensurabilidad de mi percepción respecto a mi percepción antecedente o consecuente sobre el mismo fenómeno por mí efectivamente vivido, pues percibo su variabilidad ya sea intensiva o protensiva, y que a la vez no me permiten tener una condición de generalidad respecto de mis propias percepciones, en cuanto que debido a las dos clases de movimiento a las que Platón expresa que está sometido el universo hacen que de una percepción a otra no sólo el objeto de mi percepción sea otro, sino que yo mismo como el que percibe también haya mutado en el transcurso de tiempo que sucedió entre una percepción y otra.

Sóc.- nuestro examen del movimiento debe comenzar preguntándonos qué es lo que exactamente quieren decir los que afirman que todo está en movimiento. [...] afirman ellos que hay una sola clase de movimiento o dos como creo yo? [...] hablas tú de movimiento cuando algo cambia de un lugar a otro o también cuando gira en el mismo lugar? [...] ahora bien, si algo permanece en el mismo lugar, pero envejece, o pasa de ser blanco a ser negro o de ser blando a ser duro, o experimenta alguna otra alteración ¿acaso no hay que hablar de otra clase de movimiento? [...] Entonces yo afirmo que hay dos clases de movimiento: alteración y traslación. [...] de acuerdo con ellos, el origen del calor, de la blancura o de cualquier otra cosa por el estilo es, más o menos, así; cada una experimenta una traslación, simultáneamente con la percepción, entre lo que ejerce la acción y aquello que la recibe; lo pasivo se hace perceptivo, pero no percepción, y lo activo, a su vez, adquiere una cualidad, pero no llega a ser cualidad. Ciertamente, es posible que la palabra cualidad te parezca insólita y no comprendas lo que quiere decir en general. Así es que presta atención a un caso concreto. Lo activo no se convierte en calor ni en blancura, pero llega a ser cálido y blanco, y lo mismo ocurre con todo lo demás.¹⁷⁸

Sóc.- Pero no hay permanencia ni siquiera en esto, pues el objeto blanco que fluye no permanece blanco en su fluir, sino que cambia hasta el punto de que el flujo afecta igualmente a esto mismo, es decir, a la blancura y hay, así mismo, cambio de color, para que no se le pueda condenar por permanecer inmóvil en ello. Dadas estas circunstancias, ¿podríamos acaso, asignarle, a algún color determinado, sin errar en la determinación que le damos?

Teod.- ¿y de qué procedimiento podríamos servirnos, Sócrates? ¿Cómo podríamos darle un nombre a cualquiera de estas cosas, si, en el momento de pronunciarlo, ella se escabulliría, al estar inmersa en el flujo?

¹⁷⁸ Platón, *Teetetes*, óp., cit., pág., 480 y ss.

Sóc.- ¿Qué diremos entonces, de una percepción cualquiera como ver u oír? Permanece realmente como tal en el mismo acto de ver u oír?

Teod.- Si todas las cosas están en el movimiento, hay que decir que no.

Sóc.- Por consiguiente, no hay por qué decir que algo es visión, en lugar de decir que es no visión, y lo mismo ocurriría en el caso de cualquier otra percepción, si todo está absolutamente en movimiento. [...] tampoco vamos a saber que el saber sea percepción, al menos sobre esa doctrina de acuerdo con la cual todo se mueve.¹⁷⁹

Platón prosigue con el decurso de su disquisición sobre esta teoría del movimiento y como lo expresamos en páginas anteriores, observamos que propone dos tipos de movimiento: de alteración y traslación. La percepción estaría fijada en el movimiento de alteración en cuanto que sólo es «traspasada» por el flujo llamado tiempo, en ese tipo de movimiento que testimonia «el flujo» sin cambiar de lugar, pero que al ser atravesada por el tiempo igualmente se mueve, de este movimiento surge que la percepción como tal, la *aísthésis*, también es flujo, no es siempre idéntica a ella misma, el flujo -el tiempo- se intercala entre percepción y percepción evitando su identidad primero consigo misma y después con la *aísthésis* de los demás, por tanto, el instante que sucede entre una percepción y otra, logra la desemejanza¹⁸⁰ dada por los mismos instantes, entonces, emerge la pregunta que interroga por el fundamento mismo de las teorías denominadas por Platón como «teorías del flujo»: ¿cómo trascender esta condición “perspectiva” y, en cuanto perspectiva, relativa siempre al ser humano que está percibiendo?

Percepción: el universo es movimiento y nada más, pero hay dos clases de movimiento, las dos ilimitadas en número, una de las cuales tiene el poder de actuar y la otra de recibir la acción. De la unión de ambos y de la fricción de uno con otro se engendra un producto igualmente ilimitado en número, que aparece en parejas gemelas. De ellas un elemento es lo perceptible, y otro, la percepción, la cual surge siempre y se produce al mismo tiempo que lo perceptible. Ciertamente hay percepciones a las que hemos dado nombres, como es el caso de la visión, la

¹⁷⁹ *Ibíd.*, pág., 482.

¹⁸⁰ Este concepto de “desemejanza” aparece de manera portentosa en el *Teetetes* y posteriormente en el *Parménides*, y es efectivamente esta desemejanza presentada como “ruptura” entre una percepción y otra lo que logra la diferencia necesaria para la comprensión de la realidad, pues sin este concepto no habría posibilidad alguna de testimoniar el devenir, pero, a la vez, este concepto de desemejanza no se encuentra inmerso en el simple flujo, pues de ser así no podría extraerse la diferencia misma, es necesario entender tanto la identidad, lo uno, lo múltiple, la semejanza y la desemejanza como conceptos, aquí arranca la teoría de las formas, expresando Platón que los conceptos resultan absolutamente necesarios para comprender la misma diferencia propia del flujo.

audición y el olfato, el frío y el calor, el placer y el dolor, o el deseo y el temor, entre otros que podrían citarse.¹⁸¹

El problema epistemológico o gnoseológico ahora torna ontológico: ¿cómo encontrar verdad *como forma o estructura del ser de las cosas*¹⁸² si mi propia percepción y su pugna con el instante al parecer me lo impiden? Verdad entendida ahora sí, como forma o formas que permitan pensar y comunicar la realidad toda, reiteramos, no porque la *aísthésis* resulte falsa, tampoco el pensamiento de la misma lo es, lo que resulta falso es ese *lógos* como discurso que no se enlaza con el otro *lógos* discursivo al mismo tiempo proveniente de otra *aísthésis*, hablamos aquí de ese *lógos* modal, como discursividad que pretende compartir el mundo, la realidad toda con los demás seres humanos. Como podemos observar la encarnizada batalla entre Platón y la sofística, con el relativismo y el nihilismo derivado estas posturas, no es esa simplona y ramplona dimensión meramente económica del saber que la tradición nos ha legado, en la que tanto el filósofo fundador de la Academia como su maestro se alejan despavoridos ante el dinero por todo lo que significa: corrupción y disolución del pensamiento en el ámbito de la fútil materialidad y la ostensión, ya que el interés monetario siempre ha sido visto como detrimento de la verdad, (la verdad se vuelve la hetaira del dinero). Antes bien, la encarnizada batalla con la sofística se da en el campo del relativismo epistemológico y del nihilismo ontológico. Platón efectivamente critica en reiteradas ocasiones a los sofistas –particularmente a Protágoras y a Gorgias en *Teetetes*, en *Menón*, en *Parménides*–, en estos diálogos expresa el peligro que significa emparejar el ejercicio filosófico como consecución de la verdad con el poder económico, esto, necesariamente para él concluiría con la pérdida de la libertad y autonomía del pensador por el satisfactor que es el dinero. Si se pensaba que Platón en el *Menón* había zanjado su disputa con la sofística, este aspecto resulta cuando menos poco afortunado, antes, al contrario, se reaviva ya con un Platón

¹⁸¹ Platón, *Teetetes*, óp., cit., pág., 444.

¹⁸² No está de más por última ocasión llamar la atención del lector sobre esta noción de verdad en Platón, expresando esta distinción entre la verdad epistemológica o estructural y la verdad de la percepción. La primera es la que se busca como fundamento del saber científico, y la segunda es la verdad que nuestros sentidos nos otorgan al relacionarnos con las cosas.

más maduro en *Teetetes*, *El sofista* y *Parménides*, diálogos en los que el cobro por los saberes es lo de menos -de hecho no llega a ser tópico-, aquí Platón sopesó y dimensionó la peligrosa potencia epistemológica de este «hombre medida» de Protágoras y de esta pulverización del ser en la nada de Gorgias por la imposibilidad de este *lógos* modal. Aún al final del aporético *Teetetes*, Platón descorazonado por no poder sepultar del todo este «hombre medida», y en el *Parménides* la nada gorgiana aún socarronamente se asoma al finalizar el diálogo. El tremendo problema que Platón ha enfrentado toda su vida y que en *El Sofista* le revira, y le obliga a revisar desde los cimientos su propio pensamiento es que la percepción satisfaga los requisitos del saber como fundamento, primero ontológico y después gnoseológico.

Por momentos, a lo largo de la historia de la filosofía, se le ha achacado de manera toscamente canónica e ingenua a Platón la negativa y descalificación radical de la percepción, de la *aísthésis*, Platón en ningún momento niega la percepción, lo que niega es que la ciencia verdadera, la *episteme*, se pueda fincar en ella, “Sóc.- Por consiguiente, la apariencia y la percepción son lo mismo. [...] parece que las cosas son para cada uno tal y como cada uno las percibe.”¹⁸³ Más aún, describe cómo algunos saberes como la hidrología y la agricultura, como saberes particulares necesitan fincarse en la percepción, pero, al final, sabemos que en el *Teetetes* -tal como lo define su traductor-, es el diálogo en el que Platón está identificando la filosofía con la *episteme* como el saber fundamental, el más general y que servirá de fundamento a las ciencias en su particularidad.¹⁸⁴ Por ello es que la *episteme* no se podrá fincar en la percepción, tal y como si corresponderá a algunos otros campos del saber, por la imposibilidad de su comunicación con los demás seres humanos, y, a la vez, por la imposibilidad que cifra para el ser

¹⁸³ Platón, *Teeteto*, óp., cit., pág., 438.

¹⁸⁴ En la nota explicativa al pie No. 5 de Álvaro Vallejo Campos -quien realiza la última traducción del *Teetetes* platónico para Editorial Gredos-, llama la atención sobre este aspecto de la siguiente manera: “El término *sophía* designa aquí, según ha visto R. Hackford la habilidad técnica del experto que se fundamenta en el saber, [...] interpreta la identificación de *epístéme* y *sophía* como una prueba de que Platón no está pensando en una rama particular del saber, sino en la más alta de las disciplinas científicas. (cf. *República*, 2429^a.)” Platón, *Teetetes*, Editorial Gredos, Madrid, 2011, pág., 428. (Tr. Álvaro Vallejo Campos). Las cursivas son mías.

humano acceder dos veces a la misma percepción, pero al mismo tiempo, también analiza las otras dos vías para la comprensión del ser de la ciencia: el camino de los juicios y la explicación discursiva de los mismos, y el diálogo concluye en un aporía. “Sóc. –Pero no era eso, Teetetes. Lo que te preguntaba. La pregunta no era acerca de qué cosas trata el saber ni cuantos hay. No te preguntábamos con la intención de contarlos, sino con la intención de *conocer qué es el saber en sí mismo*. No sé si me expreso adecuadamente.”¹⁸⁵ Si bien la percepción llana no será el fundamento del saber, tampoco le basta a Platón el análisis del juicio y su posterior explicación. La verdad, esa verdad como “llave maestra” a la que nos hemos referido, sigue siéndole hosca y arisca a Platón. Resulta importante resaltar que el análisis platónico de la percepción para nada es esa burda y tosca descalificación que por momentos algunas parcelas de la tradición filosófica tristemente nos han legado, ya referíamos cómo Platón realiza tal análisis desde consideraciones ontológicas hasta sus constitutivos gnoseológicos, considerando al mismo tiempo su relación con el tiempo y con la noción de semejanza devenida del mismo horizonte de temporalidad y su imposibilidad de identidad justo por su temporalidad, pero no para allí el análisis del genio platónico, también describe la relación entre nuestros órganos perceptores con la realidad y a la vez su vinculación con el pensamiento.

Sóc.- Entonces, si alguien te preguntara con qué ve el hombre lo blanco y lo negro y con qué oye lo agudo y lo grave, tu dirás, creo yo, que con los ojos y los oídos. [...] Cuál de las dos respuestas te parece más correcta: que los ojos y los oídos son aquello con lo que vemos y oímos o que son aquello mediante lo cual vemos y oímos. [...] Teet.- A mi me parece Sócrates, que percibimos por medio de ellos. Sóc.- En efecto, sería extraño que albergáramos una pluralidad de sentidos en nuestro interior, como si fuéramos un caballo de madera, y no pudiera confluír todo esto en una única entidad, ya sea el alma o como haya que llamarla, con la que podamos percibir por medio de ellos y en calidad de instrumentos todo lo que es perceptible. [...] ¿podrías atribuir todo ello al cuerpo?, [...] ¿aquellos sentidos por medio de los cuales percibes lo cálido y lo duro, así como lo ligero y lo dulce, los atribuyes al cuerpo? ¿o a alguna otra cosa? Estarías también dispuesto a admitir que no es posible percibir por medio de una facultad lo que percibes mediante otra, es decir, que no se puede percibir por medio de la vista lo que se percibe por medio del oído, ni se puede percibir por medio del oído lo que se percibe por medio de la vista? [...] Sóc.- ¿Por medio de que facultad puedes pensar todo acerca de estas dos, ya que no puedes aprehender lo que tienen en común ni por medio del oído ni de la

¹⁸⁵ Platón, *Teetetes*, Editorial Gredos, Madrid, 2011, pág., 430. (Tr. Álvaro Vallejo Campos).

vista? [...] por medio de qué órganos opera la facultad que te da a conocer lo que tienen en común todas las cosas y éstas en particular, como el “es” y el “no es” con el que te refieres a ellas o aquel sobre lo cual versaban ahora mismo nuestras preguntas? ¿qué clase de órganos les vas a tribuir a todo esto, por medio de los cuales pueda percibir el elemento que hay en nosotros cada una de estas cosas?

Teet.- Te refieres al ser y no ser, a la semejanza y desemejanza, a la identidad y la diferencia, así como a la unidad y cualquier otro número que se le pueda atribuir. Evidentemente, en tu pregunta incluyes también lo par y lo impar y todo cuanto se sigue de ellos, y quieres saber por medio de qué parte del cuerpo lo percibimos en el alma.¹⁸⁶

Estos tres diálogos ontológicos resultan aporéticos en cuanto que la ansiada solución al problema de la verdad no se logra, la verdad no está, el nudo gordiano que representa hacer transitar la verdad de la *aísthésis* a la verdad de la forma *ousía*¹⁸⁷ no se logra, Platón no logra a través de todos sus análisis hacer advenir la verdad al plano de la materialidad, únicamente pudo aducir a la teoría de las formas el plan de la realización de la verdad, pero la misma en su presentación *en sí, la verdad en sí misma*, únicamente será accesible en un plano ontológico diferente. En la dimensión de la materialidad nuda, en el plano del ser como aparecer en su existencia –tal como lo presentó Parménides, según Platón, no se puede efectuar. Platón analizó la temporalidad, la identidad, la diferencia, lo uno, lo múltiple, la semejanza, la desemejanza, lo inmóvil, el flujo, el alma, el cuerpo, la percepción, el pensamiento a través de los juicios y sus explicaciones y no logró estructurar el tránsito necesario de la verdad del dato sensible *aísthésis* a la verdad como forma *ousía*. También observamos como los juicios y su posterior explicación no lo lograron, entonces, lo que sigue en el recorrido filosófico del autor de los *Diálogos* es el camino inverso, lo que aquí denominamos como el ensayo destructivo, esto es, la crítica furibunda sobre la teoría de las ideas-formas como moldes de la realidad, Platón ensaya de forma tremendamente radical -se podría decir que hasta

¹⁸⁶ Platón, *Teetetes*, óp., cit., págs., 484-487.

