

UCES

UNIVERSIDAD DE CIENCIAS
EMPRESARIALES Y SOCIALES

METIS.
REVISTA INTERDISCIPLINARIA
DE FENOMENOLOGÍA



STAFF

Autoridades de UCES

Rector

Dr. Gastón A. O'Donnell
rectorado@uces.edu.ar

Vicerrectora General

Lic. María Laura Pérsico
lpersico@uces.edu.ar

Vicerrector de Evaluación Universitaria

Lic. José Fliguer
jfliguer@uces.edu.ar

Vicerrector en Asuntos Institucionales

Prof. Dr. Luis Nicolás Ferreira
lferreira@uces.edu.ar

Autoridades del Departamento de Psicología y Ciencias Sociales

Decano

Lic. Eduardo Said
esaid@uces.edu.ar

Coordinadores Académicos de la Licenciatura en Filosofía

Dr. Esteban Bieda
estebanbieda@gmail.com

Dr. Luciano Lutereau
llutereau@googlemail.com

Autoridades de EditUCES

Director

Lic. José L. Fliguer
posgrados@uces.edu.ar

Equipo Editorial

Directora

Dra. Graciela Ralón de Walton
graciela_ralon@hotmail.com

Comité Editorial

Dra. Jesica Estefania Buffone
jesicabuffone@hotmail.com

Dr. Claudio Javier Cormick
ccormick@filo.uba.ar

Dr. Martín Miguel Buceta
tinbuceta@hotmail.com

índice

Presentación

4 - 7

Artículos

“Cuerpos, identidades, transiciones. Lecturas trans*-fenomenológicas del *corpus* Merleau-pontiano”

ESTEBAN ANDRES GARCÍA

8 - 28

“Existencia y Libertad. De la Crítica al Neurocentrismo a la Conciencia Encarnada: Markus Gabriel y Merleau-Ponty”

MARIO TEODORO RAMÍREZ

29 - 45

“El Organismo Vivo, un Sí Mismo Brindado al Mundo: Entre la Fenomenología de Merleau-Ponty y la Biología de Rafael Varela”

MARTÍN GRASSI

46 - 67

“Eternidad y Caducidad en la Lectura Heideggeriana de Hölderlin”

MARIO GÓMEZ PEDRIDO

68 - 94

“Violencia Progresista y No Violencia Activa: Un Posible Diálogo Entre Sartre y Ricoeur”

MAXIMILIANO CLADAKIS Y ELIZABETH PÉREZ RUIZ

95 - 113

Presentación

En mi nombre y en el de los promotores de la Revista, Jesica, Claudio y Martín, quiero agradecer, especialmente a la Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales por habernos abierto este espacio de reflexión. La presentación de una revista de filosofía con las características específicas de *Metis*, que busca un diálogo entre la fenomenología y otras líneas de investigación, no es en nuestros tiempos, una tarea menor. Ese motivo implica un compromiso, una responsabilidad de nosotros con la institución y con todos los investigadores que han confiado y confiarán en nosotros. Esperamos estar a esa altura.

Quisiera enfrentarme con el desafío de la pregunta que a modo de preludeo inauguró el ciclo de videoconferencias con el cual, durante el año pasado, presentamos la revista: “¿Qué puede decirnos la fenomenología hoy?”. Según mi punto de vista —y desde la perspectiva de uno de los autores que ha sido decisivo para mi formación y para la de este grupo, Maurice Merleau-Ponty—, la posibilidad de alcanzar este diálogo debe tener como horizonte una “razón ampliada”; esto es, una razón que sea capaz de respetar la variedad y la singularidad de las culturas y de los métodos de pensamiento y la contingencia de la historia, sin por ello renunciar a conducirlos a su verdad. En este sentido, la interdisciplinariedad que se busca en el diálogo con las diferentes ciencias contribuirá a hacernos capaces de respetar experiencias distintas, a ponerlas en contacto con la nuestra y más aún a intentar aclarar una por la otra de manera que puedan tener lugar los diferentes puntos de vista.

En esta tarea de ampliación de la razón las ciencias humanas juegan un rol decisivo que Merleau-Ponty analiza en diferentes artículos dedicados a la psicología, a la lingüística, la sociología, la historia y la etnología. “Las ciencias del hombre”, escribe el autor, “nos han hecho ver que todo conocimiento del hombre por el hombre es inevitablemente, no pura contemplación, sino reasunción por cada uno, según lo que cada uno puede, de los actos de otro, reactivación a partir de signos ambiguos de una experiencia que no es la suya, apropiación por él de una estructura, a priori de la especie, esquema sublingüístico o espíritu de una civilización” (Merleau-Ponty, 1948, pp. 162–163).

Uno de los principales ejes de la meditación merleau-pontiana es poner en vigencia una “metafísica de lo concreto” haciéndola aparecer en el horizonte de las ciencias humanas. La filosofía de lo concreto debe mantenerse “en la experiencia” sin reducirse a lo empírico. Se trata de restituir en cada experiencia “la cifra ontológica con que ella está sellada interiormente” (Merleau-Ponty, 1960, p. 198). En este sentido, tanto la psicología de la forma, que pone en evidencia el sentido y la organización de la conducta humana, como la lingüística, que destaca la presencia de

un esquema sublingüístico, o la sociología, que habla del espíritu de una civilización, han contribuido a revelar las diferentes estructuras como un ingrediente irreductible del ser. El mérito de las ciencias humanas consiste en haber puesto de relieve que cuando la filosofía quiere colocar la “razón al abrigo de la historia” (Merleau-Ponty, 2014, p. 67) no puede olvidar todo lo que la psicología, la lingüística, la etnología o la sociología nos han enseñado sobre el condicionamiento de las conductas humanas. Asimismo, desde el momento que estas ciencias habían puesto de relieve “la experiencia mórbida, o arcaica o simplemente distinta, en contacto con nuestra experiencia, aclarando la una por la otra” (Merleau-Ponty, 1964, p. 156), han contribuido a constituir una experiencia ampliada, no reductible a un modelo único.

Al considerar, por ejemplo, los aportes de la etnología, Merleau-Ponty reconoce que el mérito de Marcel Mauss consistió en inaugurar una nueva manera de entrar en contacto con lo social. En la medida en que lo social es concebido por él “como un simbolismo”, Mauss “encontró el medio de respetar la realidad del individuo, la de lo social y la variedad de las culturas sin hacerlas impenetrables unas a otras” (Merleau-Ponty, 1960, p. 145). “Los hechos sociales no son ni cosas ni ideas” (Merleau-Ponty, 1960, p. 146). Pretender tratarlos como cosas equivaldría a buscar en ellos los elementos que los componen y relacionarlos unos con otros exteriormente. La lectura del hecho social que Merleau-Ponty reconstruye en Mauss, en cambio, “consiste [...] en captar el modo de intercambio que se constituye entre los hombres por la institución [...], la manera sistemática por la cual ella ordena el empleo de sus útiles [...], de sus fórmulas mágicas [...], de sus elementos míticos” (Merleau-Ponty, 1960, pp. 144–145). El hecho social así comprendido se inserta en lo más profundo del individuo, sin que las reglas que rigen los diferentes modos de intercambio terminen por suprimirlo (Merleau-Ponty, 1960, p. 145). Del mismo modo que las estructuras lingüísticas alcanzan su plenitud por la voluntad de comunicarse y ser comprendidos de los sujetos hablantes, la estructura que rige el modo de intercambio en un sector la sociedad o en toda la sociedad es un sistema encarnado, y por lo tanto exige un equivalente vivido (Merleau-Ponty, 1960, p. 149). Para evitar la caída en el objetivismo, Merleau-Ponty considera que ningún hecho humano, social, histórico, psicológico o lingüístico puede ser considerado fuera de la experiencia del sujeto porque el ser humano no puede ser pensado “como una parte del mundo”, “como un simple objeto” ya sea de la biología, la psicología o la sociología (Merleau-Ponty, 1945, p. II). “Todo lo que se del mundo, incluso por la ciencia, lo sé a partir de una visión mía o de una experiencia del mundo sin la cual los símbolos de la ciencia no querrían decir nada” (Merleau-Ponty, 1945, p. II). La filosofía realiza una ruptura con el objetivismo porque ella lleva a cabo “un retorno de los constructa a lo vivido” (Merleau-Ponty, 1960, p. 141). Esto no significa un retorno a una vida privada sino a una intersubjetividad que nos vincula progresivamente con toda la historia (Merleau-Ponty, 1960, p. 141).

La “experiencia etnológica”, que Merleau-Ponty resume como la incesante puesta a prueba de “uno mismo por el otro y el otro por uno mismo” (Merleau-Ponty, 1960, p. 150), nos pone en presencia de un “universal lateral” (Merleau-Ponty, 1960, p. 150) que obliga a deshacer nuestras certidumbres y nos enseña a ver “como extraño lo que es nuestro y como nuestro lo que es extraño” (Merleau-Ponty, 1960, p. 151).

“La tarea es pues”, nada menos, “ampliar nuestra razón” (Merleau-Ponty, 1960, p. 154). A ella, entonces, nos abocaremos.

Graciela Ralón

Referencias bibliográficas

- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Editions Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1948). *Sens et non-sens*. Nagel.
- Merleau-Ponty, M. (1960). *Signes*. Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1964). *Le Visible et l'Invisible / Notes de travail* (C. Lefort, Ed.).
- Merleau-Ponty, M. (2014). *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*.

Cuerpos, Identidades, Transiciones. Lecturas Trans*-Fenomenológicas del *Corpus* Merleau-pontiano

ESTEBAN ANDRES GARCÍA
(UBA-CONICET)

Resumen

El objetivo de este trabajo es discutir algunas interpretaciones de la fenomenología merleau-pontiana del cuerpo desarrolladas en el contexto de los estudios trans* en las últimas décadas. Estas lecturas en perspectiva trans*-fenomenológica se enfocan particularmente en la propuesta de priorizar la experiencia vivida subjetiva y corporalmente, haciendo posible precisar el sentido de algunos conceptos claves de la filosofía de Merleau-Ponty tales como los de experiencia, identidad y corporalidad.

Palabras clave

Fenomenología - Estudios Trans* - Merleau-Ponty - Corporalidad - Experiencia

Abstract

The aim of this paper is to discuss some interpretations of the Merleau-Pontian phenomenology of the body developed in the context of trans* studies in recent decades. These readings in trans*-phenomenological perspective focus particularly on the proposal to prioritize experience as it is subjectively and bodily lived, making it possible to specify the meaning of some key concepts of the philosophy of Merleau-Ponty, such as those of experience, identity, and corporeality.

Keywords

Phenomenology - Trans* Studies - Merleau-Ponty - Corporeality - Experience

Cuerpos, Identidades, Transiciones. Lecturas Trans*- Fenomenológicas del *Corpus* Merleau-pontiano.

Consideraciones Introductorias: Estudios Trans*, Fenomenología del Cuerpo y Trans*-Fenomenología.

Los prefijos latinos “cis” (“de este lado”) y “trans” (“del otro lado” o “a través de”), en su actual uso sustantivado, distinguen “dos experiencias básicas de la encarnación del género”: aquella propia de “los hombres y las mujeres que viven en el sexo que les fuera asignado al nacer y la de los hombres y las mujeres que en algún momento de su vida cambiaron de sexo” (Cabral, 2009). Utilizaré aquí el término “trans*” con asterisco, siguiendo a B. Radi (2019), no para designar una identidad colectiva homogénea sino más bien para evocar una multiplicidad de “identidades en las que una persona no se identifica con el género que le fue asignado al nacer” (p. 45) (excepto al discutir los trabajos de otrxs autorxs, cuando adopto sus términos ya que pueden tener distintos alcances en cada caso). A diferencia de otras expresiones semejantes, precisa Bettcher, “trans*” intenta incluir a las personas que se identifican como hombres y mujeres, junto con quienes no se identifican binariamente, personas de género fluido y personas sin género (2019, p. 21).

La “distribución diferencial de la precariedad” (De Mauro Rucovsky, 2015, p. 21) característica de nuestras sociedades contemporáneas obliga a las personas trans* a recorrer un trayecto de vida considerablemente más dificultoso que el que ofrece a las personas cis, estando las primeras expuestas desde la infancia a distintos tipos de discriminación, exclusión y violencia en los ámbitos de la familia, la educación, la salud, el trabajo y la cotidianidad urbana (cf. Ruiz et al., 2017; Berkins, 2003, 2006).¹ Si estas circunstancias limitan el acceso a la educación universitaria de una significativa franja de la población trans*, quienes acceden a ella, como señala Radi, tienen aún que “luchar para hacer los espacios académicos [...] accesibles y habitables para las personas trans*” (2019, p. 44).² Así, estas últimas fueron hasta hace pocas décadas sólo *objeto* de la elaboración de discursos y saberes académicos -médicos, psicológicos, sociológicos, de estudios de género y sexualidad, teoría feminista, *queer*, etc.- desarrollados exclusivamente por académicxs cis, sin participar como *sujetxs* productoxs de tales conocimientos, o bien, cuando lo hicieron, sin que su efectiva producción epistémica fuera reconocida como conocimiento por sí misma sin la mediación o presentación “autorizada” de académicxs cis.³ En este contexto y contrastando con él, los estudios trans* surgen hace algunas décadas, en palabras de Radi, como “un campo de investigación académica interdisciplinaria y comprometida socialmente”, que comporta como uno de sus rasgos definitorios y fundacionales el de

no ser sólo conocimiento objetivante, lo que llamaríamos “conocimiento de”, sino también “conocimiento con”, conocimiento que emerge de un diálogo que incluye a las personas trans, quienes aportan un conocimiento experiencial o corporizado [*embodied*] junto a sus conocimientos formales o especializados. (Radi, 2019, pp. 47-8)

En este sentido, Stryker (2006) distingue entre el mero estudio académico “acerca de la transgeneridad” (p. 12) por un lado -fenómeno de larga data en nuestras culturas occidentales- y, por otro, los estudios trans*, caracterizados por la producción y el reconocimiento de los saberes y discursos académicos de las personas trans*. Como señala Bettcher (2019), si bien los estudios trans* conciernen usualmente a personas y cuestiones trans*, su espectro heurístico no se limita a tales personas y temas, ya que la introducción de una perspectiva trans* en los análisis hace surgir nuevas preguntas de alcance general acerca del género, la sexualidad, la identidad personal y la opresión en sus múltiples formas.

No resulta extraño que un campo de investigación y activismo que, desde sus inicios, problematizó el rol de lxs sujetxs en la elaboración del conocimiento, mostrando además especial interés en la cuestión del cuerpo y la “experiencia corporizada”, haya interrogado en algún momento a la fenomenología -y, más particularmente, a la fenomenología merleau-pontiana del cuerpo- considerando su mayor o menor utilidad para pensar las cuestiones relativas al área.⁴ El primer número de *Transgender Studies Quarterly* (2014), concebido como un glosario de algunos términos relevantes para los estudios trans*, incluye así una entrada con el título “Fenomenología”. En ella, Salamon (2014) sitúa la relevancia de la fenomenología merleau-pontiana para tales estudios en términos de la atención brindada a la experiencia vivida corporalmente y la comprensión del género “como dado a cada unx por medio de un sentido subjetivamente vivido [*felt sense*] más que determinado por los contornos exteriores del cuerpo”, eludiendo así una “visión del género y del sexo que los comprende como relativos a una morfología corporal dada” (p. 154).