¹⁸⁷ “Platón distinguiría aquí entre una cualidad sensible y el ser (*ousía*) de la misma. La cualidad sensible puede desaparecer, por su existencia a medio camino entre el ser y el no ser, pero permanece su forma o esencia como una realidad inmutable, que sólo puede ser conocida por medio del intelecto. Guthrie reconoce que la distinción entre una cualidad sensible y su forma puede ser concebida también al margen de la teoría de las ideas, como una distinción entre la cualidad y el concepto que la mente forma de ella (como también lo hace Aristóteles).” Véase nota explicativa No. 85 de Álvaro Vallejo al *Teetetes* en la edición ya citada.

de manera violenta- este tipo de conocimiento teórico nuevamente –recuérdese que este camino ya había sido propuesto por Platón en *Timeo*, en *Fedón*, en *República* y en *Crítias*-, pero la profunda melancolía que se puede leer en *El sofista* marca como Platón -un Platón ya no sólo maduro, sino viejo- reconoce la imposibilidad de esa “verdad-llave” tan anhelada por él a lo largo de toda su vida filosófica. Platón a lo largo de milenios ha sido exaltado grandilocuentemente hasta la genialidad, (cosa que me parece no poco todo acertada), y, por otro lado, considero que a través de grandes ejercicios de ignorancia ha sido descalificado también hasta la saciedad, hasta la malignidad. Paradójicamente las descalificaciones por lo general son expresadas de forma desafortunada por pensadores que poco o nada conocen la obra de Platón, o más aún, las lecturas realizadas sobre su obra enmarcan un profundo desconocimiento de la misma. Tal es el caso de Edmund Husserl, quien en un ejercicio de soberbia intelectual reconoce jamás haber leído a Platón, a Aristóteles, a Kant o a Hegel. Expresando así que toda su construcción teórica era fruto sólo de su genialidad, pero siguiendo nuevamente esas asertivas a la vez que latigueantes y lapidarias frases de Eduardo Nicol podríamos coincidir con él en el hecho de que si todos los pensadores realizaran su tarea “elemental” de valorar los frutos de la tradición, bien podríamos ahorrarnos tremendas reiteraciones que sólo expresan una docta ignorancia. Husserl desconociendo a Platón -literalmente desconociéndolo-, y a través de tal desconocimiento se entreveran ideas que han estado ahí desde siempre, como su furibunda solicitud de hacer “de una vez y para siempre” de la filosofía una ciencia estricta, expresando además que ya es momento no sólo de solicitar, sino de exigir a la filosofía esta “transformación”. Si al menos se hubiera tomado la molestia de ojear el *Teetetes* se daría cuenta de que tal solicitud fue hecha al menos dos mil cuatrocientos años antes.

Lo mismo podríamos decir respecto a Merleau-Ponty, quien tal vez por “las prisas” por expresar algo original, saltó de cuajo lo expresado en los diálogos ontológicos platónicos y en la *Física y Metafísica* de Aristóteles, dilapidando toda la riqueza que ahí hay sobre la percepción humana. El autor de la *Fenomenología de la percepción* no siguió los pasos y las sanas recomendaciones heideggerianas de

remontarse a los orígenes para actualizar y dinamizar el pensamiento de su época, simplemente se basó y le bastó la disputa canónica que presenta a un Platón como enemigo jurado del cuerpo y de la percepción humana –tal como lo expusimos en el primer capítulo de nuestro trabajo- pero a lo largo de toda la obra del pensador francés son mínimas –por no decir prácticamente inexistentes- las referencias a la obra platónica y a la obra aristotélica, y ni qué decir de la filosofía presocrática, la cual también fue obviada por el autor de la *Fenomenología de la percepción*. Lo que menos le achacamos al autor de *Signos* es no haber hecho una historiografía de la percepción, reiteramos, es lo que menos nos interesa, pero, si bien se trataba de un análisis filosófico “nuevo” sobre la percepción, resultaba imperiosamente necesario tener como punto referencial la génesis del problema. Sabemos bien de la arbitrariedad del ejercicio filosófico, en cuanto que se posiciona en el momento y lugar conveniente para el pensador, pero para un pensador de la talla de Merleau-Ponty resulta al menos cuestionable no haber tomado en cuenta que los dualismos que advienen en su pensamiento, y tal como los describe Heidegger, también son dualismos «aparentes», o al menos dualismos «didácticos», en cuanto que en su génesis se revelan inexistentes. Lo dramático del caso es que obviar, evadir o simplemente pasar como inexistente la historia de la filosofía, al final de cuentas derivará necesariamente en tremendas oquedades, en aseveraciones carentes de sustento crítico, pues al parecer tanto para Husserl como para Merleau-Ponty la filosofía pareciera que comienza con Descartes: Husserl, por un lado, ponderado hasta la saciedad el ejercicio cartesiano de la duda hiperbólica y expresando que será el modelo de meditación necesario para estructurar ya no a la filosofía como la ciencia primera, sino de manera burda expresar que la fenomenología será la filosofía de ahí en adelante, de manera socarrona podemos expresar que el *ego cogito* ni siquiera es un descubrimiento cartesiano como forma de meditación, es un ejercicio que como tal ya está presente en San Agustín de Hipona, y si deseamos exagerar el punto, lo podemos situar en el famoso delfico-socrático *gnôti seautón* presente desde la *Apología*. Y lo mismo con Merleau-Ponty, quién arrancará el análisis del dualismo con Descartes, como si fuera el momento exacto de la historia

de la filosofía en el que al autor de *El discurso del método* se le revela el dualismo como las dos vías de acceso y conocimiento de la realidad, que a su vez, y como esos enemigos jurados y cuchillo en mano al más puro estilo borgiano, se apresten a batirse en la pampa por el amor de la doncella llamada Verdad, cándido resulta observar como las prisas le obligaron a no conceder un instante, ya no digamos a Parménides y a Heráclito, quienes al igual que él piensan y hacen retruécanos sobre la percepción para lograr distinguir la dimensión de la vida a través de la misma. Qué decir de la nulidad de referencias a los tratamientos platónicos o aristotélicos sobre la misma, pues si bien hemos descrito sucintamente cómo la tradición ha maculado y magullado a Platón, forzando la comprensión platónica de la percepción a una malsana descalificación todo lo que el fundador de la Academia expresa sobre este tremendo problema filosófico, al menos bastaba reconocer como Aristóteles fundamenta la metafísica como un saber conceptual - como *protofilosofía*- que pretende asir y estructurar toda la percepción.

Por momentos, la filosofía también debe averiguárselas con las prisas de los filósofos, como si pensarán que la gloria del pensamiento se encuentra en el vértigo de la presentación inmediata de resultados que refulgen por la aparente “originalidad”. A este respecto baste expresar que Kant tardó veinte años en escribir la *Crítica de la razón pura* y aún ruborizado por la “falta de tiempo suficiente” la presentó a sus contemporáneos para ser corregida casi de inmediato en una segunda edición, más aún, explicada a través de los *Prolegómenos* escritos poco tiempo después. Este brevísimo apartado que ha traído a Parménides, a Heráclito, a Platón en los diálogos ontológicos y a Aristóteles con algunos breves apartados de la *Metafísica*, tenía el cometido de expresar que la percepción como problema de filosofía perenne es el resultado del fragor del tiempo con las ideas, y que su “solución” resulta lo menos preocupante al pensador. Al final de cuentas, ya lo expresamos, las soluciones son parte del ámbito de la política y del comercio, no de la filosofía. La *epoché* husserliana metodológicamente se ha convertido en un lastre, donde se habla de reducciones primera y segunda, de residuos de índole noética y noemática, ya son muchos los que explican la *epoché* y su intrincado

mecanismo, explicando también la casi imposible tarea de realizar alguna en el ejercicio ordinario del pensamiento filosófico, y ni qué decir de su posibilidad en la vida cotidiana, cuando en sus orígenes Pirrón pensaba que la *epojé* como esa simple suspensión de juicio no era otra cosa mas que detenerse un instante, sentarse y dudar de lo que se escuchaba y veía, para un momento después dar la opinión de cómo el pensador a través de su ejercicio, de una duda simple y silenciosa, y por simple y silenciosa razonada, podía acceder desde él mismo a la realidad. Esta es nuestra *epojé*: dudar a través de la tradición de la percepción presentada en el siglo pasado. Dudar para nuevamente reactivar el pensamiento hacia la siguiente vuelta de la tuerca, pues, al final, resulta filosófico reconocer que de la percepción, de la duda y del cuerpo humano, la última palabra no ha sido ni dicha ni escrita.

Sóc.- Por consiguiente, nunca podré percibir otra cosa de la misma manera, ya que a otra cosa le corresponde otra percepción, y a la persona que percibe la modifica y la hace distinta. Por su parte, lo que ejerce la acción sobre mí, al encontrar otra persona, no produce un efecto idéntico y, por tanto, ya no puede ser tal como era, pues a partir de otra persona produce otra cosa y, en consecuencia, resultará alterado.¹⁸⁸

Nuevamente en nuestro trabajo resulta necesario reconocer la imposibilidad kuhniana de parangonar sistemas de pensamiento que acontecieron en épocas diferentes, en cuanto que también se reconoce que tanto sus necesidades, sus implicaciones y sus finalidades son diferentes, pero si merece expresar la imperiosa necesidad de reconocimiento filosófico respecto a la tradición, y este reconocimiento efectivamente debe darse para evitar esos dislates y esas reiteraciones innecesarias de las que hasta el momento hemos venido expresando. En algún momento de su famoso ciclo de conferencias radiales, Merleau-Ponty, al referirse a la tradición, únicamente se refiere a ella como “sistemas antiguos de pensamiento que expresan una profunda confianza sobre si mismos como sistemas cerrados.”¹⁸⁹ No entendemos por qué no recuperó el tratamiento de la precepción en su génesis, como dualismo aparente. Nosotros, siguiendo esta reflexión de

¹⁸⁸ La percepción es siempre un fenómeno instantáneo e irrepetible, porque es el resultado de dos procesos, el objeto y el sujeto de la percepción, que están cada uno sometidos a un cambio continuo y diferenciado. A este respecto véase: *Teetetes*, edición citada, pág., 450.

¹⁸⁹ Véase nota No. 30 del presente trabajo.

Merleau-Ponty, consideramos que además de esta excesiva confianza del sistema sobre sí mismo, se encuentra también la apuesta de lo que llamamos “o todo o nada”. Tanto la filosofía presocrática, con sus apuestas primeras y últimas por los principios materiales omniexplicativos de la realidad, así como los sistemas filosóficos tanto platónico como aristotélico, no sólo buscan explicaciones omniabarcantes, como lo expresa el autor de *La estructura del comportamiento*, si acaso más explicaciones definitivas, son todos ellos pensadores que se pueden definir como pensadores del “o todo o nada”, que quieren esa llave que descifre el cosmos, o prefieren postergarla *post-mortem*. En tanto que la filosofía post-husserliana, es decir, la filosofía caracterizada por la renuncia a los grandes sistemas de pensamiento, o como la filosofía que ya no está interesada en la verdad tal y como la entendían los grandes sistemas de pensamiento, y que sólo, o únicamente se conforman con las certezas que permitan vivir interpretando y comprendiendo, como filosofías que sólo desean una parte de ese “todo o nada” aquí expresado. A este periodo filosófico corresponde la obra de Merleau-Ponty: al tiempo de las certezas más cortas, que sirvan para comprender el trajín del día, ya no se busca esa «llave maestra» que desgrane el universo en su totalidad, y toman a la percepción sólo como *aísthésis* siempre verdadera, y teniendo en consideración que el traslado de la percepción *aísthésis* a la comprensión como *ousía* corresponde a ese periodo originario de la filosofía, tal vez por ello es zanjado en un solo movimiento, el de su obviación o el de su olvido. Ahora la percepción es un mecanismo, una estructura remisional lata, simplemente un cuerpo que a través de su reconocimiento de erección y multidireccionalidad, y que se reconoce sintiente en cuanto encarnado poco o nada desea saber de la *ousía* como fundamento epistemológico último.

Sóc.- El saber no radica en nuestras impresiones, sino en el razonamiento que hacemos acerca de estas. [...] ¿Qué nombre le atribuyes, pues, a aquello, al ver, oír, oler y sentir frío o calor?

Teet.- Yo lo llamo percibir. ¿Qué otro nombre podría darle?

Sóc.- luego a todo eso le das en conjunto el nombre de percepción.¹⁹⁰

¹⁹⁰ *Ibíd.*, pág., 488.

Ahora es el momento en el que debemos considerar la doble disyunción que surge irremediabilmente después del recorrido de la obra de Merleau-Ponty: o aceptamos la verdad y vitalidad de la percepción válida para mi como forma de estar en la vida de manera llana en cuanto inundada de sensación, o nos las averiguamos con el tránsito de la percepción al fundamento del conocimiento teórico, el cual ha sido el tópico irresuelto y al parecer irreductible desde siempre. Pues si bien, en la obra del pensador francés se pondera la percepción, al acto perceptivo y también el fruto de la misma que es vínculo primigenio y pre-comprendido con la realidad, y poco, muy poco se desarrolla de la misma en relación con el fundamento científico primero y último.

Sóc.- efectivamente, nada es jamás, sino que está siempre en proceso de llegar a ser. Y en esto, uno tras otro, todos los sabios, excepto Parménides, están de acuerdo, tanto Protágoras como Heráclito y Empédocles y los más eminentes poetas de uno y otro género, Epicarmo en la comedia, y Homero [...] Todo se engendra a partir del flujo y del movimiento ¿o no es eso lo que parece decir?¹⁹¹

Para concluir nuestro análisis comparativo entre la génesis ontológica de los dualismos y del problema de la percepción en la ontología antigua y Merleau-Ponty, presentamos el apartado del *Teetetes* en el que Sócrates expresa esa doble disyunción: o nos contentamos con la verdad de la *aísthésis* o seguimos intentando el traslado de esta verdad perceptiva al pensamiento teórico fundamental la próxima ocasión que encuentre a Teetetes por el camino.

Sóc.- No habrá más remedio que explicar la existencia de la opinión falsa como algo diferente entre el pensamiento y la percepción. Pues, si, consistiera en esto, nunca podríamos errar cuando se tratara de cosas que nos representamos sólo por medio del pensamiento.¹⁹²

¹⁹¹ *Ibíd.*, pág., 438.

¹⁹² *Ibíd.*, pág., 502.

A manera de conclusiones

§ 17

Carne trascendental: crítica de la pura negatividad y de la pura positividad de la corporalidad.

De acuerdo a lo anterior, podemos expresar la siguiente premisa: después de cualquiera de las revoluciones del pensamiento ya podemos afirmar que el mundo no sigue indemne, el hombre mucho menos, la mutación de las formas de *estar en el mundo* se hacen evidentes en todas las dimensiones de la vida: desde las condiciones morales y políticas hasta las económicas, culturales y religiosas. En el caso del pensamiento filosófico posterior a Heidegger –entendido aquí como una revolución más– podemos afirmar categóricamente que así sucede, esa nueva visión de hombre y mundo surgida del pensamiento del autor de *Ser y tiempo* poco a poco se despliega en el mundo y se afirma con sus nuevas visiones de realidad, con una nueva visión de existencia, modificando la forma en la que el hombre se comprende y comprende el mundo, o mejor dicho: se comprende en el mundo. Las revoluciones son tales en cuanto arriban para afirmar nuevas formas ontológicas a través de las que se pretende comprender la existencia en su totalidad. También para plantear dimensiones de la vida que por grandes periodos de la historia no habían sido consideradas importantes, y, por ello, el pensamiento había sido omiso en lo que a su función en la vida concierne. Para la filosofía, la cotidianidad había sido despreciada por considerarse ese laxo e inmediato “eterno retorno” insignificante. El filósofo se había acostumbrado a extraer de la cotidianidad sólo crestas y hondonadas de sentido, marcando estos puntos en el calendario de la historia como momentos relevantes por ser puntos superiores o inferiores en el decurso de los días, desechando todo lo demás por su interminable identidad *insignificante*.¹⁹³ Los «útiles» cotidianos habían sido dados por sentado cuando menos, desechados cuando más, meros cacharros en el horizonte de la existencia,

¹⁹³ En el párrafo 20 de nuestro trabajo volveremos sobre esta condición de in-significancia para trazar de manera extensa nuestra crítica sobre algunos de los elementos constitutivos de la obra de Maurice Merleau-Ponty.

en los que la pureza del pensamiento teórico no se dignaba detener por la simpleza de su mera utilidad y practicidad. La filosofía siempre desdeñosa y altiva respecto a lo cotidiano, de hecho, la filosofía es ese alejamiento de lo inmediato cotidiano, de los días sin huella, y cuando Heidegger solicita al filósofo mirar lo cotidiano, la filosofía se disloca nuevamente, se descoyunta el cuerpo de lo teórico y adviene la cercanía que había cegado al pensador. El ejercicio al menos en su naturaleza resulta un pedido similar al realizado por Kant en el siglo XVIII, halar a la filosofía por los tobillos e interrumpir ese viaje etéreo que había emprendido para obligarla a mirar la realidad, pero, ahora, con Heidegger no sólo se le solicita mirar la realidad, la exigencia es mirarla a través de su dimensión cotidiana, se le solicita mirarla a través de los llamados útiles, del martillo que martillea, de la perilla inservible de una puerta y, por supuesto, desde mi corporalidad como ese espacio en el que se entrecruzan el ser y el tiempo.

En lo que respecta a las ideas-basamento ontológico, también las podemos dividir en ideas centrales o fundamentales, e ideas periféricas o accesorias; entre las poco célebres ideas accesorias, la idea de finitud de la existencia fue soterrada durante al menos dos milenios por el *horror vacui* que conlleva. En la dimensión ontológica de la filosofía, Heráclito fue canonizado por la filosofía cristiana como el estandarte, como el ícono de este *horror vacui*, su simple nombre ya se entendía preñado de materialismo, temporalidad y devenir. En el aspecto moral, el mismo soterramiento sufrió Epicuro, el cinismo, el cirenaísmo y el escepticismo, igualmente por ese apego irrestricto a lo que la filosofía del siglo XX llamará «mundo de la vida», y que para ellos era simple y llanamente cotidianidad.

También resulta menester reconocer que entre todas estas omisiones de los llamados conceptos periféricos, encontramos al cuerpo humano, cuerpo que, desde la recuperación que el cristianismo hizo de Platón, enmudeció, fue olvidado, denostado, desmontado, mecanizado, motorizado, emparejado con lo silente y constatado únicamente como pesado, como macilento, como estorbo para el conocimiento ahora espiritualizado, como espacio de pasiones malsanas, como habitáculo del mal, como forma que puede ser castigada –hasta quemada– para la

purificación del alma, como tumba, como cárcel, como espacio de suciedades, de meras deyecciones y tentaciones. Estas ideas glosadas aquí como «acesorias» cambian posterior a la revolución heideggeriana. Siguiendo al autor de *Ser y tiempo* reconocemos que, efectivamente, modificar o “tocar” las ideas fundamentales de toda ontología deriva necesariamente en una modificación de las ideas periféricas de dicha ontología y la metafísica que de ella se despliega. Así, al tocar este equívoco cristiano sobre el dualismo, al sacudir este conocimiento espiritualizado, esta teología que se hipostasió sobre la antigua ontología griega, es lo que permite nuevamente pensar de forma parmenídea este ser existencial que son los entes, el cuerpo y su percepción verdadera, la finitud de la existencia, y volver a reclamar a la filosofía el necesario alejamiento del imposible y paralizante pensamiento sobre todo aquello que no es.

Poética resulta así la recuperación que hacen las filosofías de la existencia de los antiguos trágicos, de la filosofía presocrática, releer de nuevo Platón y Aristóteles resulta una encomienda, como virulenta revuelta ante la canonización del pensamiento filosófico que ya Nietzsche, medio siglo antes, había diagnosticado como la causa primordial del debilitamiento del pensamiento, el tratamiento lineal y canónico que el cristianismo había pretendido sobre la metafísica y la ontología derivó en la raigambre del nihilismo, de la pura negatividad. *El nacimiento de la tragedia* abre esta veta tremendamente rica y febril de reflexión, mirar de nuevo la antigüedad, y las filosofías de la existencia continúan este proceder -de aquí que no resulten ni ingenuos ni gratuitos los portentosos estudios de Heidegger sobre Nietzsche y Heráclito-. Nuestra crítica a Merleau-Ponty es por no recuperar con la misma potencia rotunda la reflexión fuera de los márgenes marcados por el cristianismo, observamos a Heidegger repensando no sólo a Kant y Aristóteles, también a la presocrática, Kerényi sigue la invitación heideggeriana de utilizar la hermenéutica como explicación comprensiva y excavando los mitos arcaicos renueva la dimensión del pensamiento mito-poético. Vemos también a Camus recuperando mitos y avivándolos como él mismo lo expresa, para insuflar en la existencia del hombre

moderno nuevos bríos a esa razón que por momentos pareciera derrotada y abatida por completo, o recuperando las *Píticas* y las *Olímpicas* del poeta Píndaro para releer al hombre trágico del siglo XX desde un sino trágico primordial, para extraerlo así de esa realidad meramente bestial marcada por los tremendos conflictos del siglo en el que le tocó vivir.

La cotidianidad después de Heidegger se vuelve lumínica, motivo de una de las más profundas reflexiones sobre la existencia, incluso sendero de pensamiento, los útiles también cobran significado y el cuerpo humano es objeto de revaloración, hasta llevar a cabo una nueva ontología del cuerpo, de la carne, de la corporalidad, de la carnalidad, de la encarnación. Con él tenemos una ontología del cuerpo de primera mano, una nueva teorización y comprensión sobre el cuerpo que en todos sus puntos tocará la existencia en su facticidad. Siguiendo y siendo fieles a la idea de la “encarnación del pensamiento” con la cual iniciamos el presente apartado, hemos de afirmar que es efectivamente a través de esta nueva ontología del cuerpo, llevada a cabo a partir del segundo tercio del siglo XX, que la comprensión que tenemos del mismo en la actualidad es fruto inmediato de las reflexiones ontológicas originadas en *Ser y tiempo*. De esa «tumba» o «cárcel» órfico-pitagórica y que después el cristianismo anclará en Platón, a ese cuerpo omnidireccional que se muestra, que se decora, que se vive y se padece en su dimensión de finitud, la distancia resulta palpable y evidente de suyo. Emerge la nueva visión de la reproducción, de la sexualidad, de su cuidado (*sorgê*), la valoración de la juventud, de las terapéuticas para la extensión de la misma, todo ello derivado de la nueva ontología de la corporalidad. Puede parecer arbitrario, e incluso abusivo, el planteamiento anterior, que atina a considerar a la nueva ontología del cuerpo derivada de la filosofía de la segunda mitad del siglo XX como la raíz de esta nueva comprensión y expresión de la vida humana en su dimensión carnal. Por ello es que sostenemos que el nacimiento de una nueva ontología forzosamente trae consigo la mutación de las ideas periféricas remisionales siempre y en constante referencia a ese pensamiento ontológico. La ontología va permeando paulatinamente sobre la comprensión de las cosas hasta

constituir no sólo una nueva explicación teórica, también una nueva comprensión práctica y de uso corriente. Esa tumba órfica, esa cárcel-purgatorio cristiana se han diluido poco a poco, y con ellas las comprensiones peyorativas y sobre todo despreciativas y hasta punitivas respecto del cuerpo. Platón aconseja tapar el cuerpo, no perfumarlo, no mostrarlo -podemos imaginar los tremendos enojos causados a Platón por el perfume, los vestidos femeninos y los ungüentos de Aristipo-, no considerarlo más que en su negatividad, despreciar sus avisos, sus indicaciones, cuidarnos de sus apetitos, casi todos ellos malsanos y distractores del alma. Estas nociones de menosprecio al cuerpo en función del alma se traslapan a Occidente, al igual que la idea de *ser* reticular ajeno al devenir a través de los dos milenios de cristianismo. Así, el cristianismo ha sido pensado como seguidor del platonismo en la ponderación del alma respecto al cuerpo, el cuerpo en dos milenios perdió la partida. Este conocimiento, esta episteme espiritualizada o como gusta llamarla Heidegger, esta onto-teología se afirma también a través de la negatividad, o del contraste negativo si se prefiere, pues, ya observamos cómo la didáctica que gusta de polarizar el mundo, de partirlo en dos y declarar siempre algún vencedor de un combate inexistente surte efectos psicóticos inmediatos. El pensamiento dual gusta vapulear el sentido, el horizonte y significado de la diferencia, aún cuando ya vimos en Platón la necesidad que tiene el pensamiento tanto de la diferencia como de la semejanza, pero estas didácticas antítesis se vapulean y al mismo momento en que suelta mandobles levanta la mano del fantasmático vencedor, olvidándose más temprano que tarde de su naturaleza didáctica y se asume en distinción ontológica. Por ello, la necesidad de recurrir como referencia constante a la tradición, para evitar de continuo que la didáctica, que el manual escolar, que el canon filosófico petrifiquen la reflexión, evitar en la medida de lo posible que las teorías filosóficas, de naturaleza libre y libertaria, se conviertan con pasmosa rapidez en dogmas religiosos, más aún dogmas monológicos.

Al constituirse la nueva ontología del cuerpo a través de las filosofías de la existencia, en las cuales no se considera una esencia anterior a la existencia, o más

aún, para estas filosofías la existencia es la esencia, el cuerpo emerge como portentosa dimensión de existente *en y por sí mismo*. Ahora, pensado e interpretado independiente o libre de esa esencia históricamente llamada alma. El cuerpo se muestra, se decora, se vive, se preserva, se extiende, la sexualidad se redimensiona, el cuerpo se libera de los culturales géneros para ser comprendido sólo en su dimensión originaria de nuda corporalidad. A Heidegger la historia de la filosofía le ha otorgado el lugar de ser el momento germinal de este filosofar existencial, dado que los filósofos que le suceden reconocen la profunda influencia de *Ser y tiempo* en su propio pensamiento, pero, ¿cómo y por qué?, o más aún, ¿debido a qué? surgen las filosofías de la existencia después de Heidegger. En aras de ser consecuentes con nuestras propias premisas investigativas hemos de decir que las filosofías de la existencia surgen para otorgar al ser humano un nuevo sentido vital en un mundo que observa cómo sus saberes ontológicos, epistemológicos, morales, éticos, ya no le asisten, o al menos han perdido ese sentido orientador, Heidegger observa cómo el último intento -el de su maestro- de erigir un sistema general de pensamiento aún guiado por las nociones de ciencia fundamental rigurosa, de verdad omniexplicativa y de *tabula rasa* de todo conocimiento anterior derivó en un nuevo solipsismo, quizás más radical que el que asaltó en su momento a Descartes, en cuanto más inquisitivo fue el intento husserliano. De este cansancio llegado por un nuevo desencanto es que se propone pensar “reparar” en lo más cercano, en aquello a lo que todos los filósofos habían rehuido ya sea por temor o por imposibilidad: la existencia en sus límites temporales, su finitud, en sus límites epistemológicos enmarcados por la necesidad de un recomienzo más en pleno siglo XX, recomenzar con la dimensión moral y ética maltrecha, en cuanto que se constata con pasmoso asombro, tal como lo presenta Adorno y Horkheimer, que la razón, su ejercicio, su efectuación, han derivado en una nueva barbarie, entonces es como la filosofía se vuelca en la existencia, esta generación de pensadores -pensadores de crisis para mí- se ven en la necesidad de repensar la existencia, tal y como en su momento sucedió en el helenismo. Es así como encontramos a Sartre, a Merleau-Ponty, a Camus, siguiendo el sendero alumbrado por *Ser y tiempo* de

Heidegger. Ahora nos es posible comprender la rabieta hecha por Husserl al leer en el *Anuario de fenomenología* la primera edición de esta portentosa obra, que inauguraba una nueva frontera del pensamiento filosófico y tomaba distancia de la fenomenología y sus pretensiones de ciencia estricta y que al más puro estilo hegeliano exclamaba que la existencia singular no resultaba el motivo fundamental de su ejercicio.

Al presentar Heidegger en las primeras páginas de *Ser y tiempo* la necesidad de repensar la ontología, se encuentra ante la posibilidad de tres caminos a seguir respecto a la pregunta por el ser. A saber, primero: seguir la huella de la ontología clásica, esto es, no tocar en nada los conceptos ontológicos, continuar el decurso de la pregunta por el ser en los mismos márgenes que la filosofía ha seguido respecto de tal interrogación. Segundo: tocar sólo los conceptos periféricos y quizás los metodológicos, lo cual a su parecer se cubriría simplemente al proponer a la hermenéutica como la nueva forma comprensiva del ejercicio filosófico. Y tercero: volver a preguntar por el ser fuera de los márgenes que han contenido esta interrogación desde hace dos mil años. Al optar por esta «destrucción de la ontología clásica» es como la filosofía posterior se despliega de forma ya existencial, ya hermenéutica, ya filológica, al final su pretensión es idéntica y es la renuncia a los conceptos onto-teológicos mostrados desde *Ser y Tiempo*.

De los dos milenios de marginalidad del cuerpo también se puede discurrir de manera extensa, y así como Heidegger considera que el cristianismo se constituye en sistema de pensamiento ontológico a través de las *Disputationes* de Suárez, nosotros, en lo referente a la corporalidad humana y su comprensión en Occidente, y siguiendo a Slöterdijk, a Camus, a Sartre, y más recientemente a Onfray, consideramos que esta noción órfico-pitagórica pasa al cristianismo radicalizada a través de la obra de Pablo de Tarso, una ontología fincada en las nociones de eternidad y alma, de trascendencia y dios, de creador y creatura, de la identidad ser-pensamiento; en detrimento del cuerpo y su finitud, de su inmanencia, del devenir, del fluir. El cuerpo en esta ontología cristiana se volvió silente, se volvió objeto de punición y purificación, de enclaustramiento y

represión, se pretendió incluso asexuado, se radicalizaron en su literalidad las instrucciones presentes en los grandes textos cristianos, “si tu ojo te hace pecar, sácatelo”¹⁹⁴ nos dice el evangelio de Marcos. “Si el sexo te distrae o te hace pecar, cástrate”¹⁹⁵ nos dice Orígenes, uno de los tres grandes bastiones teóricos del cristianismo junto con San Agustín y Santo Tomás. Orígenes va más allá de la recomendación y en un momento de desesperación se castra a sí mismo, expresando así, de manera rotunda, el valor que le da al cuerpo, a *su* cuerpo en relación al alma. El cuerpo en grandes parcelas del cristianismo resultó el habitáculo de la pureza, pero también de instintos afincados en el vientre, en las vísceras. Rüdiger Safranski al referirse a esta relación pendenciera e indisoluble efectuada en el cuerpo cristiano seccionado a la manera platónica,¹⁹⁶ enmarca una muy peculiar «lucha de clases», en la cual la clase pudiente o privilegiada es la cabeza, y la mendicante y sobajada históricamente será el vientre con todos sus cargamentos y efluvios.

El cuerpo se volvió silente hasta casi enmudecer durante dos milenios, sólo por instantes, y debido a la dramática y violenta ocultación y disimulo del mismo, y a través de también violentas y exacerbadas ráfagas, encontramos pensadores que desaforados se oponen y manifiestan de forma gutural, ideas y teorías que pugnan por el regreso del cuerpo. Sade, por ejemplo, no sólo pugnando por la revaloración del cuerpo y el placer, situándose en las antípodas de la ontología cristiana, renegando de la virtud, del alma, de Dios, y proclamando el reino de las vísceras y sus apetencias, vociferando un radical apego al cuerpo, a la sexualidad.

¹⁹⁴ Desde el 9:43 del Evangelio según Marcos escuchamos la posibilidad de prescindir del cuerpo si el mismo es causa de pecado: “Y si tu mano es para ti, ocasión de pecado, córtatela, mejor es para ti entrar manco en el reino de la vida, que conservando las dos manos, ir a la gehenna, al fuego inextinguible. Y si tu pie es para ti, ocasión de pecado, córtatelo; mejor es para ti entrar cojo en la vida que, conservando los dos pies, ser arrojado a la gehenna. Y si tu ojo es para ti ocasión de pecado, sácatelo, mejor es para ti entrar tuerto en el reino de Dios, que conservando los dos ojos ser arrojado a la gehenna, donde su gusano no muere y el fuego no se extingue, porque todos serán salados al fuego.” *La Biblia, Evangelio según San Marcos. 9:43 - 9:47*. Editorial Herder. Barcelona. 2004.

¹⁹⁵ Véase: Etienne Gilson, *La filosofía en la edad media*, Editorial Gredos, Madrid, 1980.

¹⁹⁶ Cabe recordar como en la filosofía platónica el alma habita en la cabeza, volviendo esta parte del cuerpo la parte racional, el corazón en el pecho significará la parte emotiva y las pasiones y deseos estarán afincados en el bajo vientre, volviendo a esta parte del cuerpo “la más detestable”, y por lo tanto de la que el hombre debe cuidarse a lo largo de toda la vida.

Más aún; el cuerpo se vuelve el instrumento de su airada protesta ante esta ontología que pide castrar al cuerpo, al tiempo fluyente y a la inmanencia en su perfección. El cuerpo en Sade torna en instrumento político, en franca oposición ante el decurso de un mundo que se desboca en pos del alma y la trascendencia, el cuerpo sadiano es un cuerpo alistado y blandido como bayoneta ante los conceptos trascendentes y las virtudes dolientes. El cuerpo durante dos milenios efectivamente fue la encarnación, pero no sólo del alma, para la ontología cristiana el cuerpo cifró una ambivalencia paradójica, pues fue el aposento de la pureza, al tiempo que receptáculo de suciedad y vileza, fue la encarnación del mal, de los pensamientos “desviados”, desviados en cuanto no apostaban por la ascesis a través del sufrimiento. Encarnación del mal, pero también de la espiritualidad, de las pasiones, del verbo, de la vida, de la piedad.

Hemos afirmado a lo largo del presente trabajo que el discurso se «encarna» y moldea la cultura en su totalidad, una idea, un discurso adquieren forma y sustancia en la carne, en los cuerpos, no sólo se queda en el éter, la *praxis* de la idea va más allá de una constatación-simplificación discursiva, y uno de los primeros en constatar vívidamente las ideas es el cuerpo. Esther Cohen en su estupendo libro *Con el diablo en el cuerpo* da cuenta de esta hipótesis, al hacer el rastreo de la brujería, del “mal encarnado” y de los castigos y los suplicios corporales a esta “maldad encarnada” que tuvieron que soportar decenas de miles de mujeres en la Europa medieval por culpa de una ontología cristiana, de sus ideas centrales y periféricas y del discurso político legitimado por la inquisición, da cuenta de dos cosas: por un lado la desconfianza y terror pánico ante el cuerpo; y, por el otro, la literal “encarnación del mal” a través de la palabra oficializada, es decir, ontológicamente válida.