El propósito de este trabajo es relevar y discutir algunas interpretaciones del *corpus* merleau-pontiano -tanto en el sentido de la obra como de la concepción de la corporalidad propia del fenomenólogo- desarrolladas en el contexto de los estudios trans* en las últimas décadas. A tales interpretaciones me refiero en el título como “lecturas trans*-fenomenológicas”, sólo para abreviar su caracterización y sin el propósito de connotar que tales lecturas puedan condensarse en una “trans*-fenomenología” homogénea.⁵ Extrapolando la propuesta de Stryker y Bettcher (2016) al hablar de “Trans/Feminisms”, el prefijo “trans*” pretende sugerir también en este caso, cuando se antepone a “fenomenología”, el sentido de “dinamizar y transformar una entidad

existente, impulsándola hacia nuevas direcciones, poniéndola en nuevas relaciones con otras entidades” (p. 12).

Me enfoco aquí en un repertorio bibliográfico de estudios trans* estadounidense, y más estrechamente dentro suyo, en un número acotado de trabajos donde hallé las referencias más explícitas y extensas a la fenomenología merleau-pontiana, adoptando como hilo conductor del análisis el trabajo precursor de Rubin (1998; 2003) por cuanto allí pueden verse esbozados los tópicos fenomenológicos que en décadas posteriores fueron retomados de diferentes maneras por diversxs teóricxs trans*. Estas cuestiones podrían resumirse en la fórmula de “la prioridad de la experiencia vivida subjetiva y corporalmente”, cuyos distintos términos componentes desglosaré en las secciones que siguen. El recorte bibliográfico ciertamente arbitrario aquí adoptado conlleva la evidente limitación de desatender en buena medida, para este propósito circunstancial, los numerosos, diversos y originales desarrollos de los estudios trans* de nuestra región.

No es mi propósito realizar un “uso teorético” de “la transgeneridad como ejemplo autoconfirmatorio de [una] teoría” (Cabral, 2006, p. 5), en este caso merleau-pontiana. En cambio, pretendo reseñar y comentar algunos abordajes del *corpus* merleau-pontiano desde el área de los estudios trans* para mostrar el modo en que estas lecturas arrojan luz sobre ciertos aspectos problemáticos de la filosofía de Merleau-Ponty, obligándonos a precisar y repensar el método y los conceptos fundamentales de su fenomenología. Sin embargo, adoptando una perspectiva metodológica de “conocimiento situado”, preciso señalar que mi propia identidad cis así como mis intereses heurísticos personales pueden determinar el sesgo adoptado y limitar la perspectiva de este análisis, que podría especificarse entonces con más precisión como un “abordaje cis-merleau-pontiano de ciertas lecturas trans*-fenomenológicas del *corpus* merleau-pontiano”. Sólo puedo procurar que la iteración de estas “lecturas de lecturas” no redunde en la reducción de unas de ellas a las claves hermenéuticas de las otras, esperando, en cambio, que este trabajo contribuya a continuar explorando el territorio de diálogo, encuentro e intercambio ya abierto entre ambas áreas de investigación, así como entre las diversas subjetividades que producen conocimiento desde múltiples perspectivas y métodos. Por lo demás, mi interés en los temas aquí abordados no es puramente teórico. Mi propia experiencia me permitió comprender y me sigue confirmando que, como escribía Feinberg con cierto tono épico característico de algunos estudios trans* de los años ‘90, “cada individux tiene algo que ganar de la liberación transexual”: “si no eres transexual, transgénero o intersexual [...] quizás entiendas que defender nuestro derecho a ser quienes somos está inextricablemente atado a tu propio derecho a explorar y definir quién eres” (1996, p. 92).

Volver a “La Experiencia Tal Como La Vivo” en Perspectiva Trans*-Fenomenológica

En “La fenomenología como método en los estudios trans”, el sociólogo Rubin (1998) sitúa algunas de las principales coordenadas teóricas del encuentro de los estudios trans* con la fenomenología merleau-pontiana. Rubin comienza su análisis recordando el franco rechazo de Foucault (2005) al “enfoque fenomenológico [...] que otorga absoluta prioridad al sujeto observador” (p. xv), desconociendo la construcción histórica, discursiva y política de la subjetividad que el método genealógico pretende, en cambio, sacar a la luz. De acuerdo con Rubin, la adopción en términos simplistas y reductivos del enfoque construccionista foucaultiano dio lugar a estudios feministas y *queer* acerca de la “transexualidad”⁶ que enmarcaron las narrativas identitarias trans* en las estructuras discursivas hegemónicas que las condicionarían o, más enfáticamente, las producirían. Este enmarque condujo a tales estudios a adoptar dos posibles posturas: criticar las identidades y narrativas trans* como simples productos que reproducen y refuerzan el sistema binario de género, o bien reivindicarlas en la medida -y sólo en la medida- en que lo transgreden.⁷ En la visión de Rubin, este enfoque “se interesa poco en la *experiencia* de poseer una identidad de género que está en conflicto con el propio cuerpo” y “tiende a menoscabar la autoridad de lxs sujetxs individuales hablantes” (1998, pp. 264-5). Su investigación sociológica basada en entrevistas con hombres transexuales pretende rehabilitar la experiencia y la autoridad subjetivas, utilizando para ello un “método fenomenológico [que] puede devolver legitimidad a los conocimientos generados por el ‘yo’ experimentante” (p. 267):

En vista de esta tendencia a que no-transexuales arrebatan los términos mediante los cuales nosotrxs transexuales definimos nuestras vidas, parece particularmente prudente usar un método que no sólo legitima el conocimiento subjetivamente informado sino que también reconoce la significación de los cuerpos para la experiencia vivida del yo. (Rubin, 1998, p. 268)

Es necesario descartar varias opciones erradas de interpretación que podrían tergiversar la propuesta trans*-fenomenológica de Rubin y conducir a su apresurada desestimación. En primer lugar, el autor no apunta a que los estudios trans* deban adoptar necesaria ni prioritariamente la forma de investigaciones sociológicas cualitativas como las que él realiza, en las que personas trans* ocupan el rol de entrevistadx (y de sociológxs, en su caso). Su propuesta concierne en cambio a una *perspectiva metodológica general* que pueden adoptar estos estudios interdisciplinarios, y no determina un *procedimiento metodológico particular*, al punto de que sería posible identificar ciertas limitaciones de su propio procedimiento a partir de la perspectiva general que él mismo formula,

en la medida en que estudios de este tipo se arriesgan frecuentemente a *reducir el expertise* trans* a su experiencia vivida (cf. Radi, 2019, p. 45). Tampoco apunta, al menos explícitamente, a que los estudios trans* deban ser realizados solamente por académicxs trans*, ni ciertamente, mucho menos, a que lxs académicxs trans* deban desempeñarse en la academia por necesidad en el área de los estudios trans*. Lejos de cualquiera de estas opciones, su propuesta teórico-metodológica se encamina más generalmente, en cambio, a que la teoría dé crédito a -y dé cuenta de- las experiencias trans* tal como son expresadas en primera persona, o más profundamente, a que la teoría sea “in-formada” por el contacto propio o interpersonal con la experiencia, en lugar de proveer una interpretación, diagnóstico, medición, “traducción”, juicio o evaluación de ella desde marcos previos. Dicho de otro modo, se trata de que una teoría -ya se trate de una ya conocida o de una en elaboración- sea juzgada o reformulada por su capacidad de expresar o reflejar las experiencias subjetivas, y no a la inversa. La propuesta de integrar la indagación teórica con el testimonio personal e histórico sin menoscabo de ninguna de las dos dimensiones (teórica y experiencial) no es absolutamente original, ni tampoco abstracta, oscura o implausible: por el contrario, una tal integración se ve realizada de hecho en muy numerosos trabajos del área, aun cuando no aludan a la “fenomenología” como corriente o como método. Puede observarse magistralmente plasmada en la producción de Stone (1987), Halberstam (1998), Prosser (1998), Stryker (1994), Bettcher (2019) o el historiador y activista Cabral (2003), quien ha escrito sobre la transgeneridad y la intersexualidad “desde un lugar que anuda el testimonio vivencial y el compromiso teórico y activista” (p. 118).⁸ Ciertamente, los desarrollos recién enumerados son muy heterogéneos: la conexión de la teorización con experiencias de diversas personas y comunidades trans* hace precisamente que los estudios del área se caractericen por una pluralidad de teorizaciones situadas, interseccionales y en diálogo, en contraposición con los abordajes de “lo trans*” como un mero objeto teórico o de investigación, que produce teorías con pretensiones de “teoría general”.

El retorno a la experiencia tal como es vivida subjetiva y corporalmente que Rubin ve representado particularmente en la vertiente merleau-pontiana de la fenomenología, por otro lado, tampoco es propuesto por el autor como una alternativa incompatible con la perspectiva constructivista y genealógica, sino como su necesario complemento. La posibilidad de compatibilizar e integrar los dos enfoques se abre efectivamente, en mi visión, por el modo singular en que Merleau-Ponty reinterpreta las nociones de experiencia, de yo y de corporalidad desligándolas del esencialismo y de la inmediatez, aspectos en los que me detengo a continuación.⁹

En primer lugar, si desde la perspectiva husserliana más clásica el retorno fenomenológico a la experiencia sólo atiende a los contenidos de dicha experiencia como medio para aislar esencias o estructuras invariantes

y universales de la conciencia o de sus tipos de objetos (lo que podría considerarse irrelevante o inapropiado para el uso que Rubin pretende hacer del método fenomenológico), para Merleau-Ponty, en cambio, “la esencia no es aquí el objetivo, [sino] que es un medio, [...] nuestro empeño [*engagement*] efectivo en el mundo es precisamente lo que es necesario comprender” (Merleau-Ponty, 1967, p. ix). Rubin señala acertadamente que si “los análisis discursivos” (con lo que se refiere de modo general a perspectivas “genealógicas” o “construccionistas” propias de estudios foucaultianos, butlerianos o *queer*) “intentan penetrar las esencias y demostrar la ficción de su carácter fijo y naturalizado”, esto no entra en contradicción con una perspectiva merleau-pontiana, ya que su “fenomenología da por sentado que las esencias son siempre constituidas en relación con una subjetividad corporeizada, y son por tanto no naturales y maleables” (Rubin, 1998, p. 267). Efectivamente, Merleau-Ponty afirmó, por ejemplo, que “el hombre es una idea histórica y no una especie natural” ni un universal invariante (1967, p. 199). Más particularmente, señaló que “no es posible hablar de *lo* femenino y de *lo* masculino puesto que cada civilización elabora un cierto tipo de masculinidad correlativo de un cierto tipo de feminidad [...]. Hay, en cambio, al interior de una sociedad dada, un *estereotipo sexual*” (Merleau-Ponty, 1988, p. 495). En la visión de Rubin, la perspectiva merleau-pontiana resulta particularmente apropiada para pensar las identidades trans* como “devenires corporales” o “identidades en curso”, “en desarrollo a través de un proceso de cambio corporal [...]. La fenomenología en este sentido socava el binario esencialista/construccionista” (Rubin, 1998, p. 277) al reconocer esencias -en este caso, identidades subjetivas- no estáticas, sino situadas históricamente y desarrollándose en el curso del tiempo personal.

En segundo lugar, para reconocer la viabilidad de la propuesta de Rubin es necesario cuestionar el supuesto de que el “retorno a la experiencia” alude a un acceso inmediato a un ámbito prelingüístico último, incontaminado e incontestable, un equívoco común que comparten algunas críticas dirigidas a la fenomenología desde pensadorxs tanto postestructuralistas y deconstruccionistas como psicoanalíticxs. Si Merleau-Ponty sigue a Husserl cuando afirma en su *Phénoménologie de la perception* que es con la experiencia “que se miden todas las significaciones del lenguaje y es ésta la que hace justamente que el lenguaje quiera decir algo para nosotros” (1967, p. x), eso no le impide afirmar, en la misma obra, que “no hay experiencia sin palabra, lo vivido puro ni siquiera se da en la vida hablante del hombre” (p. 388). ¿Cómo se concilian ambas tesis, en apariencia contradictorias, de una experiencia que funda y origina las significaciones lingüísticas y está a la vez, para nosotrxs, ya entrelazada con estas últimas? Este aparente dilema se disuelve al recordar que la experiencia a la que se nos propone “retornar” designa en última instancia, para Merleau-Ponty, la excedencia del vivir respecto de lo vivido, del decir respecto de lo dicho y del pensar respecto de lo pensado: “el retorno filosófico es también una partida”,

es “la invitación a re-ver lo visible, re-hablar la palabra, re-pensar el pensamiento” (Merleau-Ponty, 1996, p. 375). La experiencia, así concebida, es vivida por un yo corporal, por lo que difícilmente podría significar un ámbito interior sustraído a toda exterioridad o expresión, ya sea lingüística o más generalmente corpórea: “la filosofía no busca la adecuación sin palabra a un vivido inmediato” (Merleau-Ponty, 1996, p. 372) y “el contacto de nosotros mismos con nosotros mismos siempre se hace a través de una cultura” (Merleau-Ponty, 2002, cap. V, §5). La propuesta de volver a la experiencia, entonces, lejos de significar la apelación a un fundamento inefable de verdades ya hechas que esperan a ser descubiertas, es para Merleau-Ponty, por el contrario, indisociable del trabajo crítico de poner al descubierto las estructuras sedimentadas que esclerosan nuestra vida, nuestro lenguaje y nuestro pensamiento. Para “captar el sentido del mundo o de la historia en estado naciente” (Merleau-Ponty, 1996, p. xvi) o, más simplemente, “para ver el mundo [...] hay que romper nuestra familiaridad con él” (Merleau-Ponty, 1996, p. viii), así como, en el ámbito lingüístico, para que haya “palabra hablante” -aquella que se caracteriza por su “estado naciente” y la “apertura” del sentido (Merleau-Ponty, 1996, p. 229)- el decir debe *a la vez* servirse de, y torcer o transgredir, la “palabra hablada” que sólo apela a las significaciones disponibles, resultantes de la sedimentación de actos lingüísticos previos, ya instituidos socialmente.