La bruja, que utiliza la sangre menstrual para elaborar sus conjuros, que con éstas prepara sus “fórmulas mágicas”, contamina las aguas y envenena la tierra, pero si hay un acto que la define, para sus inquisidores, y la definirá de ahora en adelante, es su pacto secreto con Satanás, y este pacto, antes que nada, quedará sellado por su relación carnal perversa y sometida, por un goce insaciable de los placeres de la

carne. Y dice el *Malleus*. [...] "Todas estas cosas de brujería provienen de la relación carnal, que es insaciable en estas mujeres."¹⁹⁷

Al final, el cuerpo en esta ontología sigue siendo considerado la constitución de todo, pero de todo aquello que no es él mismo. Así lo marca el rastreo aquí toscamente esbozado: «un cuerpo estuche», «un cuerpo cárcel», «un cuerpo receptáculo», «un cuerpo apasionado», hasta un cuerpo que adviene «culpable *a priori* de todo lo que sea posible culparlo».

Postular una nueva ontología, una ontología que transporta al cuerpo desde una periferia opaca y llena de disimulo, para colocarlo ahora en el centro de la reflexión, es este el resultado de las filosofías de la existencia. Una nueva ontología al final es una nueva comprensión del ser, en este caso, del ser del hombre a través de su cuerpo, heideggerianamente hablando: ahora es el *ente* cuerpo la imprescindible vía de acceso a ese ser-cuerpo como ser del hombre. Un nuevo pensamiento ontológico deriva necesariamente en un *re-definir*, redefinir el cuerpo humano, pero, ¿cómo redefinir el cuerpo?, ¿desde dónde?, ¿cómo liberar al cuerpo de esencialidades y sustancialidades sin caer en lo que Schopenhauer ya llamaba «materialismo vulgar»? ¿cómo repensarlo sin subsunción respecto del alma, de la idea, de la trascendencia, del pecado, de la idea de cárcel y tumba?, ¿cómo emparentarlo al devenir, al fluir, a la temporalidad, sin renunciar al trasfondo metafísico? Nuestra pretensión es postular un cuerpo tinto de metafísica, pero sin ninguna trascendencia más allá de él mismo y reconocer en el mismo movimiento ya no como negatividades *su* devenir *su* temporalidad, *su* sexualidad, *sus* deseos, *sus* pasiones. Fincar una nueva comprensión estética, lúdica, gozosa, y por gozosa dolorosa, valorar como "positividad metafísica" su finitud, evitando así su vulgarización en un materialismo incomprensible de suyo. Schopenhauer previene reiteradamente sobre este materialismo vulgar el cual identifica a la orina con los pensamientos, y el signo de tal materialismo vulgarizado para él es el hecho de negar la trascendencia y la metafísica por el simple hecho de hacerlo, por una

¹⁹⁷ Esther Cohen, *Con el diablo en el cuerpo, filósofos y brujas en el renacimiento*, Editorial Taurus, México, 2003, pág., 26.

especie de rebelión anti-metafísica sosa que no sabe ante qué ni por qué se rebela. Desustancializar el mundo hasta vaciarlo de contenido resulta insostenible, tanto como un pensamiento metafísico completamente fugado del mundo, la forma que observamos para no caer en tales vulgarizaciones, ni materialista, ni metafísica, es tomar la invitación de ese pensamiento que está condenado a siempre revisarse, al menos nosotros pretendemos tomar la invitación, abriremos la puerta, miraremos con nuevos ojos.

Toda la tradición occidental está repleta de imponentes esfuerzos para eliminar el cuerpo. De lo que se trataba en definitiva era de encontrar una central de mando espiritual-anímica a cuyas órdenes se pusiese el cuerpo. Lo que sin duda tampoco debe extrañar en tiempos en los que el destino del cuerpo estaba totalmente desprotegido. [...] tiempos en los que no existía la unidad de cuidados intensivos, ni el seguro de enfermedad, ni las vacunas, esos tiempos tenían que ponerse a resguardo, por lo menos de manera imaginaria, de los ataques del cuerpo. La afirmación tajante de la supremacía del espíritu arrancaba ahí pero, por supuesto, nacía a la defensiva. La fuente de ese idealismo no era enemistad con el placer, como se supone con cierta complacencia en la actualidad, sino miedo a la muerte, miedo al dolor, de la enfermedad, de las epidemias, de la decrepitud. Se sentía la amenaza del cuerpo porque se amaba el cuerpo.¹⁹⁸

Este *re-definir* para nosotros, en este momento, es transitar la concepción de nuestra dimensión corporal al ámbito de la neutralidad, un cuerpo efectivamente tinto de metafísica, pero sin llegar a constituirse como pura positividad,¹⁹⁹ o como otrora mera negatividad, no se trata de desplazarlo de un polo a otro de la disyunción, sino efectivamente sustraerlo de tal disyunción. El cuerpo sin anversos, sin ambages, sin culpas, sin resquemores, *lleno de sí*, de carne sintiente, ahora, incluso, como «carne trascendental»: pensamiento, actuar moral, creación estética, simbólica, lúdica, vísceras, fluidos, deyecciones, color, todo ello pensado y tratado como constitución única en el universo, dejando también atrás las manidas

¹⁹⁸ Rüdiger Safranski, *Schopenhauer. Los años salvajes de la filosofía*, Editorial Tusquets, Barcelona, 2008, pág., 298.

¹⁹⁹ Hemos expresado a lo largo de toda nuestra investigación nuestro rechazo absoluto a esa comprensión ontológica que expresa al cuerpo como lo que nosotros llamamos “pura negatividad”, esto debido a su finitud, a su envejecimiento, a sus pasiones y demás condiciones que le son inherentes, pero también expresamos nuestro repudio a la visión contemporánea fincada en el aquí llamado materialismo vulgar, que propone ahora al cuerpo como “pura positividad”, pensando en una liberación tipo reyerta o escaramuza contra todo pensamiento metafísico, expresando que esto resulta absolutamente imposible, y considerando que quien lo postula como “pura positividad” cae en el mismo error en el que cayó la ontología anterior.

simplificaciones naturalistas propias de tiempos pretéritos en los que el afán del pensamiento simplificador lo único que logró es cosificar de manera cándida y grotesca la vida.

A principios de la década de 1850, algunos *best-seller* del materialismo vulgar inundaron el mercado del libro: *La circulación de la vida* de Molleschott, *Imágenes de la vida animal* de Vogt, y sobre todo, *Fuerza y materia* de Ludwig Büchner, en ellos se combate sobre todo a la metafísica, se ataca el pensamiento especulativo y se recurre para ello a los hechos en su forma más cruda. El pensamiento se comporta con el cerebro como la bilis con el hígado o la orina con los riñones.²⁰⁰

Re-definir: *finir*, volver algo finito a través de la palabra, en este caso finir el cuerpo desde la carne, *finir* desde su finitud, *desde y hasta* su inmanencia, en su facticidad, a través de la sexualidad, con sus lenguajes corporales, ahora *no a pesar de todo ello, sino, con y debido a todo ello*, redefinir. La nueva comprensión del cuerpo desde él mismo, enmarcado en una nueva dimensión metafísica soportada por dos renunciaciones, a saber: ya no hay más un *yo* gigantesco, un trascendental sujeto constituyente omniabarcante y omniexplicativo, pero tampoco materia burda entendida objeto, comprender y asumir al cuerpo como lo absoluto incondicionado, en cuanto no es susceptible de ser convertido en cosa o espiritualizado. En esta doble hélice de la renuncia se muestra la única modificación posible para sustentar la nueva ontología del cuerpo, modificación que derivará en nuevos tratamientos morales, espirituales, políticos, ideológicos, religiosos, sexuales, antropológicos, filosóficos. Lo que parecía un intrincado y por momentos belicoso equilibrio entre ese *yo* constitutivo y ese cuerpo contenedor, ahora es una dimensión que se presenta única en el universo.

§ 18

Ondas y partículas: a propósito de la ambigüedad.

Hemos de expresar que este “clasicismo” del pensamiento del que hemos venido hablando, no es privativo del pensamiento filosófico, inunda prácticamente toda la actividad teórica del ser humano, así, la teología canónica, la política, la sociología e incluso la física se ven permeadas por el clasicismo y por las

²⁰⁰ *Ibíd.*, pág., 435.

permanentes revueltas del propio pensamiento que por momentos se subleva y se revela ante sus propios cánones, dando como resultado la reconsideración general de la teoría y la instauración de nuevas formas de comprensión e interpretación, mismas que como ya observamos por momentos se desplazan en cadencioso vaivén o en abrupta ruptura, y que lo llevan desde uno hasta el otro de los polos que constituyen la reflexión: ora radicalizándose, ora confluyendo, ora como aguerridos antagonistas, lo que si resulta observable es que por lo general se instauran como limítrofes prácticos y evidentes del teorizar, ya que su naturaleza didáctico-explicativa es lo que siempre queda como residuo de las sublevaciones y revueltas teóricas.

Lo que resulta novedoso y hasta relativamente incomprensible para la historia del pensamiento es la ambigüación de los polos históricamente postulados y por momentos defendidos o negados a lo largo de la historia, filosóficamente observamos cómo las épocas quedan enmarcadas por el desplazamiento que recarga la razón ya sea en un materialismo radical tipo democriteano o marxista, o un idealismo exacerbado de corte platónico o hegeliano, de cierta manera la filosofía se había acostumbrado a estos vaivenes y radicalizaciones explicativas del conocimiento y de la realidad, lo que no había sucedido con tal ímpetu es el esfuerzo por hacerlos confluir sin que ninguno de los dos polos perdiera su dimensión y sus propios atributos, esto en cuanto que se dé la posibilidad de que ambas explicaciones “quepan” como constitutivo y como parte de la dimensión explicativa. Esta ambigüación científica del siglo XX no sólo sucede en la filosofía, otro campo preñado de clasicismo que se vence a las evidencias de la ambigüedad de la realidad es el campo de la física tanto teórica como aplicada, poniendo de esta manera en evidencia el “quiebre” de esas ontologías sólidas y macizas que ya Heidegger anunciaba en *Ser y tiempo*, obra que prácticamente sale a la luz en la misma época en la que sale la teoría onda-partícula del físico francés Louis de Broglie, la cual expresaba en el campo de la física teórica que también el clasicismo de los modelos de comprensión del universo físico comenzaban a mostrar

síntomas de debilitamiento y caducidad en lo que respecta a las explicaciones del universo físico.

Es de todos sabida la tremenda dominación e influencia del pensamiento newtoniano a lo largo de casi tres siglos en la ciencia física, y a la vez se ha convertido en lugar común de explicación, como si este portento teórico fuera un mero aspecto de “divulgación científica” que por lo general se acepta de manera acrítica, más aún cuando se escucha también en un mero horizonte divulgativo que Albert Einstein llega con su nuevo modelo explicativo-comprensivo a superar la física newtoniana, por lo general en esto se queda esta idea divulgativa, en una mera situación de acritud teórica, o cuando mucho se transita a considerar la teoría de la relatividad einsteniana en función del punto de observación respecto al universo bajo las consideraciones de un espacio y un tiempo que desde esta situación ya no resultan una atalaya de observación absoluta tal como si sucede en la física de Isaac Newton. Pero estas consideraciones que no llegan a ser ni siquiera divulgativas en cuanto que no socializan de la ciencia lo mínimo considerable para llegar a ser divulgativas, es que retomamos este aspecto del modelo “clásico” en la física y la mecánica soportadas por el pensamiento newtoniano, y observamos los embates que sufre por parte del nuevo modelo estructurado de la llamada mecánica cuántica. Hasta este momento de nuestro párrafo podríamos expresar la siguiente inquietud filosófica: ¿qué sentido o qué relación tienen estas consideraciones de la ciencia física con el problema de la ambigüedad filosófica desarrollada por Merleau-Ponty?, la respuesta es que después de los experimentos del efecto fotoeléctrico realizados por Einstein en 1905 y el horizonte que este abre, es que los destinos de la física se emparentan en la dimensión de la ambigüedad con la filosofía de Maurice Merleau-Ponty. En *La fenomenología de la percepción* se define esta condición de ambigüedad o situación quiasmática como el entreveramiento o falta de una frontera perfectamente definida entre el “adentro” y el “afuera” del ser humano, ausencia completa de una línea fronteriza perfectamente delineada e identificable entre la llamada conciencia como esa dimensión interior y etérea que ha acompañado a los hombres -desde el concepto

alado de *psiqué* de los griegos antiguos hasta esta conciencia absoluta propia del idealismo alemán- y ese cuerpo como dimensión material y completamente evidente a la que nos hemos acostumbrado, este es el quiasma.

La ambigüedad resulta al reconocer la falta de esta línea fronteriza aquí descrita, y más aún si se considera que el cuerpo después del análisis del miembro fantasma resulta “lleno de conciencia” y a la vez la conciencia resulta tener una estructura de su propia corporalidad de la cual le es imposible deshacerse o desarticularse; es decir, el «adentro» resulta completamente entintado de «afuera» y el «afuera» está completamente saturado de un «adentro» que sólo resulta adentro por una simple situación de disposición de las miradas que lo enfrentan bajo una dimensión fenomenológica como aparición, como acontecer, como *phainómenon* que ahora, en Merleau-Ponty, además de intencional es operante. Esta condición de quiasma y entreveración, de reversibilidad, deriva en una conjunción que aspira a la armonización integrativa y estructural (no como planos que se superponen sino como elementos que se integran, nosotros la entendemos y la presentamos de manera similar a la notación musical, la cual no es pura superposición de notas, tampoco secuencia lineal y mucho menos yuxtaposición sintética, en el cifrado musical todas las notas y los silencios se integran, y la ausencia de alguna modifica toda la comprensión y sentido de la pieza) antes que negación polarizada, cosa que por el momento podría parecer una solución fácil o artificial al problema del histórico dualismo del pensamiento y también respecto a su clasicismo -que recordemos no son la misma cosa-. Pero observamos este movimiento de ambigüación que se afirma a lo largo del siglo XX y que no obedece a una moda intelectual, antes, al contrario, la razón se vence ante las evidencias que la realidad física y teórica le manifiesta como el camino a emprender para el flujo y contraflujo del pensamiento.

El modelo de comprensión y explicación del universo físico instituido y fundado en el pensamiento de Newton, por su gran influencia y fuerza teórica dominó esta ciencia casi por dos centurias, ello por la potencia de su explicación, parafraseando a Max Planck “por lo macizo y conciso” que hacia el universo del

ser humano, pero ya desde su época sus contemporáneos presentan otras explicaciones sobre algunos fenómenos, tales como la luz y la materia, explicaciones que obviamente sucumbieron ante la potencia de la explicación newtoniana, recordemos que el mismo Kant se sentía “arrobado” ante las tremendas ideas de Newton. En lo que respecta a la luz, la explicación de Newton fue retomada por el mismo Goethe y aún con sus ligeras variaciones por Schopenhauer. Estos tres genios filosóficos dedican una buena parte de sus observaciones filosóficas al fenómeno de la luz, por obvias razones la filosofía en este respecto se centró en la polémica Goethe-Schopenhauer, pero más en sus cuitas y todos sus desencuentros, desavenencias y rabietas personales que en los reales y posibles aportes que estos pensadores hubieran podido lograr sobre este fenómeno físico. Newton por el contrario, en su momento, logró separar los diferentes espectros de luz a través del prisma, y debido a esta separación prismática en haces de color. Newton concluye que la luz como fenómeno físico se desplaza a lo largo y ancho del universo en forma de corpúsculos luminosos, concluyendo categóricamente -newtonianamente- que la naturaleza de la luz es ser partícula, pues esa es la naturaleza de su movimiento y a la vez es la manera en que afecta los órganos sensoriales de los seres: como paquetes de energía que poseen masa, es decir, es energía material. Microscópicos corpúsculos que se desplazan inundándolo todo, saturándolo todo de luz a través de su flujo. Ya en su época y a pesar de la potencia explicativa newtoniana sobre este fenómeno, existieron corrientes de pensamiento que diferían, tal es el caso de Christiaan Huygens quien oponiéndose a Newton y la academia científica europea vencida a sus pies, expresa que Newton se equivoca, que la naturaleza de la luz no es corpuscular, que a través de sus análisis él ha concluido que la luz es onda, con un espectro o rango de onda determinado y su desplazamiento a través del cosmos por tanto es ondulatorio, que es pura energía y por ello se niega su naturaleza corpuscular newtoniana. Mientras que para Newton la luz si bien es testimoniada en su dimensión energética, esta energía a su vez posee una absoluta naturaleza material, estos corpúsculos luminosos -posteriormente llamados fotones- tienen

una mínima pero suficiente cantidad de masa para considerar que la naturaleza de la luz es material. La historia nos expresa lo que aconteció: Newton y su naturaleza corpuscular de la luz triunfa y se impone como visión de realidad, mientras que Huygens es olvidado en el baúl científico más de doscientos años. Es hasta 1905, en plenos albores del siglo XX que Einstein realiza el experimento del llamado “efecto fotoeléctrico” fincado a su vez en las ideas de materia y energía desarrolladas por Max Planck para comprobar o desmentir la naturaleza corpuscular de la luz, dándose cuenta de que los electrones además de su carga de energía poseen masa, y por la misma masa es que despiden luz, estos electrones –como parte del elemento mínimo de composición material de todo lo que existe en el universo– son también de naturaleza material. Si su movimiento se comporta describiendo una suerte de región alrededor de su núcleo atómico, al mismo tiempo es innegable su naturaleza material en cuanto que son constituyentes de toda realidad física. Hasta este momento y en los albores de la mecánica cuántica observamos cómo el modelo de la naturaleza corpuscular resistía aunque ya con ciertos síntomas de debilidad los embates de la nueva teoría, pero diecinueve años después un físico francés retoma el experimento de efecto fotoeléctrico y llega a concluir que la naturaleza de la luz es “ambigua”, que dependiendo del experimento que se realice con ella es que se puede comportar por momentos de manera ondulatoria y por momentos de manera corpuscular. En *Recherches sur la théorie des quanta* de Louis de Broglie de 1924 tanto la materia como la energía salen de ese corsé histórico que diferenciaba por un lado la materia y por otro lado la energía, de Broglie llegó a concluir que pueden por instantes confundirse y que la frontera entre ambas tampoco es tan clara como se había pretendido en los modelos clásicos de explicación física, esto es, que si Newton tenía una parte de razón, también Huygens regresa a la escena y la mecánica cuántica ahora permite la exploración de la luz como condición material a la vez que ondulatoria del universo.