Uno de los sentidos particulares del “volver a la experiencia” (en esta acepción recién apuntada) consiste en realizar una crítica de las ciencias basada en una ampliación de la perspectiva de análisis que tome en cuenta la experiencia vivida o el “mundo de la vida”, en términos husserlianos, como fundamento olvidado o negado de los saberes científicos:

Yo no soy el resultado o encrucijada de las múltiples causalidades que determinan mi cuerpo o mi “psiquismo”; no puedo pensarme [...] como el simple objeto de la biología, de la psicología y de la sociología, ni encerrarme en el universo de la ciencia. Todo cuanto sé del mundo, incluso científicamente, lo sé a partir de [...] una experiencia del mundo [...] del que ella [la ciencia] es expresión segunda [...] como la geografía respecto del paisaje en el que aprendimos por primera vez qué era un bosque, una pradera o un río. (Merleau-Ponty, 1996, pp. ii-iii)

Reivindicar la experiencia personal frente a las idealizaciones y objetivaciones científicas que la reducen, significa, entre otras cosas, priorizar el bienestar y el padecimiento subjetivos frente a los parámetros médicos y fisiológicos que pretenden determinar objetiva y universalmente lo normal y lo patológico. Este aspecto resulta particularmente relevante si se recuerda la progresiva clasificación patologizadora de las disidencias sexogenéricas llevada a cabo por la medicina y la psiquiatría en los últimos dos siglos. El “transexualismo” fue forjado como un diagnóstico por el endocrinólogo Benjamin en *The Transsexual Phenomenon* (1966), que instituyó el criterio

diagnóstico resumido en la sensación de “estar en el cuerpo equivocado” (cf. Stone, 1987, p. 11). Fue luego incluido en la Clasificación Internacional de Enfermedades de la OMS y en el Manual Diagnóstico y Estadístico de Trastornos Mentales (DSM) de la AAP respectivamente en 1978 y 1980, en las mismas ediciones en que se quitó a la homosexualidad de la lista, siendo reemplazado en sucesivas ediciones del DSM por las categorías de “trastorno de la identidad de género” y, más recientemente, “disforia de género” (cf. Farji Neer, 2014, p. 58, n. 7). Como sintetiza Stone (1987), “la idea fundacional de la clínica de disforia de género fue, primeramente, estudiar una aberración humana interesante y potencialmente financiable; en segundo lugar, proveer ayuda, en el modo en que comprendían el término, para un ‘problema corregible’” (p. 9).

Los parámetros científicos de lo normal y lo patológico no son nunca determinables universalmente mediante meras mediciones objetivas, sino que acarrear por sí mismos valoraciones, y tampoco describen sin a la vez prescribir, tal como mostraron largamente las investigaciones epistemológicas e históricas de Canguilhem (1966). Si bien estos parámetros derivan en nuestra cultura occidental de la experiencia técnica de la clínica médica, que a su vez se funda y origina en el malestar subjetivamente experimentado, el olvido de este fundamento y origen subjetivo constituye, cuanto menos, una ilusión peligrosa, como señala Canguilhem reconociendo la convergencia de su propuesta con la fenomenología merleau-pontiana del cuerpo (cf. García, 2009, p. 529): una definición cabal de la salud que considera la referencia “al placer y al dolor experimentados como tales introduce [...] el concepto de *cuerpo subjetivo* en la definición de un estado que el discurso médico cree poder describir en tercera persona” (Canguilhem, 2004, p. 63). Mi experiencia corporal tal como la vivo es, en última instancia, la que “sostiene y valida para mí mismo [...] los artificios que la idea del cuerpo, es decir, el saber médico, puede sugerir para sustentarla” (Canguilhem, 2004, p. 62).

Desde un enfoque “construccionista” limitado y simplista como el que adopta, por ejemplo, Hausman (1995) -que hay que deslindar, como lo hace Rubin, de un construccionismo auténtico-, “los discursos sexológicos producen lxs sujetxs cuyas demandas de modificación corporal [Hausman] identifica con la esencia de la transexualidad” (Rubin, 1998, p. 265). Abordajes de tal índole, que transforman a las personas trans* simultáneamente en productos y garantes de discursos y tecnologías médicas y científicas regidos por el sistema binario de género, muestran “una incapacidad fundamental para reconocer el ejercicio de la acción [*agency*] de las personas dentro de las limitaciones discursivas”, sin preguntarse, además, “para qué propósito les son útiles esas identidades a las personas que las reclaman” (Rubin, 1998, pp. 265-6), algo que una perspectiva fenomenológica que atiende a la experiencia vivida en primera persona podría introducir en el análisis (cf. también Prosser, 1998, p. 8).

Aparece aquí un nuevo equívoco que es necesario aclarar para reconocer la factibilidad de la integración de las dos perspectivas (construccionista y fenomenológica) propuesta por Rubin, equívoco esta vez relativo al carácter “yoico” o “en primera persona” del “retorno fenomenológico a la experiencia”. Tal como lo hicimos respecto del eje lingüístico, es posible también en este caso plantear la cuestión bajo el modo de un aparente dilema, recordando que desde sus primeras páginas *Phénoménologie de la perception* afirma, por un lado, que “no hay hombre interior, el hombre está en el mundo, es en el mundo que se conoce” (Merleau-Ponty, 1967, p. v) y simultáneamente, en dirección contraria, que “yo soy la fuente absoluta, mi existencia no procede de mis antecedentes, de mi medio físico y social, es ella la que va hacia ellos y los sostiene” (p. iii). La compatibilidad de ambas afirmaciones comienza a hacerse comprensible cuando Merleau-Ponty afirma, a continuación en la misma sección, que el retorno fenomenológico al yo “es absolutamente distinto del retorno idealista a la conciencia” (p. iii). La reivindicación merleau-pontiana del punto de vista de primera persona difiere radicalmente del acceso propuesto por Descartes a un ámbito subjetivo de voluntad incondicionada y conciencia autotransparente, donde se alcanzarían inmediatamente verdades intuitivas y apodícticas. Una vez reconocido el carácter indeclinablemente corporal del yo - “yo soy mi cuerpo” (Merleau-Ponty, 1967, p.175)- se sigue su inevitable dependencia ontológica: “el hombre no es más que un nudo de relaciones” (p. 520) y “estamos mezclados con el mundo y con los demás en una confusión inextricable” (p. 518). El yo se constituye en -y es inseparable de- una “atmósfera de ‘socialidad’” (p. 511) que hace que “yo me capte desde el principio como excéntrico a mí mismo [...] [y] que mi vida tenga un sentido que yo no constituyo, que haya en rigor una intersubjetividad” (p. 512). Consecuentemente, Merleau-Ponty afirma también que no hay “sujeto más que históricamente situado” (p. 202, n. 1).

Ahora bien, la particularidad de la perspectiva merleau-pontiana que Rubin advierte con acierto es que reconocer este carácter intrínsecamente relacional y situado del yo no implica que pueda reducirse a un mero producto deducible de estructuras sociales, culturales o históricas, lo que negaría su singularidad y su capacidad de acción, resistencia y resignificación de lo instituido. La afirmación merleau-pontiana parcialmente citada de que “no hay sujeto más que históricamente situado” debe leerse junto con el complemento de que tampoco “hay historia más que para un sujeto que la viva” (Merleau-Ponty, 1967, p. 202, n. 1), y si la vida subjetiva sólo se sostiene en las estructuras sedimentadas por la historia social y personal, el yo “se apoya en [ellas] para pasar a otros actos de espontaneidad” (p. 159). Desde esta clave podría comprenderse la definición metafórica de Feinberg (1998) del género y la sexualidad como “la poesía que cada unx de nosotrxs hace con el lenguaje que le enseñaron” (p. 11), sin suponer que este “hacer” personal implique un sujeto autotransparente ni autónomo: “no puedo ya fingir ser una nada y elegirme continuamente a partir de

nada” (Merleau-Ponty, 1967, p. 515). El llamado fenomenológico a atender a la experiencia *subjetivamente* vivida, en suma, no consiste en reivindicar una verdad íntima, sino en reconocer la identidad y la experiencia personal tal como ellas se expresan en las vidas y los dichos de quienes la viven: no se trata, en suma, del reconocimiento de una subjetividad interior, sino del reconocimiento del yo tal como vive, expresándose corporal o lingüísticamente.

Volver al “Cuerpo tal Como lo Vivo” en Perspectiva Trans*-Fenomenológica

La clave de la interpretación merleau-pontiana de la experiencia y el yo fenomenológicos en los términos recién consignados es, como ya se adelantó, el énfasis en el carácter insoslayablemente *corporal* de ambos. La reivindicación del cuerpo cumple en muchas ocasiones la penosa función de “evaluar” teorías (“quizás los cuerpos importan [*bodies do matter*] más de lo que estas teorías [trans*] reconocen” (Elliot y Roen, 1998, p. 243), o incluso, más llanamente, la función de juzgar distintas identidades según la medida en que se acomodan o no a la particular concepción del cuerpo que cada “teóricx del cuerpo” defiende en cada caso. Por ejemplo, por distintas razones, para la perspectiva lacaniana de Elliot y Roen (1998, basada en Sheperdson, 1994) o para el “feminismo corporal” de Grosz (1994), el “volver al cuerpo” significa declarar infranqueable la diferencia sexual binaria, ya sea argumentando acrobáticamente que aun si no hay dos sexos anatómicos sólo hay dos respuestas posibles frente a la “pérdida del falo” (Elliot y Roen, 1998, p. 245), o dando por sentado que la materialidad del cuerpo define directamente las posibilidades de sentir y sentirse: “Ix transexual puede parecer una mujer pero nunca puede sentir como, o ser, una mujer” (Grosz, 1994, p. 207). Aun cuando Grosz, autora de este enunciado, propone un “materialismo no fisicalista”, su afirmación claramente supone que cierta materialidad corporal última e irreductible *define* el sentir/se, de tal modo que, a partir de su aparente conocimiento de tal inefable materialidad -algo que, paradójicamente, “permanece inaprehensible, exterior, impredecible e inabarcable” (Grosz, 1994, p. 208)- la filósofa puede arrogarse el conocimiento de cómo sienten -o más precisamente, cómo *deben* sentir- no sólo las mujeres trans*, sino incluso todas y cada una de las mujeres cis. Si bien Grosz se refiere extensamente a Merleau-Ponty para fundar su propuesta de que “la experiencia es siempre necesariamente corporal” (p. 95), su concepción del cuerpo se aleja mucho de la propia del fenomenólogo, como se advierte en su afirmación crítica de que “Merleau-Ponty deja de lado [...] la cuestión de qué funciones perceptivas y qué tipo de deseo sexual resulta de la morfología sexual particular del sujeto” (p. 110). Aquel cuerpo material que la cita previa suponía como un fundamento último indefinible, se revela ahora directamente equivalente a la genitalidad, y a una genitalidad que, además, la autora supone binariamente diferenciada por naturaleza.¹⁰

El “retorno al cuerpo” es reivindicado con propósitos opuestos a los de las autoras recién mencionadas, cuando, por ejemplo, Cromwell afirma que “el cuerpo fenomenológico es un lugar de resistencia a las ideologías de sexo y género [...] para las personas trans” (1992, p. 42). También J. Prosser propone “hacer lugar a la materialidad de las narrativas transexuales” (1998, p. 5). Frente a “lxs alquimistas (post)-modernxs” que transforman la carne en discurso o en un producto de tecnologías de poder (p. 13), Prosser (1998) propone formular la pregunta: “¿En qué medida nuestras experiencias de nuestros cuerpos resisten o fragmentan nuestras generalizaciones teóricas, las revelan como desplazamientos de la experiencia, demandan de ellas nuevas formulaciones?” (p. 96).¹¹ Por su parte, Rubin (1998) precisa la utilidad que tendría la fenomenología del cuerpo para los estudios trans* en los siguientes términos:

La fenomenología supone la necesidad de ser un cuerpo para que exista el mundo para mí. Una persona transexual debe ser un cuerpo. La pregunta que nos permite formular la fenomenología es: ¿cuál cuerpo? La ontología corporal de distintos niveles propia de la fenomenología provee un sistema particularmente apto para describir las experiencias corporales de algunas personas transexuales. (p. 270)

Más particularmente, el modelo fenomenológico de la experiencia corporal como “estratificada” en “diversos cuerpos” en relación (cf. Merleau-Ponty, 1967, p. 97) permitiría, para Rubin, validar y comprender las narrativas personales del “cuerpo equivocado” sin desestimarlas como meras reproducciones y/o refuerzos de discursos médicos patologizantes. Según Merleau-Ponty, tanto el “cuerpo actual” con sus contornos actualmente perceptibles desde el exterior como el cuerpo orgánico descrito por la anátomo-fisiología, se distinguen del cuerpo tal como lo vivo en primera persona de acuerdo a mi “esquema corporal” y “sexual”. Este cuerpo vivido (definido también como un “cuerpo habitual”) es “mi cuerpo como sistema de acciones posibles, un cuerpo virtual cuyo lugar fenoménico se define por su tarea y su situación. Mi cuerpo está allí donde hay algo que hacer” (Merleau-Ponty, 1967, p. 289). La distinción entre el cuerpo vivido y el cuerpo actual se hace más patente en “fenómenos” (Merleau-Ponty, 1967, p. 91) como los del miembro fantasma y la anosognosia, que Rubin asocia -sin detenerse en las diferencias- con la experiencia corporal de algunas personas trans* (Rubin, 1998, p. 271). La misma analogía es propuesta por Prosser (1998), quien añade que ciertas experiencias corporales trans* podrían entenderse en términos de “fantasmas positivos” (pp. 84-5), es decir, aquellos que no dependen de la “memoria corporal” de partes amputadas, pero están en tal medida presentes propioceptivamente que capacitan a quienes modifican quirúrgicamente su cuerpo a incorporar inmediatamente los nuevos contornos corporales a su esquema corporal, mostrando que tales partes “ya estaban fantasmaticadas” (p. 85) aun si no existieron materialmente en el pasado.

Phénoménologie de la perception ya daba cuenta del hecho de que “se dan miembros fantasmas sin ninguna amputación” (Merleau-Ponty, 1967, p. 90), advirtiendo además que el esquema corpóreo “es, por así decir, de derecho, [...] no se limita a los contenidos efectiva y fortuitamente asociados en el curso de nuestra experiencia”, sino “que los precede de cierta manera y posibilita precisamente su asociación” (p. 115-6). Desde el contexto más general de la teoría merleau-pontiana, se comprende que esta última afirmación no implica que el esquema sea innato, sino más bien que se constituye tempranamente por vía de la experiencia motriz y de las relaciones intercorporales (y no por mera asociación de sensaciones visuales e interoceptivas): el esquema corporal es *relacional* en sus orígenes y su función (cf. Salamon, 2010, p. 38). En este contexto cobra también un sentido singular la tesis merleau-pontiana de que los límites del cuerpo vivido son, por sí mismos, tanto proteicos (cambiantes) como protésicos: el esquema corporal de una mujer, afirma por ejemplo el filósofo, se extiende hasta la pluma de su sombrero (Merleau-Ponty, 1967, p. 167). Esta perspectiva, que anticipa ciertos aspectos de la “teoría *cyborg*” de Haraway (1991), podría ser relevante en el marco de los intereses teóricos de los estudios trans* si, como afirma Cabral (2006), “la apelación transgénérica [...] no consiste -solamente- en el llamado a una poshumanidad protésica, sino a la visibilización del carácter protésico de la idea misma de una humanidad organizada por la diferencia sexual como sentido” (p. 6).

Los análisis merleau-pontianos acerca de los fantasmas corporales y la anosognosia -junto con otras situaciones tales como la de una persona que “siente en su cuerpo una segunda persona implantada [...] [y] es hombre en la mitad de su cuerpo, mujer en la otra” (Merleau-Ponty, 1967, p. 104)- apuntan más bien a mostrar que la propiocepción no se ajusta a explicaciones puramente psicológicas ni anátomo-fisiológicas, sino que depende de capacidades o disposiciones corporales de comportamiento en relación con un medio, no sólo físico, sino cultural y social. Sin embargo, Rubin advierte que al mismo tiempo que Merleau-Ponty prioriza esta clave alternativa de comprensión frente a las de corte fisiológico y psicológico, está haciendo algo más: está restituyendo la autoridad a la experiencia corporal tal como es subjetivamente vivida, experiencia que el fenomenólogo expresa en términos positivos “socavando su potencial patologización” (Rubin, 1998, p. 271), aun si lo hace mientras continúa utilizando acríticamente el lenguaje científico establecido de la patología:

Lo que en nosotros rechaza la mutilación y la deficiencia es un Yo empeñado en cierto mundo físico e interhumano, que continúa tendiéndose hacia su mundo a despecho de deficiencias o amputaciones, y que en esta misma medida, no las reconoce *de jure*. [...] Poseer un brazo fantasma es permanecer abierto a todas las acciones de las que sólo el brazo es capaz [...]. (Merleau-Ponty, 1967, p. 97)

Como sugiere Salamon en “El Esquema Sexual: Transposición y Transgénero en *Fenomenología de la percepción*” (2010, cap. II), Merleau-Ponty utiliza estos casos inusuales de “fantasmas corporales” para sacar a la luz lo que considera propio de la experiencia corporal *en general*, de tal modo que, tanto para Merleau-Ponty como ya antes para Schilder, “todo cuerpo contiene en sí mismo un fantasma” y “quizá el cuerpo mismo es un fantasma” (Schilder, 2000, p. 297). De seguir la analogía entre estas situaciones y las experiencias corporales trans*, ¿qué implicaría una concepción de este tipo, que *generaliza* el fantasma y el desajuste entre “mis cuerpos”, vivido y actual? Ciertamente, no borraría la particularidad de las experiencias corporales trans* respecto de las cis afirmando que todxs somos trans* y/o que nadie lo es, ya que el cuerpo actual y el cuerpo vivido pueden tener una discordancia más o menos marcada, y significar vivencias subjetivas de mayor, menor o nula incomodidad o padecimiento. En cambio, probablemente implicaría que, si el cuerpo vivido y el cuerpo actual en ningún caso coinciden total y definitivamente (basta con considerar la inevitabilidad del crecimiento, el envejecimiento y otras transiciones propias de cualquier cuerpo viviente), las experiencias corporales trans* son sólo posibilidades abiertas a la experiencia corporal por su misma estructura, no siendo totalmente extrañas o ajenas a nadie que exista corporalmente, cuestionándose así la discontinuidad con las experiencias cis que está a la base de la patologización.

Si el cuerpo tal como consta en mi experiencia nunca coincide con los contornos observables de mi cuerpo actual, tampoco es el primero para Merleau-Ponty un simple resultado de la anatomía o de procesos fisiológicos. Por un lado, “la dotación psico-fisiológica deja abiertas innumerables posibilidades y no hay aquí, como tampoco en el dominio de los instintos, una naturaleza humana dada de una vez por todas” (Merleau-Ponty, 1967, p. 220). Por otro lado, incluso la definición científica de tal “dotación fisiológica” no puede más que originarse y fundarse en última instancia en la percepción y en la experiencia corporal, aun cuando ese origen y fundamento se olvide o se niegue. De hecho, todo sentido que una investigación objetiva otorgue al cuerpo -ya sea como ensamble de órganos, como construcción discursiva, como producto de una tecnología política, etc. etc.- debe relacionarse en última instancia y de algún modo con el “sentido subjetivamente vivido” del cuerpo -*the felt sense of the body*, en términos de Salamon (2010, p. 11)- para poder tener algún sentido en absoluto: por debajo de, o junto a, cualquier “saber objetivo” del cuerpo está siempre “este otro saber que tenemos de él, porque está siempre con nosotros y porque somos cuerpo” (Merleau-Ponty, 1967, p. 239). Como sostiene Salamon, proponiendo (como antes lo hacía Rubin) integrar las perspectivas fenomenológica y construccionista en una “fenomenología crítica” (cf. Salamon, 2018), si la fenomenología afirma la primacía del “sentido vivido” (*felt sense*) del cuerpo, “es posible reconocer los modos en

que este sentido vivido es un producto de, y está también sujeto a, la interpretación cultural, sin desacreditar o desautorizar la persistente importancia de este sentido” (Salamon, 2010, p. 12). El ser corporal, en su visión, se ubica precisamente en “esta tensión entre la historicidad del cuerpo y la inmediatez de su sentido vivido” (p. 582).

Ahora bien, ¿no debería reconocerse detrás de estos distintos *sentidos* del cuerpo un *referente* único y último, aquel “cuerpo real” y “material” que los sostiene a todos, el mismo que, decían críticamente Rubin o Prosser, las teorías construccionistas justamente habrían descuidado? Salamon responde negativamente: “en esta fenomenología no hay recurso fácil a una materialidad que respondería definitivamente a la pregunta por la corporalidad” (2010, p.14), ya que para Merleau-Ponty las partes corporales no son objetos sino potencialidades de comportamiento, sentidas subjetivamente como tales -mi mano no se ubica junto al cenicero, sino “donde hay algo que hacer” (Merleau-Ponty, 1967, p. 289)-, o bien percibidas en lxs otrxs como “estilos” o “gestualidades”. En este sentido, la autora subraya acertadamente que en el capítulo “El cuerpo como ser sexuado” de *Phénoménologie de la perception* “la masculinidad es descrita específicamente como gestual en vez de anatómica, y la función de la materialidad del cuerpo es sólo la de transmitir este gesto incipiente pero expresivo” (Salamon, 2010, p. 54). Se haría necesario, entonces, precisar el sentido propiamente fenomenológico de la “realidad” del cuerpo. Ciertamente algunxs teóricxs apelan a la fenomenología para invocar un “retorno a la realidad del cuerpo” como “una cosa material no social”, pero ese cuerpo no es, en realidad, “el cuerpo real que la fenomenología ofrece” (Salamon, 2010, p. 93). Citando *Phénoménologie de la perception*, Salamon recuerda que para Merleau-Ponty “un objeto real es ‘un complejo de todas sus posibles apariciones’, conteniendo dentro suyo la posibilidad de su ser para y desde la perspectiva de cualquier persona individual” (Salamon, 2010, pp. 92-3). En este sentido, lo que hace que algo sea real no es su materialidad, sino, en cambio, “un horizonte de posibilidades, una apertura a todas las diferentes experiencias que presenta para cualquier persona dada” (Salamon, 2010, p. 93).

La diferencia entre ambas concepciones de la “realidad” del cuerpo es patente: para aquella que entiende la realidad del cuerpo como una “cosa material no social”, el cuerpo “es real en la medida en que confirma lo que ya sabemos (sobre la materialidad, sobre el género, sobre él mismo)”, mientras que, desde la concepción fenomenológica, el cuerpo es real “porque señala hacia su propia capacidad de exceder lo que suponemos de él. Ser real, en este sentido, es mantener el cuerpo propio y la propia identidad abiertos a las posibilidades de lo que unx *no puede* saber o anticipar” (Salamon, 2010, p. 93).

Consideraciones Finales

El encuentro de los estudios trans* y la fenomenología merleau-pontiana probablemente no sea tan simple como lo que pudo haber reflejado esta rápida recensión. Por un lado, la analogía propuesta por ciertos autorxs entre los fantasmas corporales y la anosognosia con las experiencias corporales trans* no se aplica a la diversidad de estas experiencias, y aun si valiera para algunas de ellas sería a costa de hacer a un lado diferencias relevantes. Por otro lado, si la interpretación merleau-pontiana de las experiencias recién mencionadas tiende a mostrar -en contraste con su abordaje puramente neurocientífico- su continuidad con la experiencia considerada “normal”, el fenomenólogo no discute explícitamente su clasificación patológica, por lo que la analogía con las experiencias trans*, además de imprecisa, podría incluso no contribuir a la propuesta de despatologización a la que lxs autorxs legítimamente apuntan. Bettcher (2009a) ha observado además que, al fundar la autopercepción del cuerpo sexuado en el esquema corporal, y al concebir éste -en su génesis y su función- como esencialmente relacional, los enfoques trans*-fenomenológicos se exponen al equívoco de ligar demasiado estrechamente (o incluso confundir) la descripción de la experiencia corporal de *género* con los términos del *deseo* sexual, una “confusión” presente en ciertos discursos cisexistas.

La integración propuesta de la perspectiva fenomenológica y el enfoque construccionista y genealógico, además, quizá no esté exenta de complicaciones, si parece realizarse, en el caso de Rubin, a expensas del segundo enfoque (que sería “corregido” por la primera perspectiva), y en el caso de Salamon, al contrario, a expensas del “sentido vivido” del cuerpo, cuya inmediatez se define finalmente en sus análisis sólo como “una ficción necesaria” (Salamon, 2010, p. 80; cf. Chu, 2017, pp. 146-7). Existe, en efecto, una evidente tensión en afirmar, como lo hace Merleau-Ponty, la necesidad de priorizar la experiencia subjetiva corporeizada, y reconocer a la vez que tal experiencia sólo adquiere su realidad y su expresión en una situación histórica, cultural y social. El reconocimiento de estas determinaciones estructurales de la existencia, la experiencia y la expresión personales torna a Merleau-Ponty agudamente consciente de la inherente opacidad del yo respecto de sí mismo: “No existe, pues un privilegio del conocimiento de sí y el otro no me es más impenetrable que yo mismo” (Merleau-Ponty, 1967, p. 389); “no nos poseemos a nosotros mismos en cada momento en toda nuestra realidad” (p. 435).

¿En qué se basaría entonces la alegada prioridad de la experiencia subjetiva si el mismo fenomenólogo reconoce que ella no goza de privilegio epistémico alguno? En el contexto de los estudios trans* esta pregunta adquiere un sentido y una importancia singulares. Bettcher (2009b) ha expuesto buenas razones para considerar que la “autoridad de primera

persona” que debe reconocerse a los modos propios en que las personas se identifican genéricamente no se basa necesariamente en ventajas epistémicas asociadas al acceso privilegiado a sí mismx, sino en razones éticas similares a las que se ponen en juego en los casos de abuso sexual en los que se desoye o “interpreta” de otro modo el “no” que expresa la víctima, el “no” con el que *ella se expresa*. Así entendida, la priorización de la experiencia vivida subjetiva y corporalmente no excluye la crítica de las condiciones sociales, históricas, culturales o políticas que definen mi subjetividad, mi identidad o los modos en que doy cuenta de mí mismx, sino que, por el contrario, es el motor de tal crítica. Aun si no puedo expresarme y no puedo existir más que al interior de estructuras instituidas y preasignadas de significaciones que me constriñen, ¿cómo podría determinar y criticar sus límites opresivos más que a partir de priorizar aquello que en mi experiencia excede las actuales posibilidades históricas y sociales de expresarme y de ser? O, dicho de otro modo, ¿por qué realizaría una crítica social, histórica y política de mis condiciones de existencia, si no fuera porque mi existencia misma tal como la vivo se ve amenazada por tales condiciones, y reclama ser vivible y expresable, o, en suma, porque reclamo que yo mismx -como sea que yo sea ahora y que llegue a ser en el futuro- exista?

Referencias

- Baldino, N. F. (2015). Trans Phenomenology: A Merleau-Pontian Reclamation of the Trans Narrative. *Res Cogitans*, 6 (1), 162-170.
- Berkins, L. (2006). Travestis. Una identidad política. Recuperado de <https://hemisphericinstitute.org/es/emisferica-42/4-2-review-essays/lohana-berkins.html>.
- Berkins, L. (2003). Un itinerario político del travestismo. En D. Maffía (comp.), *Sexualidades migrantes. Género y transgénero* (pp. 127-137). Feminaria Editora.
- Bettcher, T. M. (2019). What Is Trans Philosophy? *Hypatia*, X (X), 1-24.
- Bettcher, T. M. (2009a). The Phenomenology of Trans Embodiment. En E. N. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Recuperado de www.plato.stanford.edu/entries/feminism-trans/
- Bettcher, T. M. (2009b). Trans Identities and First-Person Authority. En L. Shrage (ed.), *You've Changed: Sex Reassignment and Personal Identity* (pp. 98-120). Oxford University Press.
- Cabral, M. (2003). Pensar la intersexualidad, hoy. En D. Maffía (comp.), *Sexualidades migrantes. Género y transgénero* (pp. 117-26). Feminaria Editora.
- Cabral, M. (2009, 5 de junio). Cissexual. *Página 12* [en línea]. Recuperado de <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/soy/1-803-2009-06-05.html?fbclid=IwAR3N3f6JDZBoKGIpP7etzId3TpWyxMP8YSCqSFL11zEMnaH3JHa0yrJOHxg>.
- Cabral, M. (2006). La Paradoja Transgénero. *Ciudadanía Sexual. Proyecto sexualidades salud y derechos humanos en América Latina*. Recuperado de <https://programadssrr.files.wordpress.com/2013/05/la-paradoja-transgc3a9nero.pdf>.
- Canguilhem, G. (1966). *Le normal et le pathologique*. PUF.
- Canguilhem, G. (2004). *Escritos sobre la medicina*. Amorrortu.
- Chu, A. L. (2017). The Wrong Wrong Body. Notes on Trans Phenomenology. *TSQ. Transgender Studies Quarterly*, 4 (1), 141-52.
- Cromwell, J. (1999). *Transmen and FTMs: Identities, Bodies, Genders, and Sexualities*. University of Illinois Press.
- Davi, E. H. D. y De Toledo Bruns, M. A. (2015). "Caindo na Vida": Vivência e Corporeidade Travesti na Perspectiva Fenomenológica. *Interação em Psicologia*, 19 (3), 329-40.
- De Mauro Rucovsky, M. (2015). Trans* Necropolitics. Gender Identity Law in Argentina. *Sexualidad, Salud y Sociedad*, 20, 10-27.
- Elliot, P. y Roen, K. (1998). Transgenderism and the Question of Embodiment. Promising Queer Politics? *GLQ. A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 4 (2), 231-261.
- Foucault, M. (2005). *The Order of Things. An Archaeology of the Human Sciences* (1966). Routledge.
- Farji Neer, A. (2014). Las tecnologías del cuerpo en el debate público. Análisis del debate parlamentario de la Ley de Identidad de Género argentina. *Sexualidad, Salud y Sociedad*, 16, 50-72.
- Feinberg, L. (1996). *Transgender Warriors. Making History from Joan of Arc to Dennis Rodman*. Beacon Press.
- Feinberg, L. (1998). *Trans Liberation. Beyond Pink or Blue*. Beacon.