La necesidad de traer a manera de breviarío este fértil, florido y abundante periodo de la ciencia física es para abonar de forma analógica el proceder de la

ambigüación del pensamiento en otros campos del saber, y comprender la manera en que la ambigüedad resulta también en un tiempo “lleno de frutos” como lo expresaba Nietzsche respecto a la demanda de renuncia a una metafísica unívoca, monolítica y dogmática. La historia había marginado la ambigüedad de su vocabulario por la aparente falta de claridad, más aún, por el también aparente extravío del pensamiento en esa “nebulosa” tal y como se comprendía la ambigüedad, de hecho, el principio de la razón lógica, ontológica, epistemológica y hasta moral, era proceder en la mayor medida posible para realizar todo tipo de desambiguaciones, ya que toda desambiguación necesariamente deriva en una polarización de la luz, pero no a la manera del prisma newtoniano que descompone en gradientes, en los diferentes colores del arcoíris el haz de luz blanca, la desambiguación filosófica por lo general deriva en blancos y en negros, pero Merleau-Ponty se brinda y nos brinda la posibilidad de ambiguar antes de desambiguar, la ambigüación como forma de repensar el propio pensamiento, ambigüación como reconocimiento de los gradientes, tal y como sucede en la física posterior al experimento fotoeléctrico y del reconocimiento ambiguo de la luz como onda y partícula de Louis de Broglie, en la que el problema no es que la luz sea onda o que sea partícula, que su naturaleza de desplazamiento sea ondulatoria y “culebreante” o corpuscular y “maciza como granizos infinitamente pequeños”, sino lo que el pensamiento puede obtener de cada una de estas dos comprensiones e interpretaciones del universo. Esta ambigüación permitió en gran medida la partición de la física y cada uno de los caminos resulta fructífero hasta el momento, puesto que tanto la onda como el corpúsculo siguen caminos paralelos que por ratos confluyen, por ratos se disocian, pero que en ningún momento son negados de manera tajante, en cuanto la misma razón se haya imposibilitada para ello debido al reconocimiento de esta ambigüedad ontológica de la luz.

Lo mismo sucede con el cuerpo y la conciencia, los caminos a pesar de su histórica negativa de reconocimiento han seguido su decurso en paralelo, por momentos la conciencia, el alma, la *psiqué*, el espíritu, aventajan al cuerpo, a la materia, a la percepción, a la sensualidad, y por momentos se quedan a la

retaguardia del materialismo, ya sea abderita o de cualquiera de sus sucesores. La impronta que surge en el siglo XX es esta posibilidad de emparejamiento, de encabalgamiento en el que ninguno de los dos es el jinete y tampoco la montura, son ambiguos en cuanto su imposibilidad de disociación teórica o yuxtaposición física tal y como la historia lo ha testimoniado. De hecho también se renuncia a esa consideración ontológica de superioridad de uno sobre el otro, al hablar de encabalgamiento, ya no es ese jinete platónico que montado en potros negros y broncos trata de dominarlos a través de ideas, pero tampoco es esa «bestia salvaje que no reconoce freno y fuate» tal y como Sade en algún momento de *Justine* se refiere al cuerpo: un cuerpo tremendo y furibundo respecto a ideas y normas. Este encabalgamiento, envaginamiento, reversibilidad, ambigüedad y naturaleza quiasmática es comprensible sólo *en sí misma y para sí misma*, fuera de ella resulta incomprensible, más aún, fuera de ella deberemos regresar, por un lado, a los timones de navío, a los jinetes mesurados que doblegan potros negros y broncos, a los cuerpos órficos y pitagóricos y, por el otro, a esos cuerpos llenos de orina y a la comprensión y disposición del pensamiento como efluvio o deyección. De ahí que el camino de la ambigüación del ser del hombre deba ser considerado como posibilidad ontológica, ambiguar pero no para confundir o resultar confuso, ambiguar para no disociar o polarizar sin obtener gradientes, se pretenden tonos, espectro de luz colorida.

§ 19

La percepción como fundamento: la herejía metafísica.
O del santo horror.

En el cuerpo el cielo toca la tierra.²⁰¹

“Kant reculó horrorizado”, ya decíamos se anima a plantear Heidegger, No sabemos si horrorizado, de hecho consideramos que decir «horrorizado» es una exageración, pero de esta manera queremos ser enfáticos en el recular de Kant ante

²⁰¹ Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*. Fondo de cultura Económica. Madrid. 2010.

lo que para él se presentaba como una especie de «herejía metafísica». Heidegger en su portentosa obra *Kant y el problema de la metafísica* desarrolla la siguiente idea: en la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, el decurso «natural» de la obra había llevado a Kant en el apartado de “la imaginación trascendental” a reconocer que la fuente primaria y fundamental del conocimiento humano es la percepción, razonamiento que evidentemente llevaría a Kant a un puerto diferente al que había dirigido toda la obra desde sus inicios, esto motivó a Kant a reconsiderar todo el apartado de la imaginación trascendental en la segunda edición de la *Crítica*, llegando así a postular la imaginación trascendental como la raíz del conocimiento humano. Para Heidegger esta notable modificación del decurso de la obra kantiana no pasa desapercibida, pero lejos de achacarle a Kant una hipotética «traición» a su propia reflexión, decide retomar este “horror” que Kant sintió ante la posibilidad de que, efectivamente, el conocimiento humano pueda tener su más profunda raíz en el acto perceptivo; en una especie de «percepción trascendental» antes que en la imaginación trascendental y continuar el camino justo donde Kant, tambaleante y titubeante, retrocedió. El “horror” kantiano derivó del reconocimiento de que toda la venerable tradición ontológica y metafísica pudiera sufrir una “transgresión”, fincada a la vez en la históricamente vilipendiada percepción humana. Heidegger decide retomar esta posibilidad atisbada por Kant y reconsiderar el papel de la percepción en el origen del conocimiento, con la firme convicción de continuar sin miramientos ante la venerable tradición ontológica que milenios antes había desterrado a la percepción de la génesis del conocimiento humano. Es decir, ahora se pretende la reinterpretación de toda la ontología desde su antítesis, desde su némesis, entendiendo ahora al acto perceptivo en el fundamento ontológico. El resultado de esta reconsideración creo que es palpable a lo largo de la filosofía contemporánea. La indagación sobre la percepción en los orígenes y en los límites del conocimiento se hace patente en el *sino* de gran parte de la reflexión filosófica de nuestros tiempos. La pregunta que motiva el presente apartado es tan simple que ha constituido el gran horror que la metafísica ha intentado conjurar, a saber: ¿por qué la filosofía abjuró de la percepción?, ¿por qué quiso a como diera lugar

conjurar el devenir?, ¿por qué tomar distancia y negar a como diera lugar también “lo que fluye y nunca es” en palabras de Parménides en *El poema?*, ¿por qué condenar al mundo, al cuerpo, a los sentidos, al devenir, al limbo de la mentira, de la ficción?, ¿por qué ofrendarlos en holocausto en el altar del ser que no es existencial y de las identidades ser-eternidad, ser-pensamiento, esencia-verdad, esencia-eternidad?, ¿qué poder hipnótico deriva de las identidades de lo mismo, del pensar el pensar, de lo eterno incognoscible?, ¿por qué el pensamiento huye aterido por la idea de permanente flujo que nada deja mas que el flujo mismo, fuerza que al fluir diluye, que posiciona a la percepción en medio del camino entre el ser y la nada, y el absoluto reconocimiento de la finitud de la existencia humana? El pensamiento se transustanció en conjuro ante el horror de la vacuidad, entendiendo aquí por vacuidad lo que queda después del flujo del devenir, del resto, antes de que el devenir se vuelva a constatar a si mismo a través del mismo e incesante flujo.

Lo que permanece, lo idéntico a sí mismo, lo eterno, lo etéreo, lo inmutable, son esos bastiones erigidos a golpe de razonamiento, en todos estos conceptos la filosofía idealista vio el perfecto dique para el río heracliteano, un pensamiento que a través de su ejercicio quiere bañarse infinidad de veces en el mismo río. Epicuro consideraba esta aversión del pensamiento griego respecto al devenir una insolencia sobre la vida y una aberración en cuanto se fincaba en la fantasmagoría derivada del *horror vacui* ante lo que el ser humano no puede conocer, de hecho, las ideas trascendentes: Dios, alma, la teoría de las formas erigidas en entidades constitutivas de las cosas, se le revelaban meros síntomas patológicos de mentes ateridas y enfermas -no olvidemos la invención de su portentoso *tetrapharmakón*-. La filosofía debería desde su perspectiva brindar cobijo al hombre ante la indeterminación y no fincarle más horror derivado de las ficciones del pensar fugado del mundo de la inmanencia. El eterno flujo del universo lo constatamos todos, y el resultado de tal constatación es ver al universo en su totalidad dirigirse a esa indeterminación del mismo flujo. Y la ficción es considerar que a través de la reflexión que se aleja del devenir, de la mutación y de la percepción, que el

universo tendrá un dique que de suyo detendrá este flujo, o que al menos el hombre saldrá del caudal al que el cuerpo y la misma sensación fluyen sin remedio. Más aún, para el idealismo ¿quién quiere bañarse dos veces en el mismo río, si se puede bañar millones de veces en la imaginación trascendental? Una cosa es reconocer la grandiosidad de la reflexión humana, misma que en sus devaneos configura universos de sentido, y otra muy diferente pensar que la razón detendrá por su poder el flujo del cosmos. En el presente apartado hemos tocado a Kant y su hipotético “horror” y a Epicuro y su fórmula medicinal, la cual busca curar al hombre de sus propias ficciones o fantasmas horridos, Epicuro bien sabía que los fantasmas a pesar de su irrealidad aterran. Ambos pensadores -aún cuando median entre uno y otro más de mil años- buscaban reconocer la carnosidad del cuerpo y del mundo. Schopenhauer en *El mundo como voluntad y representación* dice que Kant es el Epicuro de la ciencia y Epicuro es el Kant de la moral, ve en ellos esfuerzos titánicos que se enfrentan y embisten al pensamiento que se aleja del mundo de forma abisal, ve en ellos esfuerzos paralelos por desfondar la metafísica de sus respectivas épocas, los emparenta según él, el esfuerzo por rasgar un hechizo, incluso un esfuerzo de desfonde de la fe en la metafísica, para así retornar a lo más próximo, para recuperar la palpitación del cuerpo y del mundo. Epicuro representa el pensamiento profiláctico y paliativo, y Kant un pensamiento enunciador de los límites de la razón en referencia a las experiencias posibles. Ambos solicitan en calidad de urgencia y necesidad reconocer la precariedad y el peligro de un pensamiento fugado y al margen de los límites que la razón misma le debe establecer, evitar a toda costa las ficciones que poco a poco y sin tregua ganan realidad, preferible edificar un pensamiento precario, que una razón que en su despliegue haga precario al mundo. Epicuro muere de disentería, aún en las cartas a Meneceo y a Pitocles se anima a dar consejo a sus amigos, les pide se cuiden de los fantasmas y ficciones devenidos de pensamientos vanos, vanos en cuanto se pierden en el miedo de la inexistencia. Observamos en él un profundo consuelo metafísico, pero una metafísica sin cielo y sin identidad pensamiento-ser, una metafísica del cuerpo y de la amistad.

§20
El nuevo *axis mundi*

¿Lo percibes?
Ser es ser percibido.
Berkeley.

“Me sumerjo en mi mismo y encuentro un mundo”.
Las desventuras del joven Werther.

El repensar el cuerpo una vez más, nos devuelve a ese «ser salvaje» del que la metafísica a lo largo de la historia ha pretendido huir en iterativas ocasiones, «salvaje» y «bruto» en cuanto no se ha logrado someter a la absoluta racionalización, parafraseando a Renaud Barbarás podemos decir que no nos hemos podido apropiarse de lo propio sólo por la recta razón, o como lo expresa maravillosamente Landsberg: “Mutilando la idea de cuerpo no se llega a la abstracción de la corporalidad humana”.²⁰² El cuerpo sigue siendo esa sombra que proyecta el conocer sobre el ser del hombre, esa parte visible de la que emana la invisibilidad de todas las percepciones, la quintaesencia de la vida a la cual en la filosofía contemporánea tratamos de acercarnos mediante una reflexión absolutamente existencial, no es gratuita la propuesta de trabar conocimiento con el cuerpo por la vía del pensar existencial, reconociendo tácitamente que la historia lo ha pretendido cercar desde los más variopintos escenarios hasta las radicalizaciones más tajantes, por ello, al postular el filosofar existencial se pretende un filosofar que reconozca de entrada «el ser huidizo del cuerpo», es decir, su ambigüedad, su reversibilidad por los cuatro costados, el pensar existencial cifra una vía de reconciliación, un punto de Arquímedes, desea ser un pensamiento solvente en el que las ancestrales fronteras entre reverso y anverso se solubilicen,²⁰³ el desvanecimiento de ese *yo* absoluto e histórico constituyente, aquí

²⁰² P. Landsberg, *óp.*, cit., pág., 10.

²⁰³ Deseamos llamar la atención sobre esta característica “diluyente” que se le ha endosado al pensamiento heideggeriano. La obra de Martin Heidegger representa la reflexión que “solubiliza” las ontologías clásicas, logrando que el pensamiento contemporáneo haya transitado de una ontología «sólida y maciza», al periodo de las «ontologías líquidas», en las cuales los grandes valores y las ideas-basamento se tornan “móviles, mutables y sin forma determinada”.

no es entendido ni presentado bajo la forma de desvanecimiento del mundo. Ahora se disuelve conjuntamente con la imagen de un cuerpo puramente material. A este tipo de premisas se les ha objetado en el último medio siglo por su aparente asistematicidad -no falta quien manifiesta su descontento con la filosofía de la ambigüedad merleau-pontyana, expresando que “el ambiguo es su autor”, en cuanto que a su parecer lo único que resulta de su reflexión es un relativismo recalitrante y carente de resultados sustentados-, debido a que no se reconoce en su obra filosófica ni un idealismo, ni un materialismo, una teoría del conocimiento o una ontología delineada a través de los cánones clásicos, antes, al contrario, parecería que sólo es una mezcla de teorías devenidas de las ciencias naturales, de la psicología y aderezadas con algunos conceptos heideggerianos, enterados estamos de tales críticas, ante ello coincidimos con lo dicho por Slöterdijk respecto a la filosofía, a sus problemas, a su eterno retorno sobre los mismos problemas y a la infinitud de tratamientos que se suceden sobre tales, la filosofía no es ese conocimiento “democrático” en cuanto no se pretenden dictámenes que satisfacen llanamente a una consagrada mayoría, o marchas guiadas por la alegoría de un progreso lineal, tampoco un mero utensilio, y mucho menos instrumentalización con fines de estandarización, los ciclos filosóficos se suceden, se atan y se desatan por cansancio, por hastío o por agotamiento, pues si bien -siguiendo en este aspecto a Schopenhauer-, al inicio de la reflexión filosófica se encuentra el asombro, con “esa mirada de extrañeza” y al final de la misma sólo está el cansancio y cierto dejo de tristeza. Es efectivamente entre el cansancio y la tristeza que la ciencia se renueva de maneras por momentos insospechadas. En este caso, el pensamiento sobre el cuerpo es uno de los tópicos que ha acompañado a la filosofía desde sus inicios para no alejarse en ningún momento -incluso ha estado presente a pesar de su negación-, es uno de esos pensamientos referentes que ya sea de modo afirmativo o como pensamiento marginal no se puede dejar de lado.

Zygmunt Bauman en la sociología con su «pensamiento líquido» y Gianni Vattimo en filosofía con sus «ontologías débiles» son algunos de los continuadores de este pensamiento “soluble” heideggeriano.