- García, E. A. (2009). Fenomenología del cuerpo vivido y filosofía del viviente (M. Merleau-Ponty y G. Canguilhem). En Rizo-Patrón, R. y Zirió Q., A. (eds.), *Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen III* (pp. 523-538). CLAFEN.
- Grosz, E. (1994). *Volatile Bodies. Toward a Corporeal Feminism*. Indiana University Press.
- Halberstam, J. (1998). *Female Masculinity*. Duke University Press.
- Haraway, D. (1991). *Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature*. Routledge.
- Hausman, B. L. (1995). *Changing Sex: Transsexualism, Technology, and the Idea of Gender*. Duke University Press.
- Hetterley, J. (2016). *Merleau-Ponty, Foucault, and Transgender Bodies* [Tesis de Bachelor of Arts, University of Warwick]. https://www.academia.edu/26836460/Merleau_Pontys_Phenomenology_Foucault_and_Transgender_Bodies
- Ibrahimhakkioğlu, F. (2019). A Feminist Genealogy of the Lived Body? Rethinking the Gendered Body as a Site of Excess and Indeterminacy. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 50 (4), 324-336.
- Merleau-Ponty, M. (1967). *Phénoménologie de la perception* (1945). Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1988). *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1942-1952*. Cynara.
- Merleau-Ponty, M. (2002). *Causeries 1948*. Éditions du Seuil.
- Merleau-Ponty, M. (1996). *Notes de Cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961*. Gallimard.
- Pérez, M. (2019). Violencia epistémica: reflexiones entre lo invisible y lo ignorable. *El lugar sin límites*, 1 (1), 81-98.
- Pérez, M. (2017). The Sex-Gender-Revolution Series. *Revista Estudios Feministas*, 25 (2), 435-51.
- Prosser, J. (1998). *Second Skins: The Body Narratives of Transsexuality*. Columbia University Press.
- Radi, B. (2019). On Trans* Epistemology. Critiques, Contributions, and Challenges. *TSQ: Transgender Studies Quarterly*, 6 (1), 43-63.
- Rivero, M. (2015). *Cuerpos propios, cuerpos disidentes. Una descripción fenomenológica sobre las experiencias trans dentro de la estructura educativa* [Tesis de Licenciatura en Comunicación Social, Universidad de Buenos Aires].
- Rubin, H. (1998). Phenomenology as Method in Trans Studies. *GLQ. A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 4 (2), 263-281.
- Rubin, H. (2003). *Self-Made Men. Identity and Embodiment among Transsexual Men*. Vanderbilt University Press.
- Ruiz, A. et al. (2017). *La revolución de las Mariposas. A diez años de La Gesta del Nombre Propio*. Ministerio Público de la Defensa de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- Salamon, G. (2014). Phenomenology. *TSQ. Transgender Studies Quarterly*, 1 (1-2), 153-5.
- Salamon, G. (2010). *Assuming a Body. Transgender and the Rhetorics of Materiality*. Columbia University Press.

- Salamon, G. (2018). What's Critical about Critical Phenomenology? *Puncta*, 1 (1), 10-17.
- Schilder, P. (2000). *The Image and Appearance of the Human Body. Studies in the Constructive Energies of the Psyche* (1935). Routledge.
- Shepherdson, C. (1994). The Role of Gender and the Imperative of Sex. En J. Copjec (ed.), *Supposing the Subject* (pp. 158-184). Verso.
- Stone, S. (1987). The *Empire Strikes Back: A Posttranssexual Manifesto*. Recuperado de: www.sandystone.com/empire-strikes-back.pdf.
- Stryker, S. (1994). My Words to Victor Frankenstein above the Village of Chamounix. Performing Transgender Rage. *GLS. A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 1 (3), 237-254.
- Stryker, S. (2006). (De)Subjugated Knowledges: An Introduction to Transgender Studies. En S. Stryker y S. Whittle (eds.), *The Transgender Studies Reader*. Routledge.
- Stryker, S., Bettcher, T. M. (2016). Introduction. Trans/Feminisms. *TSQ. Transgender Studies Quarterly*, 3 (1-2), 5-14.

¹ En la República Argentina la Ley de Identidad de Género (Ley N° 26.743/12) y el Decreto 721/2020 de Cupo Laboral Travesti Trans -que aun aguarda a ser legislado- apuntan a “transformar el patrón estructural de desigualdad que perpetúa la exclusión de esta población [...]” (Boletín Oficial de la República Argentina, 3 de septiembre de 2020. Recuperado de <https://www.boletinoficial.gob.ar/#!DetalleNorma/234520/20200904>).

² Un resultado de esta lucha en nuestro medio es la resolución de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (diciembre de 2019) que reconoce el uso académico del lenguaje inclusivo, y la creación en 2018 de la Cátedra Libre de Estudios Trans en la misma Universidad, coordinada por Mauro Cabral y Blas Radi.

³ Acerca del denominado “extractivismo epistémico”, cf. Radi (2019, p. 49). Para un abordaje más abarcativo de la “violencia epistémica”, cf. Pérez (2019).

⁴ Esta visión del sexo y el género es el núcleo de las disputas que los estudios trans* mantienen con teorías feministas que tienen compromisos esencialistas respecto de la diferencia sexual, por un lado, y la teoría queer (en virtud de su afán antinormativo y su énfasis en aspectos discursivos de la identidad, en detrimento de aspectos materiales), por el otro. Algunos ejemplos de estas discusiones se verán en lo que sigue. Agradezco esta y otras importantes observaciones y modificaciones del texto original a la lectura atenta y las agudas observaciones de Blas Radi.

⁵ Este uso no uniformizante de “trans*fenomenología” difiere así del de Baldino (2015), quien no considera la diversidad de lecturas “trans*-fenomenológicas” previas a su propuesta.

⁶ Adopto aquí los términos del autor, quien enfoca su investigación en personas “transexuales”, las cuales, considera, son desacreditadas por ciertos estudios queer que celebran, en cambio, el “transgénero”, definido como “un término paraguas que pretende representar un espectro de géneros queer tales como drag queens, cross-dressers, “mujeres masculinas” [butches] y travestis [trannies] que no adoptan todas o ninguna de las opciones quirúrgicas/hormonales” (Rubin, 1998, p. 276). Sin embargo, no considero que el método “fenomenológico” y la priorización de la experiencia vivida deban asociarse necesaria y solamente a la reivindicación de las narrativas e identificaciones personales en términos de “transexualidad”, como en el caso particular del trabajo de Rubin, ni, más generalmente, a ninguna expresión o narrativa particular de la experiencia trans* con exclusión de otras. En “The Empire Strikes Back” (1987), un trabajo fundacional para los estudios trans*, S. Stone invocaba el mismo “retorno a la experiencia” con fines contrarios a los de Rubin, cuando señalaba que categorizaciones científicas como la de “transexualidad” y las narraciones en términos del “cuerpo equivocado” borran “las polivocalidades emergentes de la experiencia vivida” (p. 12), y abogaba por una “post-transexualidad” en la que “cada unx comience a escribirse a sí mismx en

los discursos por los cuales unx mismx fue escritx” (p. 16). Como resume J. Hetterley, tras referirse tanto a las narrativas del “cuerpo equivocado” como a las “no binarias”, “hay tantas narrativas trans* como personas trans*: desde la fenomenología de Merleau-Ponty parece posible preservar cada una de tales narrativas” (2016, p. 7), sin universalizar ni excluir ninguna de ellas en particular.

⁷ L. Berkins (2006) identificaba y desarticulaba este doble eje crítico en relación con las identidades travestis: “En primer lugar, si bien es cierto que la construcción de las subjetividades y corporalidades travestis recurre a normas y emblemas ligados a la feminidad hegemónica [...] esas reglas y atributos son resignificados y desequilibrados [...]. En segundo lugar, consideramos que no hay sujetas ni sujetos que estén obligados a cargar sobre sus espaldas el deber ineludible de subvertir las normas de género”. B. Radi y M. Cabral se refieren también en este sentido al “eje subversivo-normativo” (cf. Radi, 2019, p. 51) y M. Pérez (2017) a “la serie sexo-género-revolución”.

⁸ Estudios como los de Davi et al. (2015), aún si declaran enmarcarse en un método “merleau-pontiano”, no serían propiamente “fenomenológicos” en el sentido propuesto por Rubin, puesto que la experiencia y la expresión personal trans* toman sólo la forma de testimonios que el investigador “autorizado”, desde su marco teórico (“fenomenológico”), “transforma del lenguaje coloquial de lx entrevistadx al discurso psicológico” (Davi, 2015, p. 333). Una propuesta que apela a un marco merleau-pontiano definido con más precisión para referirse a experiencias trans* en la estructura educativa puede hallarse en Rivero (2015).

⁹ Otras interesantes propuestas de integración de la fenomenología merleau-pontiana y la perspectiva genealógica y construccionista de Foucault y Butler son desarrolladas por J. Hetterley (2016) y F. Ibrahimhakkioğlu (2019). Cuando se declaran inviables estas propuestas de “reconciliación” entre ambas perspectivas, como en Chu (2017, p. 147), no sólo no se repara en que los estudios trans* se refinaron particularmente a la vertiente merleau-pontiana de la fenomenología, sino que se adopta una definición tan estrecha de la fenomenología que no hace lugar siquiera a las etapas genética y generativa del pensamiento husserliano, en las que la conciencia trascendental es abordada desde un marco intersubjetivo e histórico.

¹⁰ Para una crítica pormenorizada de la teoría del cuerpo de E. Grosz, cf. el cap. VI de G. Salamon (2010).

¹¹ No me detengo aquí en la interesante concepción del cuerpo desarrollada por J. Prosser ya que el autor no alude directamente a Merleau-Ponty, basándose en cambio en la tesis de D. Anzieu del “yo-piel”, el concepto de C. S. Sherrington de “propiocepción” y los estudios sobre “agnosia corporal” y “fantasmas corporales” de O. Sacks.

Existencia y Libertad. De la Crítica al Neurocentrismo a la Conciencia Encarnada: Markus Gabriel y Merleau-Ponty

MARIO TEODORO RAMÍREZ
(UMSNH)

Resumen

En este artículo se contrastan tesis del filósofo alemán Markus Gabriel con tesis del filósofo francés Maurice Merleau-Ponty sobre la conciencia, la existencia y la libertad. Valorando la recuperación que el primero hace del existencialismo sartriano se aboga por una concomitante recuperación del existencialismo fenomenológico del segundo, a fin de arribar a una comprensión más concreta y *realista* de la condición humana.

Palabras clave

Neoexistencialismo – fenomenología - Nuevo realismo – Sartre – neurociencia – cuerpo - Meillassoux

Abstract

The aim of this paper is to contrast the thesis of the German philosopher Markus Gabriel with the thesis of the French philosopher Maurice Merleau-Ponty about consciousness, existence and freedom. Assessing the recovery that the first makes of Sartrean existentialism, I stand for a concomitant recovery of the phenomenological existentialism of the second, in order to arrive to a more concrete and realistic understanding of the human condition.

Keywords

Neoexistentialism - phenomenology - New realism - Sartre - neuroscience - body - Meillassoux

Existencia y Libertad. De la Crítica al Neurocentrismo a la Conciencia Encarnada: Markus Gabriel y Merleau-Ponty

El filósofo alemán Markus Gabriel (n. 1980) ha propuesto recientemente una recuperación del existencialismo sartriano con el nombre de “neosexistencialismo” (Gabriel, 2019c), en el contexto de la crítica que ha lanzado contra el determinismo neurológico —“neurocentrismo” le llama— y el cientificismo en general (Gabriel, 2016a). Como puede ser claro, esta crítica apunta a la discusión filosófica sobre los conceptos de ser humano, conciencia, autoconciencia y libertad. Voy a sostener en este ensayo que una concomitante recuperación del existencialismo fenomenológico de Maurice Merleau-Ponty —que Gabriel obvia— resulta pertinente para esta discusión. Sin rechazar la novedosa y original argumentación de Gabriel a favor de la autonomía y libertad de la conciencia (como autoconciencia), y más bien con el propósito de completarla y ampliarla, propondré, interpretando el pensamiento de Merleau-Ponty, la tesis de que la autodefinición del ser humano consiste en un proceso *integral*: de integración y reintegración práctico-vital del conjunto de las capas de la existencia humana, esto es, que esa autodefinición no se da solamente al nivel de la conciencia o de la autoconciencia o, en todo caso, que el proceso de autodefinición del ser humano —una verdadera auto-invencción— se da al nivel de una conciencia encarnada y de la vida concreta y práctica en toda su complejidad. Analizaré las implicaciones de esta perspectiva para una ontología *realista* de la condición humana y de la libertad en el marco de la discusión general entre la corriente del Nuevo Realismo, defendida entre otros por Gabriel, y la filosofía fenomenológica, de la que Merleau-Ponty es un representante a la vez conspicuo y original.

Nuevo Realismo Ontológico y Neosexistencialismo Antropológico

Con el antecedente del *realismo especulativo* que se articuló en torno a las ideas del filósofo francés Quentin Meillassoux (n. 1967), Gabriel ha ido elaborando una concepción propia de realismo al que ha nombrado de distintas maneras: “realismo ontológico”, “realismo neutro” o “nuevo realismo”. Aunque existen diferencias importantes entre Meillassoux y Gabriel, y de ellos con otros que asumen la postura del nuevo realismo —Graham Harman, Maurizio Ferraris, Ray Brassier—, hay también coincidencias fundamentales (Ramírez, 2016). En tanto que reivindican el realismo, ellos se oponen a las concepciones idealistas de la filosofía moderna, sobre todo a sus derivaciones subjetivistas y relativistas que han dominado en ciertas líneas de la llamada posmodernidad. No obstante, estos autores deslindan el realismo que defienden de las formas conocidas de realismo en la tradición filosófica: realismo metafísico, realismo científico, realismo analítico¹, etc., y abogan por una realismo especulativo o racional. El carácter “especulativo”,

que remite a una valoración de la razón pura o del pensamiento puro, es asumido de forma más contundente por Meillassoux que por Gabriel. En este sentido, el filósofo alemán se encuentra más cerca de las posturas que cuestiona, como la filosofía analítica, el idealismo clásico o la corriente fenomenológico-hermenéutica, con las que mantiene una discusión productiva.

Como todos los autores del nuevo realismo, Gabriel ha reivindicado la primacía filosófica de la ontología (Gabriel, 2011). En primer lugar, deslinda con toda precisión a la ontología de la metafísica. Entiende por esta última el intento filosófico, ideológico en última instancia, de elaborar una teoría de la “totalidad”, del “mundo” en tanto que refiere a la totalidad de todo lo existente². Bajo este intento se esconde el presupuesto o prejuicio de pretender encontrar una explicación última de lo que existe en un estrato elemental y sustancial del que todas las formas de existencia derivarían. Gabriel cuestiona tal pretensión y la juzga insostenible lógica y ontológicamente. De esta manera, pugna por la provocadora tesis de que “el mundo no existe” (Gabriel, 2016), esto es, que la existencia de la totalidad de todo lo existente no puede ser afirmada, pues conduce a paralogismos y asunciones sin fundamento. Cabe aclarar que esa tesis no debe ser confundida con la suposición, muy en boga en ciertas líneas de la neurociencia y el pensamiento posmoderno, de que lo real no existe (el llamado “problema del mundo externo”), de que es una ilusión o una construcción de nuestra mente, una pura representación de nuestro cerebro. Contra este subjetivismo extremo, que haría palidecer a Berkeley y compañía, Gabriel insiste en que nuestro pensamiento es perfectamente capaz de aprehender lo real como tal —tesis que comparte con otros nuevos realistas— puesto que somos parte de lo real. Somos, según sus palabras, “parte de la realidad, y nuestros sentidos son medios que establecen contacto entre lo real, que somos nosotros mismos, y lo real que no somos nosotros mismos” (Gabriel, 2019a, p. 33).

Nuestro autor define a la ontología como una teoría acerca de la *existencia* y acerca del significado de “existencia”, es decir, acerca de lo que existe y acerca del uso epistémico que hacemos de la noción de existencia. Existencia es primera respecto a otros conceptos ontológicos como Ser, Realidad, Ente, Objeto, Cosa, Mundo, etc. Para Gabriel lo primero es la existencia y esta no es “algo” sino una *Relación*: la relación de aparecer, el que un objeto aparezca en un determinado campo. Lo real *existe*, pero en modos diversos, no de uno solo. Gabriel sostiene un pluralismo ontológico radical. Existir es “existir en algún lado” o, en sus términos, “aparecer en un campo de sentido”, en un espacio o estructura que define propiedades o relaciones reales para un conjunto de objetos. Cabe aclarar que el “campo de sentido” —el concepto ontológico fundamental de Gabriel— no consiste en algo que dependa de los sujetos humanos para determinarse; no se trata de una constitución subjetiva, como sucede con la noción de campo en la fenomenología, particularmente

en la husserliana (Husserl, 1949, p. 115). Si bien hay muchos campos de sentido que dependen del ser humano —todos los hechos y objetos culturales, como las obras de arte, las ciudades, las manifestaciones, los Estados, las bibliotecas, la programación de la TV, el internet, etc.—, hay muchos otros campos que existen, aunque el ser humano no exista —sistemas planetarios perdidos en la inmensidad celestial, extrañas criaturas en las profundidades oceánicas, combinaciones subatómicas de la materia, una arboleda de pinos en una pequeña montaña de Mil cumbres, etc. Hay infinidad de campos de sentido, pero no existe el campo de todos los campos de sentido: “Aunque todo existe, hay una cosa única que no existe, a saber, el campo de sentido universal (*allumassendef*)” (Gabriel, 2020, p. 68³). Los campos se superponen entre sí y los objetos pueden aparecer en varios campos distintos. Lo real se dice de muchas maneras, y *existe* de muchas maneras. Lo que existe, pues, no son ni entes atómicos, sustancias últimas, ni estructuras formales o abstractas, esencias universales, sino entes determinados en determinadas relaciones y según determinadas propiedades. Como establecía la *Lógica* de Hegel, el ente es lo determinado, es la determinación misma, pero no lo determinado dentro de un todo general y completo, como asumía el sistema hegeliano, sino solo lo determinado dentro de un campo específico. La noción de campo se vuelve la noción ontológicamente relevante desde la perspectiva del nuevo realismo de Gabriel. Entre objeto y campo existe una determinación mutua: no hay uno sin otro, y cada campo es a su vez objeto en otro campo (puesto que no puede existir algo sin aparecer en algún lado). Como explica Gabriel:

Si existir significa aparecer en un ámbito, esto implica, por supuesto, que solo pueden existir ámbitos si aparecen en otro ámbito. Por tanto, los objetos no pueden aislarse del ámbito. No son absolutos, sino relativos. Los objetos existen relativamente a su ámbito y, a la inversa, los ámbitos solo están individuados en relación con sus objetos, en cuanto los sentidos que se individualizan en un ámbito hacen aparecer determinados objetos. (Gabriel, 2017, p. 180)

Por otra parte, en contra del reduccionismo de la metafísica fisicista, Gabriel afirma: *existen* los unicornios, claro, en el campo de sentido de una película, por ejemplo, en *Leyenda*, o *existe*, podemos agregar nosotros, el Bahamut en el *Manual de zoología fantástica* de Jorge Luis Borges. Existe una vereda perdida en mi sueño de anoche: esa vereda existe en el campo de sentido de mi sueño; o bien existen los murciélagos en el campo de sentido de los mamíferos voladores del zoológico y existen los vampiros en la película *Entrevista con el vampiro* o en la novela de Bram Stoker. Para nuestro filósofo todo lo que existe en algún campo de sentido es real. La tradicional contraposición entre lo real —que más o menos se hacía corresponder a lo real físico—, y lo irreal, que se enviaba a una zona de existencia difusa y poco clara, es insostenible. Lo que llamamos “irreal” existe tanto como lo que llamamos “real”. ¿Existen o no los entes de ficción? ¿Existen

o no los sueños? Si negamos su existencia ¿cómo es que damos sentido a proposiciones como “Sherlock Holmes era un gran detective y fumaba pipa”, o “en mi sueño había tres gatos”? Es el reduccionismo extensionista el que hace suponer que solamente existe en sentido fuerte lo que es un objeto físicamente delimitado y lo que no cumple tal requisito no existe propiamente o bien puede ser explicado como una manifestación o una derivación de aquella realidad sólida de lo físico.

El reduccionismo fiscalista y el cientificismo en general se convierten en los objetos polémicos de la filosofía de Gabriel. En este punto se reencuentra con otras posturas de la tradición filosófica moderna, defensoras de algún tipo de perspectiva humanista y anti-determinista, como la antigua Escuela de Frankfurt (Fromm, Adorno, Marcuse), el existencialismo, el vitalismo (Nietzsche, Bergson, Deleuze), el personalismo, la fenomenología, la hermenéutica. No obstante, es importante remarcar que Gabriel y el nuevo realismo en general objetan a estas líneas su alejamiento o contraposición al carácter *racional* de la filosofía, su renuncia a hacer teoría del conocimiento (o epistemología) y su insistencia excesiva en el carácter subjetivo de los actos del pensamiento. Ciertamente, la racionalidad filosófica que reivindica el nuevo realismo se contrapone claramente a las concepciones dominantes en la historia de la filosofía sobre la racionalidad: ya la racionalidad metafísica —abstracta y dogmática—, la racionalidad formal —logicista y matemática— o la racionalidad instrumental y estratégica de la práctica económica o política moderna. De alguna forma el nuevo realismo propone restablecer, o simplemente establecer, un concepto ontológico de racionalidad, que significa vindicar la capacidad de nuestro pensamiento, de la razón, para captar y entender lo real en cuanto tal, más allá de visiones metafísicas, teológicas, subjetivistas o científicas, ideológicas todas, a fin de cuentas. Una racionalidad ontológica es quizá la fórmula esencial de la razón, en cuanto entendemos a ésta como la capacidad de pensar y actuar conforme a lo que es, a lo que son las cosas, esto *es*, a la *verdad*. ¿En qué consiste o cómo definir eso que es, lo que existe? Bueno, ese es precisamente el asunto para discutir y precisar en la actual disputa filosófica en torno al realismo. Lo que es claro es que la pregunta por lo que es no *es* una pregunta científica o metafísica sino estrictamente filosófica, ontológica, y si bien la racionalidad filosófica se emparenta con la racionalidad científica no se identifica con ella. Mientras la ciencia se ocupa de algo real, la filosofía quiere saber en qué consiste el ser real de eso real.

Ahora bien, para Gabriel la filosofía no se agota en la proposición ontológica —la “visión-sin-mundo”, “el mundo no existe”— sino que esta proposición es solo la condición para arribar a una *filosofía de la libertad*. —Igual en Meillassoux: su ontología de la contingencia radical, su “ensayo sobre la necesidad de la contingencia” (Meillassoux 2015), es también la condición negativa —no hay determinismo que valga— para arribar a una

filosofía de la esperanza (del Dios posible, de la justicia posible; Meillassoux 2016). Y ya desde Kant: la *Crítica de la razón pura* fungía también como condición negativa —en tanto que en la naturaleza fenoménica todo está sometido a un orden causal y determinista *menos* la cosa en sí y la subjetividad trascendental— para la posibilidad de una filosofía moral, esto es, para la *Crítica de la razón práctica*. La ontología de los campos de sentido establece: puesto que no existe una forma de realidad básica o una totalidad del mundo, estamos autorizados ontológicamente a pensar de forma autónoma la existencia humana y, particularmente, la conciencia y la autoconciencia.

Como adelantamos, Gabriel consideró necesario recuperar tesis del *existencialismo* para fundamentar su concepción antropológica anticientificista que denomina neoexistencialista. Las ideas iniciales se encuentran expuestas en el libro *Yo no soy mi cerebro*, donde cuestiona lo que denomina el *neurocentrismo* del pensamiento contemporáneo sobre la mente humana (la conciencia, el yo, el alma), esto es, las teorías filosóficas o supuestamente científicas —ideológicas, más bien—, que pretenden explicar a través del funcionamiento cerebral lo que es la conciencia y el pensamiento. La postura de Gabriel es bastante acertada en un primer momento, es decir, respecto a las posturas que cuestiona: el monismo materialista —la mente es materia o se reduce a la materia—, el dualismo metafísico —materia y mente son dos sustancias distintas— o el monismo científico-analítico —la mente es un tipo de cosa (de sustancia) que todavía no podemos determinar—. La tesis de Gabriel es contundente: la mente no es, ni va a ser nunca, una *clase natural*. Define a esta como los hechos que no dependen de los conceptos para existir, o de otra manera: “las clases de cosas que son aunque no hubiera evolucionado nadie para comprender cómo es la forma en que son” (Gabriel 2019c, p. 68), mientras que, por el contrario, la mente, o más exactamente el *Geist*⁴, “es el ámbito de los fenómenos que dependen de sus conceptos” (p. 66). Cometer un error acerca de las cosas no las afecta a ellas de ninguna manera —que coja un tenedor creyendo que es una cuchara no le afecta ni al tenedor ni a la cuchara—; pero cometer un error acerca de mí mismo —del *Geist*— sí me afecta: creer que soy un experto cocinero porque sé preparar café expreso puede llevarme a producir un desastre en la cocina. El *Geist* no es, pues, ninguna clase natural, no es algo que “exista”. Es aquí donde Gabriel retoma la concepción existencialista acerca del ser humano, particularmente la concepción de Jean-Paul Sartre de la conciencia como un ser (un no-ser) absolutamente libre (el “para sí”). Gabriel redefine en sus propios términos —y por eso es “neoexistencialismo”— la definición sartriana: “los humanos viven sus vidas de acuerdo con la idea de qué es el ser humano” (p. 71), sostiene. El *Geist* es aquello que no tiene esencia sino solo imagen (idea)⁵, y existe conforme a esa imagen.

A lo largo de su historia el ser humano se ha hecho distintas imágenes de sí mismo, aunque la imagen de hacerse imágenes de sí mismo —la

imagen que se hace Markus Gabriel— parece conducirnos, al igual que la cuestión de dónde existe “totalidad de lo existente”, a una vertiginosa regresión al infinito: me hago una imagen de la imagen de la imagen..., etcétera (Gabriel, 2019). Si bien la postura de Gabriel es radicalmente anti-sustancialista respecto al *Geist*, su radicalismo mantiene como sea un cierto dualismo —entre materia y *Geist*— que puede resultar cuestionable. Su solución de una teoría “condicional” de la relación entre cerebro y *Geist* —el primero es condición para que el segundo opere— deja todavía mucho espacio abierto a la discusión. Charles Taylor, en el diálogo que acompaña la edición de *Neoexistencialismo*, observa que a la postura de Gabriel se le puede hacer la misma crítica que Merleau-Ponty le hizo a su compañero Sartre⁶. El “decisionismo” —la conciencia puede decidir libremente qué ser, qué imagen formarse de sí misma— tiene, y ha tenido, consecuencias inaceptables. Por ejemplo, en el campo político-social⁷. Lo que Sartre y ahora Gabriel olvidan es que, si bien la conciencia es pura y autónoma, no ha podido serlo sino a través de un proceso de autoconstitución biológico-cultural, de una verdadera *autogénesis* o autoinvención —indefectiblemente colectiva e individual a la vez, material y espiritual, natural y mental, objetiva y subjetiva. En este sentido, la conciencia es libre sin ser absoluta; no es un puro “para sí”. Se encuentra entroncada al mundo, y antes que ser conciencia es cuerpo sintiente y percipiente, ser ente los seres. Tal es el punto de vista de Maurice Merleau-Ponty.

Conciencia Encarnada y Libertad

Gabriel afirma que “por desgracia, la tradición existencialista no suele ocuparse explícitamente de los problemas asociados con el problema mente-cerebro, sino que ofrece estrategias para sortearlo con algunas justificaciones” (Gabriel, 2019c, pp. 73-74). Digamos que también por desgracia Gabriel ignora la obra de Merleau-Ponty —salvo que no lo considere parte de aquella tradición—, para quien la relación cerebro-mente o cuerpo-alma fue un asunto relevante a lo largo de toda su obra⁸. Desde *La estructura del comportamiento* (concluido en 1938 y publicado por primera vez en 1942) Merleau-Ponty cuestiona el naturalismo materialista y lo que Gabriel llama el “neurocentrismo”, no solamente respecto a la relación cerebro-mente sino respecto a la misma concepción del *cerebro* que tiene la ciencia, que, como bien dice Gabriel, “se basa en fantasías sobre el cerebro más que en neurociencia real” (Gabriel 2019c, p. 69).

Merleau-Ponty cuestionaba las fantasías sobre el cerebro que se hacían la fisiología, neurología y psicología de su tiempo. Cuestionó, incluso con ejemplos proporcionados por los propios “científicos”, la concepción “localista” de los fenómenos neurológicos, es decir, la que busca la *localización* en la realidad físico-biológica del cerebro el sustrato o el equivalente de las distintas variables del comportamiento (humano y también animal⁹). Contra el realismo epistemológico de corte empirista, pero también contra

las soluciones idealistas e intelectualistas, abogó por una concepción *estructural* del comportamiento y de la relación entre los distintos órdenes de lo real: el físico, el biológico y el humano (Merleau-Ponty, 1957, pp. 185 y ss.). Ninguno debe ser definido sustancialmente sino estructuralmente. La relación entre ellos tampoco debe entenderse en términos causales sino en términos también estructurales. Cada orden reestructura al anterior, efectúa una nueva integración, una nueva *Gestalt*, de materia y movimiento —por ende, la “explicación causal” entre esos órdenes, con la que opera el pensamiento científico, es insostenible. A través de la “explicación estructural”, Merleau-Ponty puede escapar al sustancialismo —ni el orden físico, ni el vital, ni el humano son sustancias— tanto como al idealismo y al espiritualismo—según el cual, el orden humano es ontológicamente excepcional y no tiene ninguna relación relevante con los anteriores. La idea de reestructuración progresiva de los órdenes es la clave para entender, en general, a la naturaleza como un proceso, que no nos determina de forma total pero que tampoco nos es ajeno.