Sabemos bien que es imposible meter en un solo costal todo lo que la historia de la filosofía ha expresado sobre la corporalidad humana, al final, lo que menos buscamos es una tosca simplificación monográfica de los problemas filosóficos, mismos que de suyo implican una infinidad de aristas para la reflexión, reconocemos también la infinidad de tratamientos que ha recibido y que aún por más arbitraria que pudiera ser la reflexión sobre el cuerpo, no pueden considerarse la totalidad de las posturas filosóficas y pretender cándidamente agotarlas en una sola reflexión, tal vez, y sólo tal vez, si el motivo del presente trabajo fuera una historiografía del cuerpo, tal pretensión resultara pertinente, pues reconocemos que el cuerpo para el materialismo, para el mecanicismo, para el empirismo radical, para el idealismo más agudo, para la teoría del conocimiento, para la ética, para la bioética, para la estética, para la ontología, para la metafísica y demás pensamientos filosóficos representa una interminable cantidad de gradientes, de modelos y de reflexiones que pueden llegar a ser lo más disímbolas imaginables. Por ello, y a partir de este reconocimiento, es que se sustenta la necesidad de volver a realizar ese ejercicio de extrañamiento sobre lo que siempre se ha revelado lejano por ser lo más cercano, repensar ese “ser palpitante”, enhebrar una nueva reflexión sobre el tremendo y profundo enigma que es la corporalidad humana, ahora con un nuevo herramental metodológico y con su nuevo horizonte de sentido, bajo el entendido de reconocer una neutralidad en el inicio de la reflexión respecto a las infinitas posibilidades de ilación con esa infinidad de cuerpos que nos presenta la historia de la filosofía y de la ciencia en general, pues al final -al igual que le pasó a Descartes, quien decidió pensar el cuerpo después del impacto que sufrió al conocer el trabajo de Harvey sobre el descubrimiento de la circulación de la sangre, o lo que le sucede a Pávlov después de leer las *Meditaciones metafísicas*, o lo que acontece con el mismo Merleau-Ponty después de leer los avances de la *gestalttheorie*-, la intención epistemológica, ontológica y ética es volver a estremecerse con esa entidad en la que el tiempo es eternidad y facticidad al mismo tiempo, reencontrarse con ese ser que a decir de Schopenhauer es el único punto en el que “el cielo toca y besa la tierra”. Fragmento del cosmos en el cual la

lógica se torna «estremecedora y estremecida al mismo tiempo» según Valéry. Testificamos el advenimiento de una nueva metafísica, una metafísica del cuerpo, pero una metafísica que va más allá de la denuncia sobre los dolores, de las quejas y los suplicios corporales, también ajena a la justificación de los placeres, y resabios hedonistas, de los jadeos y de las deyecciones al más puro estilo sadiano, pero que a su vez no aspira a ningún cielo o infierno teológico o laico, es un pensamiento que aspira a la lucidez que reposa y dimana en el mismo movimiento en el cuerpo, en sus límites de experiencia razonada, o en la razón experiencial, que determina su lucidez en el reconocimiento del límite, que reconoce que el pensamiento metafísico clásico ha sido en más de un sentido el afán por el traspaso del límite, la metafísica de la corporalidad merleau-pontyana se finca en la necesidad del reconocimiento de la limitación de la percepción y del razonamiento sobre la misma. No se repelen los dolores y los placeres, pero dejan de ser el marco interpretativo y comprensivo de la nueva reflexión carnal, tampoco se aceptan más las ideas que se alejan al arbitrio del pensador de la carnalidad del mundo, también se increpa fenomenológicamente esa idea de «los dos rostros del pensamiento humano», uno que estaría dispuesto sólo para mirar un hipotético interior autoerigido en soporte de la exterioridad y el otro volcado a la exterioridad para fungir de mera constatación. No se trata de una espiral empírico-materialista, pero ya tampoco es un movimiento centrifugo constituyente de realidad que se origina en un *yo* gigantesco dador de sentido. Decíamos líneas arriba que la filosofía de la ambigüedad es un pensamiento reconciliador, reconciliador en cuanto las instancias perceptiva y reflexiva no son más enemigos jurados u ocupantes de esquinas opuestas en un cuadrilátero de boxeo, antes bien, se busca recuperar su naturaleza correlativa, es decir, reconocerlos imposibilitados de ser presentados por separado.

La actividad representativa engloba ambos polos: sujeto y objeto. Son conceptos correlativos, no hay sujeto sin objeto, ni objeto sin sujeto. [...] en esa relación no hay prioridad lógica. Ni se puede explicar el objeto a partir del sujeto, ni el sujeto a partir del objeto. La referencia a cualquiera de ambos presupone siempre que el otro ha sido pensado a la vez. Al encontrarme a mi como sujeto cognoscente estoy ya frente a los objetos; y viceversa; sólo puedo encontrarme como sujeto en cuanto que tengo objetos. Tanto la pretensión de hacer surgir el mundo a partir del sujeto

como la de explicar el sujeto a partir del mundo de los objetos son caminos errados.²⁰⁴

Ahora, después de esta cita deseamos retomar un jocosos enunciado de Schopenhauer en el cual se expresa la candidez ingenua y sin fundamento que significa apostar por un materialismo o un idealismo polarizados *in extremis* para la explicación del conocimiento humano. “El materialista sería comparable al barón de Münchhausen, el cual nadando a caballo en el agua, trataba de tirar al caballo con las piernas, y para arrastrarse a sí mismo tiraba de su propia coleta hacia delante.”²⁰⁵

La naturaleza correlativa cuerpo-pensamiento se transforma en una retícula en la que se capta y se representa, ya Kant lo expresó magistralmente: si lo que se representa no ha sido captado es una inexistencia y a la vez no se capta sin representar. Este aspecto reticular perfectamente vinculado es uno de los aspectos de Aristóteles que maravillan al mismo Heidegger y que heredará a Merleau-Ponty. Aristóteles en la *Metafísica* propone la necesidad de un conocimiento en el cual la esencia o la idea que logramos de las cosas -la materia- se realiza única y efectivamente a través de la *entelequia*, esto es, de la forma. Siendo Aristóteles muy enfático en esta trinidad relacional, puesto que a decir de él, si llegase a faltar uno de estos tres aspectos es imposible hablar de un conocimiento. Para el pensamiento merleau-pontyano el desvarío, el delirio, llega cuando uno los basamentos de este trípode se pierde, la razón sin los datos limítrofes de la percepción carece de sentido en cuanto no mienta realidad posible, y, a la vez, la percepción sin el trabajo de la razón pierde de facto su carácter de evidencia, y al mismo tiempo, la forma, la *entelequia* es lo que las liga indisociablemente con la infinidad de formas y estructuras relacionales «remisivas» que reconocemos en el mundo. Este es el auténtico fenómeno originario que soporta el conocimiento humano. El autor de *Signos* no se decanta en ningún momento por esa inmanencia trivial que desconoce todo el universo simbólico que acompaña al hombre por el simple hecho de ser tal,

²⁰⁴ Arthur Schopenhauer, op., cit., pág. 366.

²⁰⁵ *Ibíd.*, pág., 282.

pero tampoco se solaza en lo que a su decir es la manida construcción idealista que ya muy poco tiene que ver con el mundo que en los inicios de todo pensamiento se trataba de comprender, significar y explicar. La metafísica clásica ha sustancializado la naturaleza, la ha vuelto absolutamente causal, la ha espiritualizado, pero también se debe reconocer que el empirismo radicalizado y el llamado materialismo vulgar han intentado hasta la saciedad naturalizar el espíritu, tanto el primer movimiento de afirmación del espíritu sobre el mundo y su posterior negación dado por la naturalización absoluta del espíritu se le presentan al autor de la *Fenomenología de la percepción* tránsitos agotados, caminos ya recorridos de ida y vuelta, en los que ahora no se trata de optar por un sentido del sendero, visto en un sentido histórico es reconocer que los tiempos de crucifixión del cuerpo, de su encorsetamiento, de su ocultación y sacrificio han concluido, pero también las exaltaciones abisales al más puro estilo cínico, las rotundas afirmaciones de una carne sin metafísica como las de Voght comparando los pensamientos con la orina o la bilis han pasado ya. El meridiano del camino es un espacio de disolución de las exaltaciones y de las satanizaciones, de las diatribas y de las apologías, no es ya más el diogénico o sadiano placer por el placer, y mucho menos el paulino dolor ascético, ambos ya son horizontes de sentido que otrora sacaron al cuerpo de sus goznes, que lo descentraron para transformarlo en instrumento –o del placer o del dolor-. Propugnamos porque el cuerpo sea en adelante el *axis mundi*, pero *él*, sólo contenido en sus conscientes márgenes carnales, antes que su placer o su dolor, su percepción o sus ideas, sus símbolos o su materia, su penuria o su aspiración, todo ello deberá entenderse necesariamente ya un momento posterior a su reconocimiento axial. El cuerpo consciente, y la conciencia de la corporalidad en su implicación quiasmática son el *axis mundi*. Por supuesto que esta novísima implicación reversible rezuma diferencia respecto a los corsés de todo tipo y linaje filosófico, el pensamiento que le resulta más afín a este *axis* es nuevamente la comprensión de elemento originario (*arjé*), efectivamente, el cuerpo *es* naturaleza, pero no mera materia, *es* ideas pero encarnadas. «Fosforescencia» nos parece un nuevo adjetivo, en cuanto el cuerpo quiasmático no

se sacrifica a la idea y tampoco se confunde en la materia. La pretensión de la ontología aquí desarrollada por nosotros es lograr la oscilación del mundo a través de este *axis*, de este cuerpo, llevando la premisa más lejos: *de este cuerpo que en todo caso soy yo*, es decir, el *axis* es la existencia individual soportada en su ser-cuerpo-quiasmático. Este nuevo cuerpo, el cuerpo que en cada caso soy yo, es la única posible esencia del mundo. Un *axis* pensado inmerso en una jungla en la que todos los sentidos entran en un contacto campal,²⁰⁶ las típicas «fronteras» entre los sentidos ya no son mas delineaciones de horizonte perfectamente delimitadas, de hecho, en la ontología aquí expresada se aceptan y se reconocen borrosas, opacas y también reversibles, ya no es más la “metáfora óptica” griega el pináculo de los sentidos, o el estamento ontológico de superioridad platónico dado a la vista y al oído por encima de los otros sentidos, bien sabido tiene la historia de la filosofía la predilección platónica y cristiana depositada en el ver y el oír, por su supuesta diafanidad y tendencia a la armonía, el ojo y el oído se superponían así a la «tendencia esclavizante del tacto» por ejemplo –recuérdese que para Platón los esclavos por faltos de saber se fían más de su tacto y la “brutalidad” que la piel conlleva que del oído- rehuir el disgusto que la putrefacción provocaba y que llega por el olfato. Los sentidos ahora son una jungla en la que no hay fronteras ni barreras delineadas con teodolito, retomemos la pretensión de oler el color o de saborear la textura presente en *Lo visible y lo invisible*. El escape perfecto de ese claustro que para Merleau-Ponty simboliza ese ser etéreo y del materialismo

²⁰⁶ En notas anteriores expresábamos cómo Platón presenta los sentidos y los datos correlativos obtenidos por los mismos, lo impresionante es observar como en la epistemología platónica la descripción sensorial se da siempre por separado, considerando en todo caso y en todo momento el tratamiento que se da a los datos sensitivos como tratamientos yuxtapuestos. Ahora, cuando postulamos la idea de “la jungla” de los sentidos, es para manifestar que percibimos con todos al mismo tiempo, esto es, que en el momento en que vemos, olemos o tocamos algo, los demás sentidos no se detienen o se suspende su trabajo, simplemente esto resulta imposible, si bien en determinados momentos se privilegia el trabajo de uno por encima de los otros, esto no significa la “desconexión” de los otros, más aún, existen momentos de la vida en los que todos los sentidos se encuentran en sus máximos niveles perceptivos y esto hace que unos interactúen sobre los otros, si bien es cierto que tal y como lo expresa Platón, “no podemos ver por los oídos” también es cierto que encontramos la predisposición de uno o más sentidos en función del trabajo de algún otro. Esta interacción absoluta o total de todos los sentidos sobre ellos mismos es lo que aquí hemos denominado “la jungla perceptiva”.

vulgar será por mediación del ver, del oler, del sentir, del oír y del gustar, los sentidos ya no son el mundo de los topos, o de los prisioneros cavernarios, y tampoco el suelo resbaladizo que hace caer sólo a los vulgares esclavos en el barrizal; la sensación, la percepción, ya no son más ese suelo vacilante ante la firmeza del ser, nuevamente, como en Aristóteles, es tiempo de cosecha para la percepción. La percepción desde la *Fenomenología de la percepción* ya no es la narrativa de lo impensable, es a la inversa, el suelo nutricio de todo lo que es pensable. Los conceptos sintéticos en la obra de Merleau-Ponty no siempre y necesariamente deben ser conceptos «descuartizadores» a partir del mismo análisis que los logra, ya no son más esos conceptos o nociones tal y cual los presenta Hegel en la *Fenomenología del espíritu*: “como el entendimiento que escudriña las entrañas de las cosas y les abre las venas para poder verse ella misma fluyendo de allí.”²⁰⁷ También existen los conceptos que sintetizan a través de la conjunción, de la reconciliación, del advenimiento sintético creativo, el caso icónico de la reconciliación entre el concepto y la vida lo logra Robert Hooke, quien a través del concepto de «célula» logra dar coherencia al elemento mínimo fundamental de toda la vida, se observa que antes que Robert Hooke postulara el concepto de célula en 1665 este elemento fundamental de la vida se encontraba diseminado, polarizado en constante conflicto entre los principios anímicos y los principios orgánicos sustancializados, por ello es que Merleau-Ponty propone un nuevo concepto sintético emulando el camino emprendido por la célula de Hooke, este será el cuerpo, más aún, el *yo soy mi cuerpo* debe ser el elemento que enmarcará las teorías cognoscitivas, pero también las dimensiones existenciales, esto derivará a su vez en la tan anhelada y acariciada posibilidad de un pensamiento ontológico y ético al mismo tiempo. La modernidad para Merleau-Ponty se ha desarrollado en dos movimientos explicativos paralelos, por un lado, ese espiritualismo que pretende hacer surgir y justificar la realidad toda en sí mismo; y por el otro lado encuentra los exabruptos del materialismo moderno negador de todo aquello no comprobado por una experiencia desnuda de todo horizonte metafísico,

²⁰⁷ *Fenomenología de la percepción*, óp., cit., pág., 191.

condenado de esta manera a todo el universo a esa dimensión foucaultiana de ser puras cosas herrumbradas entre cosas, entre tales cosas al mismo ser humano.

§ 21

Teoría del cuerpo apasionado. O la rebeldía del cuerpo.

La carne conserva una irreprímible memoria.²⁰⁸

Cesaremos de oponer encarecidamente el cuerpo y el alma, pues este dualismo ha resultado en una temible arma de guerra.²⁰⁹

Una filosofía no se evalúa sólo por su arquitectónica, por su dimensión estética o por lo relativamente intrépido que resulte el ejercicio del pensador, evaluar únicamente desde cualquiera de estas aristas efectivamente resulta posible, pero no del todo deseable, el pensamiento filosófico se valora sobre todo por sus consecuencias, la historia evalúa antes que los resultados inmediatos las derivaciones que de ella resultan, así, de esta manera, observamos que la filosofía de la ambigüedad de Merleau-Ponty desembocó en nuevas aberturas filosóficas, en nuevas investigaciones sobre el ser del lenguaje, de la sexualidad, de ella también derivó una teoría de las disposiciones anímicas, y, por supuesto, no sólo una nueva ontología del cuerpo –quizás el tema más trabajado sobre nuestro autor-, también se percibe una ética y, por supuesto, una nueva estética de la corporalidad humana. Al hablar aquí de una teoría de las disposiciones anímicas expresamos el sabernos apasionados, dispuestos al gozo, al placer, al sufrimiento, al simbolismo, a la interpretación perspectiva ahora desde la corporalidad encarnada en el mundo, a la configuración de una nueva valoración de la estética corporal, de la salud, y la diferencia entre todo ello y sus distintos tratamientos históricos es que se exige la liberación de toda connotación *a priori*. Se solicita por un lado el descarte de una valoración moral que no obedezca a la ambigüedad que genera esta nueva

²⁰⁸ Michel Onfray, *Teoría del cuerpo enamorado*, Editorial Pre-textos, Valencia, 2008, pág., 22, (Tr. Ximo Brotons).

²⁰⁹ *Ibíd.*, 27.

concepción, al tiempo que se renuncia también y en el mismo movimiento a esa especie de sumisión y obediencia ciega e irrestricta a las pulsiones a las que había ceñido a la corporalidad el materialismo radical. En esta filosofía de la ambigüedad lo único que se reconoce es el avance indiscriminado de las potencias vitales, y por vitales no se hace distinción ya entre potencias anímicas y corporales ambas son lo uno y lo mismo: el deseo, la pasión, el dolor; pero también el pensamiento más abstracto, el simbolismo, la espiritualidad pero en el sentido romántico del término, es decir, como creación cultural del ser humano en su integralidad, con sus rewertas latentes y pulsionales entre luz y oscuridad.