El espíritu no se reduce a sus condiciones previas —Merleau-Ponty y Gabriel coinciden en su oposición a todo materialismo y determinismo— pero, insiste Merleau-Ponty en una postura radicalmente anti-idealista: el espíritu tampoco se sostiene en el aire; no es, ciertamente, ningún tipo de entidad o de cosa. “*El espíritu no es nada o es una transformación real y no ideal del hombre*” (Merleau-Ponty, 1957, p. 254; cursivas nuestras). Se trataría, pues, de mantener consistentemente la idea —hegeliana de origen— de que el *Geist* es “acción”, movimiento, praxis, y que más que reconocer que tiene “condiciones” (materiales, económicas, culturales) hay que decir, con Merleau-Ponty y Hegel, que el *Geist* es la capacidad de *reintegrar*, de transfigurar, sus condiciones previas; o, como más o menos podría decir Marx, el *Geist* es la capacidad de desplegar el doble movimiento que consiste en *naturalizar la esencia humana* y en *humanizar la naturaleza* (Marx, 1968, p. 123). Para Merleau-Ponty la libertad, nuestra *libertad*, es posible siempre y cuando la entendamos no como un acto puro e instantáneo, sino como una acción concreta, procesual, crítica y autocrítica, involucrada constantemente con la realidad, comprometida siempre en la configuración y reconfiguración de su entorno —*natural, biológico, histórico, social, cultural, político*.

Hay una “carne” del ser que es también indeterminación y posibilidad, y el espíritu comienza a vibrar en la vida corporal. La ontología fenomenológica de lo sensible de Merleau-Ponty es a la vez el lugar de *lo que existe* y el lugar de la *libertad*. Filosofía crítica de la inmanencia ontológica podemos llamar al proyecto del filósofo, ciertamente más cercano al espíritu del idealismo clásico —Hegel, Schelling—, interesado tanto en pensar la *diferencia* entre el sujeto y el mundo como su unidad originaria. En verdad, se tratará de una *unidad* que guarda su propio misterio y verdad. Merleau-Ponty quería adentrarse en los estratos profundos de la existencia.

Captar el “ser bruto” y el “espíritu salvaje” (Merleau-Ponty, 1960) eran sus cometidos en la última etapa de su pensamiento. Se trata del intento de pensar más allá tanto del realismo científico (objetivista) como del idealismo intelectualista. *Realismo integral* podríamos llamar a su postura —que no solo quiere aprehender lo real en todas sus formas sino la realidad de la propia conciencia o del espíritu. Aunque pudiéramos en un momento hablar de dualismo respecto a su proyecto filosófico, hay que observar que, para Merleau-Ponty, la dualidad se convierte pronto, en tanto dualidad quiasmática o de entrecruzamiento, en tetralidad (existe lo subjetivo y lo objetivo, pero también lo subjetivo-objetivo y lo objetivo-subjetivo)¹⁰, y de ahí, en una pluralidad que se multiplica y enriquece sin parar configurando lo que podemos llamar diversas “estructuras perceptivas” o, con Gabriel, diversos campos de sentido.

Es importante tener en cuenta que Merleau-Ponty no identifica a la *percepción* con un fenómeno puramente sensible. Como llega a mostrar a lo largo de su obra, “percepción” es todo tipo de relación entre un “punto de vista” y una “estructura aprehendida”. Así, llega a hablar de “percepción lingüística” —el hablante capta, actualiza, su lengua desde un acto de habla específico (1960, pp. 99 y ss.)—, “percepción social” —el sujeto aprehende el mundo social desde la posición que ocupa en él (y no hay sujeto colectivo ni sociedad como un todo abstracto)—, “percepción histórica” —aprehendemos el pasado desde nuestra posición presente, de alguna manera captamos el pasado desde su corazón, es decir, desde el presente que una vez fue (1957a)—, “percepción estética” —el espectador como el artista “llevan su cuerpo” cuando aprehenden un fenómeno estético (2013)— y, claro, “una percepción del pensamiento” —un pensamiento, por ejemplo la obra de un filósofo, es también un fenómeno de estructura, una cierta Gestalt, donde solo entiendo una filosofía en cuanto empiezo a pensar *como* el pensador que estudio (1960, pp. 193 y ss.). “Percepción” es así, para el filósofo francés, la estructura ontológica fundamental, y nada impide suponer que esa estructura no requiere necesariamente la presencia de un sujeto humano. Una filosofía percibe a otra. Como han dicho otros de los nuevos realistas, un objeto percibe a otro objeto, o bien a un sujeto. Lo que, según cita Merleau-Ponty, sentía Paul Klee en el bosque: “que eran los árboles quienes me miraban, quienes me hablaban... Yo estaba ahí, escuchando” (2013, p. 29).

En general, la filosofía de Merleau-Ponty es una filosofía de la *mediación* o del movimiento del sí a lo otro; no es una filosofía de la materia o de lo real ni una filosofía de la conciencia o de la mente sino del *proceso* que va de uno a otro y de regreso, en un devenir más circular o en espiral que lineal y progresivo. Si es una filosofía dialéctica se trata de una dialéctica sin síntesis, sin tercer término. Merleau-Ponty usó el concepto de *quiasmo* para designar su concepción de las relaciones en tanto interrelaciones continuas, más de encabalgamiento recíproco y

mutua relativización que de superación o unificación acabada (Ramírez, 2013). Estas definiciones no son solo fórmulas conceptuales: tienen un arraigo ontológico o existencial. Se trata de la dimensión de la corporalidad, cuyo rasgo ontológico rebasa tanto el ámbito de la materia como el de la conciencia, el de la exterioridad como el de la interioridad, produciendo una zona de ser original y originaria. De acuerdo con las exhaustivas descripciones fenomenológicas de la corporalidad que el filósofo francés lleva a cabo en *Fenomenología de la percepción*, el cuerpo es la concreción de la *intencionalidad* y la base o el fundamento de toda forma de intencionalidad. El cuerpo no se puede entender como un ente, una cosa o un objeto, sino que es el eje o el punto de inflexión de un campo fenomenológico-ontológico: el entorno del cuerpo forma sistema con él; accedemos al mundo a través de nuestro cuerpo y él es el medio a través del cual lo existente comunica con nuestra conciencia, con el pensamiento (Merleau-Ponty, 1977, pp. 87 y ss.). Somos un cuerpo sintiente, pero también un cuerpo pensante, y antes un cuerpo hablante. Nuestro cuerpo no es solo el espacio ontológico donde surgimos como conciencia sino el lugar desde donde nuestra conciencia es capaz de realizar, de volver reales, sus deseos, ideas y aspiraciones. El cuerpo es la casa del *Geist*. “El espíritu del mundo somos nosotros, desde el momento que sabemos *movernos*, desde el momento que sabemos *mirar*” (Merleau-Ponty, 1964, p. 78). Desde el momento, pues, que tenemos un *cuerpo*, que concreta en un solo lugar naturaleza, historia y espíritu. Para el último Merleau-Ponty la *sensibilidad* es propiedad de lo existente mismo y no solo del sujeto humano. Su filosofía se acerca a la asunción de una perspectiva ontológica y a un cierto tipo de realismo que llamamos realismo integral, que reconoce tanto la existencia de un mundo externo independiente de la conciencia (teórica) como la realidad de la propia conciencia en tanto conciencia encarnada, esto es, su formar parte o estar entroncada a lo existente.

En el último capítulo de *Fenomenología de la percepción* Merleau-Ponty polemiza, sin mencionarlo, con su entonces colega y amigo Jean-Paul Sartre, quien es famoso por haber planteado una concepción absolutista de la libertad, fundada en lo que llama una ontología fenomenológica de las relaciones entre “el Ser” y “la Nada” (Sartre, 1966), con más precisión, entre el “ser-en-sí” y el “ser-para-sí”, o entre el Ser y la Conciencia, el Objeto y el Sujeto, y bien podríamos extendernos a otras dualidades como la materia y el espíritu, la naturaleza y la cultura, el cuerpo y el alma, la realidad y el pensamiento, la historia y la acción, etc. La ontología sartriana lleva al extremo el dualismo de la positividad del Ser (el “en sí”) y de la negatividad de la conciencia (el “para sí”). Pero, cuestiona Merleau-Ponty,

desde el momento en que me concibo como negatividad y concibo el mundo como positividad desaparece toda interacción; la totalidad de mi ser avanza hacia un mundo macizo; entre él y yo no hay punto

de contacto ni de retroceso, puesto que él es el Ser y yo no soy nada. Somos y permanecemos rigurosamente opuestos y rigurosamente confundidos precisamente porque no pertenecemos al mismo orden (Merleau-Ponty, 1970, p. 75-76).

La contraposición sartriana entre el Ser puro y la Nada pura termina convirtiéndose en una identidad abstracta, incapaz ya de dar cuenta del movimiento real de nuestra experiencia concreta, precisamente eso que Merleau-Ponty, como buen fenomenólogo, quiere todavía hacer. Desde un punto de vista estrictamente ontológico-fenomenológico, que es el de nuestro filósofo, hay compenetración, mutua determinación entre el Ser y la Nada, entre el mundo y la conciencia, precisamente porque hay una zona ambigua donde ambos se interrelacionan, sin oponerse ya, sin llegar a disolverse en su diferencia. Esa zona es la de nuestra experiencia corporal y la del Ser sensible, fenoménico. La analítica del Ser y la Nada de Sartre, cuestiona Merleau-Ponty, “es el vidente que se olvida que tiene un cuerpo y de que lo que ve está siempre detrás de lo que ve, intenta forzar el paso hace el ser puro y la nada pura instalándose en la visión pura, se hace visionario pero es remitido a su opacidad de vidente y a la profundidad del ser” (p. 103). Hay, pues, un comercio originario entre el Ser y la Conciencia, una mezcla primordial que va a dar cuenta de por qué: hay un mundo común, es decir, porque hay *otros* (y no solo Otro), cómo es que podemos conocer las *cosas mismas* —pues a través de nuestra percepción y nuestra motricidad corporal accedemos a ellas como desde su corazón— y cómo es que, en fin, es posible la libertad, cómo es que hay la libertad.

Según Merleau-Ponty, la concepción absolutista de la libertad, la que solo la limita “lo que ha determinado ella misma como límite por medio de sus iniciativas”, donde ella es la única responsable del valor y el sentido (una *Sinngebung* solo centrífuga, nunca centrípeta: Bello, 2008), “tendría como resultado el hacerla imposible” (Merleau-Ponty, 1977, p. 444). Si, en cuanto Para-sí puro, en cuanto Nada esencial, soy siempre libre, y “si el esclavo da prueba de tanta libertad viviendo intimidado como rompiendo sus cadenas” (p. 444), entonces no hay nunca la acción propiamente libre, los actos y las conductas concretas del sujeto en nada cambian su ser libre previamente definido. Es Kant quien se encuentra detrás de la idea sartriana de libertad.

No hay más que intenciones inmediatamente seguidas de efecto, estamos muy cerca de la idea kantiana de una intención que vale por un acto, a la que Scheler ya oponía que el achacoso que quisiera salvar a un ahogado y el buen nadador que efectivamente lo salva no tienen la misma experiencia de la autonomía (Merleau-Ponty, 1977, p. 44).

¿Tenemos entonces que volver a decir que la libertad está limitada, que mil determinaciones la cercan y que, al fin, ella resulta otra vez imposible? ¿Estamos ante una ambivalencia, ante una doble negación sin posibilidad de afirmación? Es la mutua incrustación que se da en nuestra vida corporal entre el mundo y la conciencia, entre el pasado y nuestra vida presente, lo que Merleau-Ponty presenta como alternativa tanto frente al determinismo anti-libertario como ante el absolutismo de la libertad. Hay una *relativa* libertad porque hay una *relativa* determinación, y solo esto hace posible la libertad. En la medida que somos de cabo a rabo “en-el-mundo”, el Ser no es algo completo y acabado, una simple exterioridad frente a nosotros, y por la misma razón, nuestro ser propio tampoco está hecho y completado. Hay imbricación y mutua anticipación entre la situación en que aparecemos y la acción libre que emprendemos: “nuestra libertad no destruye nuestra situación, sino que se engrana en ella: nuestra situación, mientras vivimos, es abierta, lo que implica que invoca unos modos de resolución privilegiados y que, a la vez, es impotente, de por sí misma, para procurarse uno (p. 450). Es que, para Merleau-Ponty, la libertad no se confunde con los actos explícitos con los que se la asume en ciertos momentos; estos actos vienen siempre precedidos por unas elecciones implícitas, por unas decisiones sordas, por ciertas de tomas de posición existenciales, prácticas, que no pueden ser identificadas con manifestaciones de una voluntad o una conciencia ahí presente y siempre dueña de sí misma. Nuestro filósofo ilustra con un ejemplo caro al pensamiento político del siglo XX: la adquisición de conciencia revolucionaria por parte del obrero. No se trata de un proceso puramente intelectual, un acto instantáneo por el que milagrosamente el obrero da el salto de sometido a libre, sino de un proceso existencial (y co-existencial), práctico-vital, por el cual, a través de mil vicisitudes sociales y subjetivas, el obrero va adviniendo a la conciencia revolucionaria y a los compromisos que ella implica. Es una transformación del *ser* del obrero y no de su pura conciencia. La libertad es un proyecto existencial, no un proyecto intelectual. Como decían Hannah Arendt e Isaiah Berlin, cada uno por su lado: la libertad es un *hacer* y no un *querer* (Arendt, 1996, pp. 155 y ss.; Berlin, 1988, pp. 215 y ss.). El filósofo “no pone su esperanza en ningún destino, aún probable, sino justamente en lo que en nosotros no es destino, en la contingencia de nuestra historia; su negación es posición” (Merleau-Ponty, 1957b, p. 37).

Nuestra libertad es posible precisamente porque las determinaciones que la limitarían —naturales, histórico-sociales, culturales— no actúan sobre nosotros desde un exterior puro; constituyen desde ya nuestro propio ser. La naturaleza no es una causa externa a mi mismo en cuanto soy un cuerpo; las relaciones sociales configuran mi propio ser como ser-social, la cultura la llevo dentro de mí en cuanto hablo y pienso, es decir, en cuanto tengo el poder de usar todos esos medios según una intencionalidad vital que es capaz, por ser apertura temporal —apertura al futuro, a lo posible—, de llevarlos más allá de ellos mismos y quizá más allá de todo

lo esperable¹¹. Transformo mis circunstancias y me transformo con ellas. Como dijo tiempo antes el filósofo español José Ortega y Gasset: “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo”.