En la actualidad Maurice Merleau-Ponty es un filósofo muy comentado y citado a lo largo del mundo, su trabajo es objeto de constantes valoraciones y actualizaciones, sigue siendo objeto de análisis, y todo ello es lo que refleja su vigencia y vitalidad, ello se debe, desde nuestra humilde perspectiva, al hecho de que se constituyó como una forma de pensamiento que se atreve a solicitar al pensamiento mismo su actualización a través del puro ejercicio del mismo sobre el mundo. Las llamadas filosofías de la existencia inician su periplo como enfrentamiento frontal con un modelo de pensamiento solidificado, estructurado y aceptado, en el que al parecer todo cuestionamiento se desbarrancaba irremediabilmente del lado de la desgracia, de la herejía por su ánimo de crítica furibunda, desconociendo que es tal vez el furor el mejor síntoma de salud del pensamiento filosófico, para el filosofar existencial resultaba vituperable y execrable toda visión del mundo que no se ciña, que no se entalle tal como lo dice Blanchot en *El grado cero de escritura* a la realidad. Tal vez la valía de la obra de Merleau-Ponty sea esta recuperación de la “carnosidad de mundo”. Los pensadores del siglo XX –entre ellos Maurice Merleau-Ponty- que se animaron a seguir esta consideración a guisa de grito de guerra de “destruir la ontología clásica al hilo de la pregunta que interroga por el ser” afinaron su trabajo intelectual en el rechazo a volver a la sumisión teórica, rehuyeron conformarse con sosas reiteraciones de los mismo conceptos y bajo la misma forma, so pena de alejamiento y exilio intelectual. De ahí la rebelión que significa la ambigüación del

pensamiento y la recuperación del cuerpo y la percepción, su recuperación de esa opacidad de segundo plano e instaurarla en el centro y foco de la reflexión. Ahora, lo que debe seguir es la efectiva realización de este punto de partida, pues jamás un pensamiento filosófico será punto de arribo, ahora se exige una arqueología del cuerpo, una fenomenología de la carne, una hermenéutica de la corporalidad, a su vez que una revisión de los históricos polos que en cada movimiento se anime a ir más lejos, se exige un análisis de la dialéctica de la conciencia y una nueva como reiterativa e incansable pregunta por la génesis de las grandes estructuras duales. Si algo mostró de manera eficaz *La estructura del comportamiento* es que los juicios sumarios poco abonan a la ciencia filosófica, preferible la aporía que se posterga para el próximo diálogo que el juicio lapidario que clausura el flujo energético del pensamiento. Desde las primeras páginas de *La estructura del comportamiento*, hasta las proposiciones finales de *Lo visible y lo invisible* se observa como el trabajo filosófico buscó tomar el extremo final de la ilación de la reflexión sobre el cuerpo y la colocó al inicio de la misma, invertir los extremos invirtiendo el orden, no hay posibilidad de las propiedades distributivas y conmutativas en el discurso sobre la carne, aquí la inversión del orden de los factores si implica la inversión del resultado. Se pusieron a prueba y se les exigió voz a las llamadas formulaciones autistas, y a los grandes castillos solipsistas, pues un pensamiento que concluye en aislamiento y en afonía debe ser revisado desde su razón de ser. Con Merleau-Ponty como basamento teórico hemos pretendido explicar el advenimiento de la existencia carnal, corporal y la razón filosofante imbricados de punta a punta, como una relación en la que absolutamente nada esencial se reconoce al margen de este movimiento pendular -que no polar-, ya descrito con anticipación, completamente oscilatorio en el que no se reconoce ni un origen ni un fin de la oscilación y en el que los extremos -que ya no son polos- lo único que hacen es enmarcar el movimiento mismo sin negar ni afirmar nada de sí mismo, simplemente son los puntos altos de la oscilación pero que a su vez no serían nada fuera de la comprensión oscilatoria como tal, oscilación filosófica a través de la cual el ir y el venir, las idas y las vueltas serán del adentro hacia el afuera pero por y

como mera disposición ocular, y no más no como esencias deseables por su inaccesibilidad o evidencias despreciables por su propia situación evidente. Los cuerpos cascados y ajados, la pulverización y ablación de la carne no significan ni el desprecio ni el camino de la nueva ontología, pero tampoco la banalización del pensamiento simbólico, de la tintura metafísica del mundo y del pensamiento del ser, pero del ser que el cuerpo es. El ser del cuerpo, la encarnación del pensamiento y la reversibilidad de la conciencia-cuerpo resultan estructuras filosóficas transgresoras en cuanto se sitúan en las antípodas del ejercicio canónico.

El *corpus* de la historia filosófica ejerce su poderoso influjo de forma vital y genésica para quien decide apropiarse de él como quien se apropia del bolo alimenticio, y en este caso situarse en sus antípodas implica reconocer que la filosofía de la existencia significa un rechazo, pero no del pensamiento mismo, o de la filosofía como bloque, significa todo lo contrario, el rechazo a su negación y a su confinamiento, y por otro lado el rechazo a la petrificación de la razón que la misma circunstancia histórica al parecer exigía, de ahí la tremenda y portentosa exigencia de secularizar el alma, de desacralizar el espíritu, de revalorar el cuerpo, y dejar el desprecio de la carne para otro momento.

§ 22

Coda.

Tránsito de la pureza fenomenológica a la crítica política, a la revisión de la palabra médica y a la literatura como instrumento político.

Nietzsche expresó de manera vociferante que una filosofía que no hace rechinar los dientes no tiene razón de ser, es inservible, manifestando así que el ser humano se puede dar la oportunidad de tener y ejercer pensamientos mansos y consecuentes, pero estos no habitan en el universo filosófico, aquí la exigencia es la transgresión del pensamiento sobre él mismo. El sino transgresor resulta así de cuño filosófico, pues cómo comprender un pensamiento filosófico que aletargue y resulte soporífero. Su razón de ser se invalida antes de ser proferida. Para las filosofías de la existencia los pensamientos baldados, lisiados, son los que respetan cánones establecidos a perpetuidad, a pie juntillas y con los ojos vendados, el

pensamiento no es puro, ni en su concepción, pues se ha demostrado su trabazón con la existencia cotidiana y tampoco aspira a una pureza absolutamente desligada de la realidad, lo que piensan es la efectiva cotidianidad que dimana a borbotones sin cesar. Por ello es que observamos cómo el influjo de estas filosofías que se desarrollan mayoritariamente en la primera mitad del siglo XX son pensamientos militantes y efectuales desde y para las existencias individuales y singularizadas siempre a través del pensamiento. Hasta el momento nos habíamos abstenido de traer a consideración la dimensión política de la fenomenología que -para bien o para mal- tuvo también su efectualización, muestra de ello resulta por un lado *Las aventuras de la dialéctica* de Merleau-Ponty como una revisión crítica de las formas en que se ha desarrollado tanto el marxismo como el frenético capitalismo, y por otro lado el discurso del rectorado pronunciado por Heidegger, tan cuestionado en su tiempo y que hasta el momento sigue pareciendo macular la obra de este gran pensador, pero también observamos el tremendo influjo de la fenomenología en la palabra médica influenciada a través de los llamados *Seminarios de Zollikon*, en los que Heidegger propone una nueva visión del cuerpo, de la salud, de la enfermedad, de la acción médica y de la práctica paliativa respecto a la vida humana. La literatura también se observa alcanzada través de las obras de teatro de Sartre, en *Las moscas*, *Las manos sucias*, *La náusea*. Sartre no sólo expresa su postura política respecto al momento histórico, su crítica al capitalismo descarnado y que incipientemente despunta en su dimensión neoliberal. La fenomenología volcada a la vida cotidiana reinterpreta las condiciones sociales, las formas de gobierno, la mendicante condición moral del hombre de posguerra y el análisis fenomenológico de los totalitarismos vistos también como abyectos dualismos reductores de la condición humana que también hay que repensar, denunciar como formas de vida inaceptables, y en determinado momento tomar postura moral que apueste por su disolución. “Sujeto y objeto, conciencia e historia, presente y porvenir, juicio y disciplina, ahora sabemos que estos contrarios se

agostan uno sin el otro, que el intento de superación revolucionaria aplasta una de las dos series y que es preciso buscar otra cosa”.²¹⁰

Esa pureza fenomenológica exigida por Husserl desde las *Investigaciones lógicas* la observamos transustanciada en la obra de los filósofos de la existencia en unas «cosas mismas cotidianas» y de singladura perfectamente distinguible en el mundo inmediato y la esfera de la política y la moral no son la excepción. Si bien en los manuales escolares y en las voluminosas y clarificadoras historias de la filosofía que ya han enjuiciado, datado con pulcritud y rigurosidad el ejercicio filosófico del siglo pasado, y la mayoría de ellas llegan a la correcta conclusión de que resulta imposible obtener una visión de conjunto del pensamiento filosófico de ese siglo sin la fenomenología, nosotros deseamos extender esta premisa y exponer cómo otros campos del saber se ven analizados a través del herramental fenomenológico.

En *Las aventuras de la dialéctica* Merleau-Ponty se anima a presentar su posición política tan bien cuidada a lo largo de su tiempo como editor de *Les temps modernes*, en esta obra se percibe con nitidez como su pensamiento se fue desplazando poco a poco y de manera gradual, de la profunda simpatía por el socialismo hasta el tremendo desencanto sobre el llamado socialismo real que se desarrollaba como forma de gobierno en la Europa del Este y la ahora ex-Unión Soviética, y al mismo tiempo que encontramos una visión cargada de acritud y vergüenza respecto al fiero capitalismo practicado por los Estados Unidos de América y que también de forma paulatina comienza a infiltrarse en los sistemas políticos y económicos de los países de la Europa Occidental. Desde el prefacio de esta obra expresa el motivo de su meditación sobre la circunstancia política y moral de la época, expresando que lo que lo mueve es lo inaceptable de la situación: “En la experiencia de los acontecimientos tomamos conocimiento de aquello que para nosotros es inaceptable, y esta experiencia interpretada es la que

²¹⁰ Maurice Merleau-Ponty, *Las aventuras de la dialéctica*, Ediciones Leviatán, Buenos Aires, 1957, pág., 11. (Tr. León Rozitchner).

se convierte en tesis y en filosofía”.²¹¹ No son pocas las críticas sobre este pragmatismo capitalista despiadado y caníbal, del nuevo colonialismo mercantil y de las formas de gobierno que sojuzgan a los pueblos a través del consumo irascible de recursos, el culto a la banalidad, a la superficialidad y la desustancialización de las relaciones humanas debido a esta increíble comercialización de la vida, pero sobre todo es el análisis del ya perfilado fracaso socialista en la Europa del este tanto como teoría, como ideología y como forma de gobierno, en la obra se analiza desde la génesis marxista hasta la descomposición de las clases burocráticas en el gobierno y por supuesto la pérdida de la importancia de los medios en la consecución de los llamados fines históricos²¹². Para desarrollar este análisis crítico Merleau-Ponty finca su revisión en los tres conceptos que a su ver se constituyen en el basamento del socialismo científico y a la vez en la imposibilidad de su tránsito al socialismo real, estos conceptos son: la idea de dialéctica, la idea de historia y de materialismo, los cuales para él desde su propia imbricación en la teoría de Marx ya reflejaban una imposibilidad de comunión armónica. Así en el capítulo IV titulado “La dialéctica en acción” podemos leer lo siguiente:

El materialismo afirma que la dialéctica reside en la materia de la totalidad social, es decir que el fermento de la negación es aportado por una formación histórica existente, el proletariado. De allí la idea del proletariado como *Selfstaubhebung*, o también la idea de la revolución permanente, es decir de una negación continua, inmanente al mecanismo interno de la historia. La negatividad realizada de este modo en el mundo, puede ser captada en él como una fuente o una materia sutil. [...] Todas las identificaciones mediatas de la dialéctica se transforman en identidades reales: el proletariado es la revolución, el partido es el proletariado, los

²¹¹ Maurice Merleau-Ponty, *Las aventuras de la dialéctica*, óp., cit., pág., 7.

²¹² “Si nuestros fines, por más lejanos que sean no se encuentran anunciados en nuestros medios, al menos por alguna cualidad que los distinga, estos medios desorientan la historia. Los fines se transmutan en los medios como los medios en los fines. [...] Cuando decimos que el fin justifica los medios, la consecuencia que sacamos es que el gran fin revolucionario rechaza de sus medios los procedimientos y los métodos indignos que colocan a una parte de la clase obrera contra la otra, o que intentan realizar la felicidad de las masas sin su propio concurso; o que disminuyen la confianza de las masas en sí mismas y en sus organizaciones sustituyéndoles la adoración hacia los jefes. [...] Cuando dicen con Lenin que el revolucionario está condenado por mucho tiempo a *golpear en las cabezas* y que es necesario un interminable esfuerzo para formar la sociedad sin clases y para llevar a la historia por medio del fuego y del hierro a expresar su sentido, esta *Stimmung* de la violencia y de la verdad, este voluntarismo asentado sobre un saber absoluto desarrolla simplemente la idea de una superación dialéctica inscrita en las cosas o de un materialismo dialéctico.” *Las aventuras de la dialéctica*, ed., cit., págs., 87-99.

jefes *son* el Partido, no comprendiendo la diferencia sino como el ser es el ser, y el doble sentido y equívoco constituyen a partir de esto la ley del sistema, puesto que, como es evidente, no existe un equivalente positivo de la negatividad y sus representantes son tan positivos como es posible serlo.²¹³

Las aventuras de la dialéctica más que revelar un activismo político o una simple postura teórica de nuestro autor respecto a los tiempos que corrían, puede ser leída como la denuncia de Merleau-Ponty sobre un dualismo más peligroso que el teórico-filosófico, se puede leer y entender como la polarización del mundo de la política, en la que la humanidad optando por cualquiera de los polos terminará por desbarrancarse en la sinrazón y en la intolerancia que genera sólo la destrucción de la dignidad de los seres humanos, si bien por un momento el socialismo practicado en la ex-Unión Soviética se presentaba al ser humano de posguerra como una alternativa viable y realizable en el corto plazo para la reorganización de la vida social y política del mundo, esto más pronto que tarde comienza a demostrar sus grandes falencias, al desplazarse al igual que los fallidos intentos fascistas a una forma de totalitarismo capaz de justificar atrocidades en aras del tan anhelado paraíso terreno, incluso es calificada por Merleau-Ponty como «la dictadura revolucionaria» y a sus dirigentes como «revolucionarios profesionales». Tanto Merleau-Ponty como Camus se separarán abiertamente del Partido Comunista Francés y comenzarán a criticar en sus artículos y editoriales fuertemente los campos de concentración estalinistas y las prácticas totalitarias en las que incurre el régimen socialista de la posguerra justificando toda su acción y ejercicio en un futuro lejano que además de requerir para sí sacrificio, también solicita del ser humano la completa e irrestricta sumisión a la etérea idea de futuro, a la alegoría de progreso y a la colectividad, para ello la idea de historia se vuelve también opresora y dictatorial.

La historia universal [...] en la que piensan todos los marxistas no se encuentra en un porvenir insondable, no se trata de una futura revelación, cuando todo haya sido consumado, de una fuerza subterránea que nos habrá conducido a pesar nuestro. Sólo tenemos derecho a invocarla en la medida en que aparezca en el horizonte de nuestra acción presente, en la medida que ella se desdibuje ya en él, y

²¹³ *Las aventuras de la dialéctica*, ed., cit., pág., 101.

el porvenir revolucionario no puede servir para justificar la acción presente a no ser que pueda ser reconocido ya en sus líneas generales y en su estilo.²¹⁴

Esta toma de postura política además de alejarles de Sartre²¹⁵ y de *Les temps modernes*, también los aísla en determinados momentos de la grey de la intelectualidad parisina de la época. Consideramos que la historia ha dado su lugar a cada una de estas posturas intelectuales y por ello no abonaremos más al respecto. Lo que si es digno de resaltar es la apuesta por la remoción del dualismo en el campo de la política, ya observaban tanto Merleau-Ponty como en Albert Camus la forma en la que el capitalismo configuraría el mundo en una aberración que terminaría en una cosificación de la vida a través de la ley de la oferta y la demanda.

Son realmente muy pocos los trabajos que abordan esta dimensión política de Merleau-Ponty, la cual mayoritariamente se encuentra contenida en *Las aventuras de la dialéctica* y en algunos otros comentarios editoriales de *Les temps modernes* que no alcanzaron a ser recogidos en esta obra, hay quien considera incluso que no existe aporte alguno por parte del autor de *Las aventuras de la dialéctica* en la esfera política del siglo XX, como tampoco falta quien exprese el

²¹⁴ *Ibíd.*, pág., 88.

²¹⁵ En el capítulo V de *Las aventuras de la dialéctica* titulado “Sartre y el ultrabolcheviquismo” se reaviva la polémica surgida entre Sartre por un lado y Camus y Merleau-Ponty por el otro, polémica que se inició desde la época en la que los tres dirigían *Les temps modernes*, de hecho es esta defensa de Sartre sobre la revelación de los campos de concentración en la Unión Soviética es lo que detona la ruptura entre ellos, en este capítulo del libro Merleau-Ponty recupera las tres partes del artículo de Sartre titulado *Les communistes y le paix* publicados en *Les temps modernes* en los números 81, 84-85 y 101 respectivamente, en el cual Sartre escribía lo siguiente: “La finalidad de este artículo es declarar mi acuerdo con los comunistas sobre problemas precisos y limitados”. A lo cual Merleau-Ponty responde lo siguiente: “Y su título indica que buscaba desde el comienzo un acuerdo con ellos sobre el único punto de la paz. Sin embargo, para motivar la unidad de la acción Sartre emprende la tarea de decir al máximo de lo que se pueda decir a favor de la política comunista. Esto lo conduce a presentarla como la única posible para un partido comunista, a concentrar la crítica sobre los adversarios marxistas del P. C. y en definitiva a recusar su marxismo. Sobre el terreno de la discusión marxista es ésta una toma de posición. Es verdad que este terreno no es el de Sartre, y que envuelve a los estalinistas y a los trotskistas en otra filosofía, que es la suya. Pero aún cuando deja de ser arbitro de las discusiones para hablar en su propio nombre, la ventaja dada al P. C. no se le retira. El P. C. sigue fundamentado en la filosofía sartriana (aunque, como vamos a verlo, sea por razones que no son las suyas). El acuerdo de Sartre con el P. C. desborda entonces los puntos “precisos y limitados” de los cuales se trataba al comienzo: no oculto mis simpatías por numerosos aspectos de la empresa comunista.” A este respecto véase *Las aventuras de la dialéctica* capítulo V, y Albert Camus, *La polémica sobre la rebelión y la historia*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2006.

juicio de que no es parangonable en grandeza lo obtenido en la dimensión epistemológica y ontológica respecto a la magra cosecha política de *Las aventuras de la dialéctica*, lo que si resulta importante para nosotros en este punto es el reconocimiento de la transpolación de la “pureza teórica” de la fenomenología husserliana en sus orígenes, a su acción militante e incluso solidaria en la política por momentos descarnada efectuada en la primera mitad del siglo XX a través de la obra de los filósofos de la existencia, y en ello Merleau-Ponty nos parece un nítido ejemplo del compromiso del pensador con la ciudad, al más puro estilo socrático.

Epílogo. La reversibilidad

“El conocimiento es un modo de existir [del *Dasein*] que se funda en el estar en el mundo.”²¹⁶ Para Merleau-Ponty la conciencia no es una “cápsula” privada de mundo, no es una *separata* de la forma en que Leibniz propone las mónadas, en la que se constata la imposibilidad de comunicación “real” con las otras mónadas, de hecho, tanto para Heidegger como para Merleau-Ponty la conciencia es mundo, en cuanto acontece comprendiéndolo antes que tematizándolo, la conciencia es mundo, o dicho de otra manera testimonia la mundanidad, la conciencia es mundanidad, es imposible pensar en estos dos pensadores a la conciencia como un fenómeno separado del mundo, independiente o cuasi-independiente del mundo, decimos “cuasi-independiente” en el sentido de pensar que la conciencia constituye el mundo, donde el mundo no tendría posibilidad de existencia si no es a través de una conciencia constitutiva, y que en determinado momento del mismo movimiento constituyente se “activa” para pensarlo, para comprenderlo, y a su vez la comprensión es un resultado posterior a la teorización, a la tematización; en Heidegger y los filósofos de la existencia de hecho es al revés, el conocimiento se presenta como un modo de ser del hombre, como un modo de estar, más aún, como un modo del *ser-ahí* y del *estar-ahí*, por ello la conciencia no es un momento

²¹⁶ *Ser y tiempo.*, óp., cit., 88-89.

posterior de la vida del ente que es el hombre en el mundo, en todo caso, resulta más fácil pensar a la conciencia como un momento antecedente, como pre-comprensión, y pre-comprensión en cuanto el hombre está en el mundo y todo lo que piensa y mienta es mundo, es decir, la conciencia misma está implicada de origen en el mundo mismo. "mundo: aquello en lo que vive el Dasein".²¹⁷

Dirigiéndose hacia... y aprehendiendo algo, el Dasein no sale de su esfera interna, en la que estaría primariamente encapsulado, sino que, por su modo primario de ser, ya está siempre "fuera". [...] también en este estar fuera, junto al objeto, el Dasein está dentro, en un sentido que es necesario entender correctamente; e.d. él mismo es el "dentro", en cuanto es un estar-en-el-mundo cognoscente. Y, a su vez, la aprehensión de lo conocido no es un regresar del salir aprehensor con la presa alcanzada a la "caja" de la conciencia, sino que también en la aprehensión, conservación y retención, el Dasein cognoscente *sigue estando, en cuanto Dasein, fuera.*²¹⁸

Un mundo sin mi, yo sin el mundo, ambas posiciones resultan si no imposibles, cuando menos incomprensibles para mi en este momento.

²¹⁷ *Ibíd.* 93.

²¹⁸ *Ser y tiempo* 88.

Bibliografía general utilizada en este trabajo.

- Abraham, Thomas. *Tensiones filosóficas*. Editorial Sudamericana. Buenos aires. 2001. 492 páginas.
- Blumemberg, Hans. *La risa de la muchacha tracia. Una protohistoria de la teoría*. (Tr. Teresa Rocha e Isidoro Guerra). Editorial Pre-textos. Valencia. 2009. 215 páginas.
- Boburg, Felipe. *Encarnación y fenómeno*. Universidad Iberoamericana. México. 1996. 182 páginas.
- Bordelois Ivonne. *A la escucha del cuerpo*. Los libros del zorzal. Buenos Aires. 2009. 235 páginas.
- Comte-Sponville André. *Sobre el cuerpo*. (Tr. Jordi Terré). Paidós Editorial. Buenos Aires. 2010. 298 páginas.
- Cohen, Esther. *Con el diablo en el cuerpo*. Taurus. México. 2003. 167 páginas.
- Descartes, René. *Meditaciones metafísicas*. (Tr. Juan Gil Fernández). Buenos Aires. Editorial Aguilar. 1980. 125 páginas.
- *El discurso del método*. (Tr. Manuel García Morente). Barcelona. Biblioteca Austral. 1990. 199 páginas.
- De Souza Chauí, Marilena. *Merleau-ponty. La experiencia del pensamiento*. (Tr. Eduardo Rinesi). Editorial Colihue. Buenos Aires. 1999. 166 páginas.
- Dupond Pascal. *Dictionnaire Merleau-Ponty*. Ellipses Éditions. Paris. 2008. 233 páginas.
- Goldstein, Bruce. *Sensación y percepción*. (Tr. Lillo Jover). Madrid. Editorial Debate. 1988. 522 páginas.
- Hegel, Guillermo Federico. *Fenomenología del espíritu*. (Tr. Wenceslao Roces). Fondo de Cultura Económica. México. 1978. 483 páginas.
- Heidegger, Martín. *Kant y el problema de la metafísica*. (Tr. Gred Ibscher Roth). Fondo de Cultura Económica. México, 1996. 226 páginas.
- *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. (Tr. Jaime Aspiunza). Alianza Editorial. Madrid. 2000. 154 páginas.
- *Ser y tiempo*. Editorial Trotta. Madrid. (Jorge Eduardo Rivera Cruchoaga). 2006. 497 páginas.

------. *Seminarios de Zollikon*. (Tr. Ángel Xolocotzi Yañez). Editorial Herder. México. 2013. 450 páginas.

------. *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*. (Tr. Xavier Zubiri). Ediciones Fausto. Buenos Aires. 1996. 165 páginas.

------. *Introducción a la metafísica*. (Tr. Ángela Ackermann Pilári). Editorial Gedisa. Barcelona. 1993. 189 páginas.

-Henry, Michel. *Encarnación*. (Tr. Javier Teira y Gorka Fernández). Ediciones Sígueme, Salamanca. 2001. 350 páginas.

------. *Filosofía y fenomenología del cuerpo*. (Tr. Juan Gallo Reyzábal). Ediciones Sígueme. Salamanca. 2007. 302 páginas.

------. *Yo soy la verdad*. (Tr. Javier Teira). Salamanca. Ediciones Sígueme. 2001. 318 páginas.

-Hobbes, Thomas. *Tratado sobre el cuerpo*. (Tr. Joaquín Rodríguez Feo). Madrid. Editorial Trotta. 2000. 394 páginas.

-Husserl, Edmund. *Investigaciones lógicas*. (Versión de Manuel García Morente y José Gaos). Alianza Editorial. Madrid. 2013. Tomos I y II.

-Kant, Emmanuel. *Crítica de la razón pura*. (Tr. Pedro Ribas). Editorial Alfaguara. Madrid. 2002. 690 páginas.

------. *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. (Tr. Mario Caimi). Editorial Istmo. Madrid. 1999. 387 páginas.

-Koffka, Kurt. *Principios de psicología de la forma*. Buenos Aires. Editorial Paidós. 1973. 792 páginas.

-Köhler, W. Koffka, K. Sander, F. *Psicología de la forma*. (Tr. Nelly A Fortuny). Buenos Aires. Editorial Paidós. 1973. 133 páginas.

-Köler, Wolfgang. *Dinámica en psicología*. Buenos Aires. Editorial Paidós. 1976. 149 páginas.

-Mach, Ernest. *Análisis de las sensaciones*. (Tr. Eduardo Ovejero y Maury). Ediciones Alta Fulla. Barcelona. 1987. 348 páginas.

-Martínez Rodríguez, Fernando. *Merleau-Ponty*. Ediciones del Orto. Madrid. 1995. 94 páginas.

-Nancy Jean-Luc. *A la escucha*. Amorrortu editores. Madrid. 2002. 91 páginas.

- Pascal, Blaise. *Pensamientos*. (Tr. Mauro Armiño). Madrid. El club Diógenes Valdemar. 2001. 406 páginas.
- Pávlov, Iván. *Fisiología y psicología*. (Tr. Jaime Vigo). Madrid. Editorial Altaya. 1999. 192 páginas.
- Pérez-Rincón, Héctor. *Imágenes del cuerpo*. Fondo de cultura económica. 1992. 221 páginas.
- Platón. *Diálogos*. Editorial Gredos. Madrid. 2000. Nueve Tomos.
- Quignard, Pascal. *Butes*. (Tr. Carmen Pardo y Miguel Morey). Editorial Sexto piso. México. 2012. 95 páginas.
- Ramírez, Mario Teodoro. *La filosofía del quiasmo. Introducción al pensamiento de Maurice Merleau-Ponty*. Fondo de Cultura Económica. México. 20013. 247 páginas.
- Ruyer, Raymond. *La conciencia y el cuerpo*. (Tr. Marco Aurelio Galmarini). Paidós Editorial. Buenos Aires. 1961. 132 páginas.
- Sáez Rueda, Luis. *Movimientos filosóficos actuales*. Editorial Trotta. Madrid. 2001. 527 páginas.
- San Martín Sala, Javier. *Antropología filosófica. Vida humana, persona, cultura*. Tomo II. UNED. Madrid. 2015. 459 páginas.
- Serrano de Haro, Agustín. *La precisión del cuerpo*. Editorial Trotta. Madrid. 2007. 101 páginas.
- Stratarn, Paul. *Descartes*. Madrid. Editorial Siglo XXI. 2007. 76 páginas.
- Valéry, Paul. *El cementerio marino*. (Tr. Jorge Guillen). Alianza editorial. Madrid. 2002. 101 páginas.
- Venebra Muñoz, Marcela. *La reforma fenomenológica de la antropología filosófica*. Editorial Aula. Bogotá. 2016. 289 páginas.
- Wertheimer, Max. *El pensamiento productivo*. (Tr. Leandro Wolfson). Editorial Paidós. Madrid. 1991. 230 páginas.

Obras de Maurice Merleau-Ponty.

-Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. (Tr. Jem Cabanes). Ediciones Península. Barcelona. 2000. 469 páginas.

------. *Filosofía y lenguaje*. (Tr. Hugo Acevedo). Ediciones Proteo. Buenos Aires. 140 páginas.

------. *El mundo de la percepción, siete conferencias*. Fondo de Cultura económica, Buenos Aires. 2008. 84 páginas.

------. *El ojo y el espíritu*. (Tr. Alejandro del Río Hermann). Editorial Trotta. Madrid. 2013. 68 páginas.

------. *La estructura del comportamiento*. (Tr. Enrique Alonso). Biblioteca Hachette. Buenos Aires. 1973. 311 páginas.

------. *La prosa del mundo*. (Tr. Francisco Pérez Gutiérrez). Editorial Taurus. Madrid. 1971. 218.

------. *Las aventuras de la dialéctica*. (Tr. León Rozitchner). Ediciones Leviatán. Buenos Aires. 1957. 259 páginas.

------. *Le cinema et la nouvelle psychologie*. Gallimard. Paris. 2009. 106 páginas.

------. *Le primat de la perception. Et ses conséquences philosophiques*. Verdier philosophie. 2004. 105 páginas.

------. *L'union de l'âme et du corps chez Malebranch, Biran et - Bergson*. Librairie Philosophique J. Vrin. Paris. 2010. 382 páginas.

------. *Lo visible y lo invisible*. (Tr. Esthela Consigli y Bernard Capdevielle). Editorial Nueva visión. 2010. 269 páginas.

------. *Posibilidad de la filosofía. Resúmenes de los cursos del Collège de France, 1952-1960*. (Tr. Eduardo Bello Guerra). Narcea ediciones. Madrid. 1979. 270 páginas.

------. *Signos*. (Tr. Caridad Martínez y Gabriel Oliver). Editorial Seix Barral. Barcelona. 1973. 427 páginas.

Obras en francés consultadas y citadas en este trabajo.

- Andrieu, B. *Philosophie du corps*. Librairie Philosophique J. Vrin. Paris. 2010. 382 páginas.
- Barbaras, Renaud. *De l' être du phénomène. Sur l' ontologie de Merleau-Ponty*. Éditions Jérôme Millon. Paris. 2001. 379 páginas.
- . *La perception. Essai sur le sensible*. Librairie Philosophique J. Vrin. Paris. 2009. 113 páginas.
- . *Merleau-Ponty*. Ellipses. Paris. 1997. 63 páginas.
- Bernard, Michel. *Le corps*. Éditions du Seuil. Paris. 1995. 163 páginas.
- Bimbenet, Étienne. *Nature et humanité. Le problème anthropologique dans l' oeuvre de Merleau-Ponty*. Librairie Philosophique J. Vrin. Paris. 2004. 322 páginas.
- Biran, Main de. *De l' aperception immédiate*. Le livre de Poche. Grasset & Fasquelle. Paris. 1994. 2005. 287 páginas.
- Bonan, Ronald. *Premières leçons sur l' esthétique de Merleau-Ponty*. Presses Universitaires de France. Paris. 1997. 123 páginas.
- Jaquet, Chantal. *Le corps*. Presses Universitaires de France. Paris. 2001. 356 páginas.
- Delcò, Alessandro. *Merleau-Ponty et l' expérience de la création. Du paradigme au schème*. Presses Universitaires de France. Paris. 188 páginas.
- Derrida, Jean. *La naissance du corps. (Plotin, Proclus, Damascius)*. Éditions Galilée. Paris. 2010. 110 páginas.
- Dupont, pascal. *La réflexion charnelle. La question de la subjectivité chez Merleau-Ponty*. Éditions OUSIA. Paris. 2004. 272 páginas.
- Lefort Claude. *Sur une colonne absente*. Gallimard. Paris. 1978. 224 páginas.
- Marzano, Michela. *La mort spectacle. Enquête sur l' horreur-realité*. Gallimard. Paris. 2007. 77 páginas.
- . *La philosophie du corps*. Presses Universitaires de France. Paris. 2007. 127 páginas.
- Mercury, Jean-Yves. *Approches de Merleau-Ponty*. L'Harmattan. Paris. 2001. 110 páginas.

-Peillon, Vincent. *La tradition de l'esprit. Itinéraire de Maurice Merleau-Ponty*. Le livre de Poche. Grasset & Fasquelle. Paris. 1994. 309 páginas.

-Richir, Marc. Etienne Tassin. *Merleau-Ponty Phénoménologie et expériences*. Éditions Jérôme Millon. Paris. 2008. 187 páginas.

-Schière, Bernard. *Merleau-Ponty ou le corps de la philosophie*. Grasset & Fasquelle. Paris. 1982. 252 páginas.

-Thierry, Yves. *Du corps parlant. Le langage chez Merleau-Ponty*. Éditions OUSIA. Paris. 1987. 160 páginas.

-Tinoco, Carlos. *La sensation*. Flammarion. Paris. 1997. 250 páginas.

-Tréguier Jean-Marie. *Le corps selon la chair. Phénoménologie et ontologie chez Merleau-Ponty*. Éditions Kime. Paris. 1996. 282 páginas.

-Vignaux, Georges. *L' Aventure du corps. Des mystères de l'Antiquité aux découvertes actuelles*. Pygmalion. Paris. 2009. 426 páginas.

Obras en inglés consultadas y citadas en este trabajo.

-Toadvine, Ted. *Merleau-Ponty's philosophy of nature*. Northwestern University. Evanston, Illinois. 2009. 167 páginas.