Conclusión

Sartre pagó con cierta imprecisión conceptual y filosófica un espíritu ganado por el radicalismo. Quiso pintar en blanco y negro porque asumió que las situaciones de su época eran tan confusas y terribles, en los límites de lo inhumano (el nazismo, la Segunda guerra, el colonialismo), que requerían planteamientos contundentes. Su pensamiento cumplió una función simbólica necesaria para aquellos tiempos aciagos. Una filosofía de la libertad postsartriana no puede consistir sino en algún tipo de observaciones, precisiones y correcciones a la concepción sartriana, como las hechas por su antiguo colega y amigo Merleau-Ponty. Markus Gabriel tiene en cuenta también la necesidad de “actualizar” las posturas de Sartre. Una importante actualización es su aclaración de que la conciencia humana tiene la característica de “poder equivocarse”, acerca de las cosas (2020, p. 19) y acerca de sí misma. Puedo decir “este cenicero es un objeto” y estar mostrando un encendedor (error que siempre cometo en mis clases) o, más problemático aún, puede hacerme la imagen de mi mismo como una persona muy inteligente, creer que soy eso, cuando en realidad soy bastante limitado y seguido cometa tonterías. Quizá la posibilidad de equivocarnos es la mejor prueba de que existe una realidad independiente de nosotros¹², y de que el camino a la libertad pasa por una crítica necesaria de las falsas creencias —de las ideologías— acerca de nosotros mismos. La posibilidad del equívoco es, según Merleau-Ponty, constitutiva de nuestra existencia en cuanto somos hijos de la contingencia y nuestra vida se hace entre, y con, los otros. No obstante, el no incluir una estricta teoría del conocimiento dentro de los temas de su reflexión, y un posible optimismo ontológico, hizo que Merleau-Ponty no atendiera con suficiente precisión y relevancia el problema del error y la ideología. Problema que se ha vuelto cada más acuciante en nuestro tiempo.

Por otra parte, es cierto, como dice Gabriel, que puedo hacerme la imagen de mi yo y de la especie humana en su conjunto como un ser libre. Pero sería un error creer que eso basta para que yo y la humanidad seamos efectivamente libres. Soy libre para construirme una imagen cualquiera de mí mismo, pero no para lograr que esa imagen prevalezca, para que se vuelva real y efectiva. De un punto a otro hay un gran trecho; a la vez, hay un largo proceso de preparación en el mundo de lo que Hegel llamaba el espíritu objetivo de cualquier imagen o ideal de lo que es ser humano. Desde las primeras manifestaciones del pensamiento científico-natural, con Galileo, Descartes y otros, a la asunción de la autoconcepción del ser humano como un ser producto de leyes naturales y no de leyes divinas en el siglo XIX, pasaron tres siglos. Las

autoinvenciones humanas pueden requerir largos procesos de maduración y sedimentación en la conciencia colectiva y en las diversas formas de la praxis y su institucionalización sociohistórica. Esto lo reconoce recientemente Gabriel cuando asienta que la autodefinición del ser humano no puede entenderse como un proceso puramente proposicional o conceptual (Gabriel 2020, p. 135). Existen formas de pensamiento y formas de conciencia no conceptuales (Gabriel, 2019b, p. 73) y esto significa que probablemente la verdad y realidad del *Geist* se juegue, como quería Merleau-Ponty, en el reino de la vida corporal y afectiva, en el mundo de la percepción y de los sentidos, y en el campo siempre presente de la vida cultural, social y política.

El *Geist* no es una sustancia ni una entelequia; es, dice finalmente Gabriel, “una estructura históricamente variable de capas compuestas de token de eventos” (Gabriel, 2020, p. 206). El pensador alemán llama la atención en el hecho de que la palabra alemana “*Ge-Schichte* significa a la vez ‘historia’ y ‘estructurado por capas’. Una *Schicht* en alemán es una capa” (2020, p. 207). Y agrega conclusivamente: “La filosofía es un saber absoluto porque ella transforma los elementos de las capas históricamente variables del saber humano en una arquitectura funcional que posee una superestructura claramente delimitada” (p. 207)¹³. Fenomenológicamente Merleau-Ponty ha podido decir:

Soy una estructura psicológica e histórica. Recibí con la existencia una manera de existir, un estilo. Todas mis acciones y mis pensamientos están en relación con esta estructura, e incluso el pensamiento de un filósofo no es más que una manera de explicitar su presa en el mundo, aquello que él es. Y sin embargo, yo soy libre, no pese a esas motivaciones o más acá de las mismas, sino por su medio. Pues esta vida significativa, esta cierta significación de la naturaleza y de la historia que yo soy, no limita mi acceso al mundo, es, por el contrario, mi medio para comunicar con él. (Merleau-Ponty, 1977, p. 462)

Esta idea de la unidad del pasado y del presente, que es la vida misma del *Gesit*, sirve finalmente para entender también la relación entre filosofías del pasado y filosofías del presente —entre Merleau-Ponty y Markus Gabriel—. No hay tampoco aquí ruptura o discontinuidad, aunque tampoco simple continuidad; hay envoltura recíproca y reestructuración, arraigo y despliegue, unidad y diversidad: eso en lo que consiste precisamente la vida del espíritu y el sentido de la libertad.

Referencias

- Arendt, H. (1966). *Entre el pasado y el presente. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Península.
- Bello, E. (2008). Figuras de la libertad en Merleau-Ponty. *Investigaciones fenomenológicas* 1, 167-185. DOI: <https://doi.org/10.5944/rif.1.2008.5561>
- Berlin, I. (1988). *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Alianza.
- Dreyfus, H. y Ch. Taylor (2016). *Recuperar el realismo*. Rialp.
- Gabriel, M. (2020). *Propos realistes*. Vrin.
- Gabriel, M. (2019). The paradox of self-consciousness. *Edge*. Disponible en: https://www.edge.org/conversation/markus_gabriel-the-paradox-of-self-consciousness
- Gabriel, M. (2019a). *El sentido del pensamiento*. Pasado y presente.
- Gabriel, M. (2019b). *El poder del arte*. Roneo.
- Gabriel, M. (2019c). *Neoexistencialismo. Concebir la mente humana tras el fracaso del naturalismo*. Pasado y Presente.
- Gabriel, M. (2017). *Sentido y existencia. Una ontología realista*. Herder.
- Gabriel, M. (2016). *Por qué el mundo no existe*. Océano.
- Gabriel, M. (2016a). *Yo no soy mi cerebro. Filosofía de la mente para el siglo XXI*. Pasado y Presente.
- Gabriel, M. (2016b). “Nos autoengañamos para evitar la responsabilidad de saber quiénes somos”, entrevista de Josep Pita, *La Vanguardia*, 16 de marzo. En internet: <https://www.lavanguardia.com/vida/20160316/40479952421/markus-gabriel-autoengano.html> (Visto el 15/02/2021).
- Gabriel, M. (2011). *Transcendental Ontology. Essays in German Idealism*. Bloomsbury.
- Husserl, E. (1949). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (1968). *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Grijalbo.
- Meillassoux, Q. (2016). “Duelo por venir, Dios por venir”. En Ramírez, *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*. Siglo XXI. NOMBRE DEL LIBRO/ COMPILACIÓN/ETC. 101-111.
- Meillassoux, Q. (2015). *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. Caja negra.
- Merleau-Ponty, M. (2013). *El ojo y el espíritu*. Trotta.
- Merleau-Ponty, M. (1995). *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*. Seuil.
- Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la percepción*. Planeta-Agostini,
- Merleau-Ponty, M. (1977). *Sentido y sinsentido*. Península.
- Merleau-Ponty, M. (1974). *Las aventuras de la dialéctica*. La pléyade.
- Merleau-Ponty, M. (1970). *Lo visible y lo invisible*. Seix-Barral.
- Merleau-Ponty, M. (1964). *Signos*. Seix-Barral.
- Merleau-Ponty, M. (1957). *La estructura del comportamiento*. Hachette.
- Merleau-Ponty, M. (1957a). *Elogio de la filosofía*. Nueva visión.
- Ramírez, M.T. (2016). *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*. Siglo XXI.
- Ramírez, M.T. (2013). *La filosofía del quiasmo. Introducción al pensamiento de Merleau-Ponty*. Fondo de Cultura Económica.

Sartre, J.-P. (1966). *El ser y la nada. Ensayo de una ontología fenomenológica*. Losada.

¹ Por realismo metafísico entendemos el realismo tradicional, de corte aristotélico-tomista, que afirma, como evidente y sin mayor discusión, la existencia de una realidad en sí; realismo científico es la suposición de que la realidad que la ciencia investiga con sus métodos y técnicas es la realidad como tal, esto es, que no hay más realidad o que cualquier otra es una variante de aquella (esto es el científico); realismo analítico es la suposición de que la realidad es lo que puede ser significado por las proposiciones de la ciencia o del lenguaje común lógicamente supervisado.

² Aunque Markus Gabriel no ha presentado una teoría de la ideología como tal, el uso del término está presente en su pensamiento en el sentido de concepción errónea (el $\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron$), particularmente, cuando explica polémicamente su postura frente a las que considera equivocadas (Cf. Gabriel 2016b). Quentin Meillassoux define como ideología “toda forma de pseudorracionalidad que apunte a establecer que lo que existe efectivamente debe existir con total necesidad. La crítica de las ideologías, que en el fondo siempre consiste en demostrar que una situación social presentada como inevitable es en verdad contingente, va unida esencialmente a la crítica de la metafísica entendida como producción de entidades necesarias” (Meillassoux, 2015, pp. 61-62). En verdad, que el mundo existe (Gabriel) o que existe un orden necesario (Meillassoux) son ideas típicamente metafísicas y fundan formas ideológicas de pensar.

³ “Bien que tout existe, il y a bien une chose qui n'existe pas, à savoir le champ de sens universel”.

⁴ El traductor de Gabriel 2019 justifica no traducir la palabra alemana Geist —tradicionalmente traducida como “espíritu”— por considerar que ésta, al igual que mente (o mind en inglés), no expresan adecuadamente el matiz que Gabriel le da al concepto, insistiendo en que el Geist no es algo que “exista”, no es una “clase natural”. Para una aclaración sobre el sentido de esta palabra, ver la conferencia “La crisis del ser humano”, impartida por Markus Gabriel dentro de la cátedra Alfonso Reyes del Tecnológico de Monterrey el pasado 10 de noviembre (accesible por internet), donde el filósofo alemán usa las palabras “atmósfera” y “ambiente”, como vinculadas a la idea del Geist.

⁵ Gabriel utiliza indistintamente los conceptos idea, imagen, autorretrato para su definición de la autodeterminación humana (Gabriel 2016a, p. 29). No nos hacemos a nosotros mismos en medio de la “existencia”, como dice el existencialismo clásico, incluido el de Merleau-Ponty, o a través del trabajo, como decía el marxismo, sino en cuanto nos hacemos una “idea”, una definición, de lo que somos. Dicha de esa manera, la fórmula de Gabriel puede sonar idealista desde el punto de vista del marxismo o del existencialismo clásicos. A atenuar un poco esta impresión ha querido contribuir este ensayo.

⁶ Ver la réplica de Charles Taylor al texto de Markus Gabriel, en Gabriel, 2019c, p. 90. Se puede completar con: Dreyfus y Taylor, 2016: libro en el que la postura de Merleau-Ponty es ampliamente recuperada para la formulación del nuevo concepto de “realismo” que proponen los autores.

⁷ La crítica al decisionismo sartriano —la libertad es una toma de decisión absoluta— particularmente por sus implicaciones políticas, fue motivo de ruptura entre Sartre y Merleau-Ponty, antiguos amigos y colaboradores. Ver particularmente Merleau-Ponty, 1974.

⁸ Merleau-Ponty no es un existencialista en el sentido de que asuma al existencialismo como una postura o una doctrina (como quizá hizo, o se hizo hacer a Sartre), si lo es en el sentido de asumirlo como una forma de análisis (el análisis existencial) de la experiencia del sujeto corporal y de las formas de la vida social, política y cultural. Ver, por ejemplo, el análisis existencial que aplica en algunos de los ensayos de: Merleau-Ponty, 1977.

⁹ Sobre el tema de la vida animal, cf. Merleau-Ponty, 1995.

¹⁰ “La teoría de Merleau-Ponty de lo objetivo y lo subjetivo queda muy lejos de cualquier dualismo que, como el cartesiano o el de Sartre, acentúe la contraposición de ambos polos y se sienta obligado a explicar su unión como algo posterior a su distinción” (Fernando Montero, “Prólogo”, a Merleau-Ponty, 1977, p. 12).

¹¹ Gabriel, por su parte, afronta el problema de la libertad en su discusión del determinismo neurológico (Gabriel, 2016). Ahí señala que el determinismo en general, en cuanto es expresión de la idea de que “el mundo existe”, es falso e insostenible.

¹² “La realidad consiste en la circunstancia de que hay objetos y hechos sobre los que podemos equivocarnos porque no se explicitan debido a que tengamos ciertas opiniones acerca de ellos. Lo real corrige nuestras opiniones” (Gabriel, 2019a, p. 304).

¹³ “Ge-Schichte signifie à la fois ‘histoire’ y ‘structuré par couches’. Une ‘Schicht’ en allemand est une couche” (2020, p. 207). “La philosophie est un savoir absolu en ce qu’elle transforme les éléments des couches historiquement variables du savoir humain en une architecture fonctionnelle possédant une superstructure clairement délimitée” (p. 207).

El Organismo Vivo, un Sí Mismo Brindado al Mundo: Entre la Fenomenología de Merleau-Ponty y la Biología de Rafael Varela.¹

MARTÍN GRASSI
(UCA-CONICET)

Resumen

La pregunta por la vida atraviesa mucho de nuestros discursos y disciplinas científicas y se presenta como un campo en el que pueden estudiarse los modos en que las prestaciones interdisciplinarias suceden. La filosofía (y la fenomenología en particular) tiene con la biología y la fisiología una historia de intercambios disciplinares que debe considerarse a la hora de abordar nuestra comprensión de lo que sea la vida y el viviente. Atendiendo a la tradición fisiológica moderna que define al ser viviente a partir de su dinámica metabólica, intentaré mostrar cómo la filosofía perfila los avances de la biología, y cómo la biología también motiva los desarrollos de la filosofía. Para ello, examinaré en especial cómo la fenomenología de Merleau-Ponty influye en la biología de Rafael Varela, y cómo ambos pensadores se inscriben en una tradición filosófico-biológica que conceptualiza al ser viviente como un *sí-mismo* que está brindado al mundo y que, aún en su carácter esencialmente autónomo, mantiene un comercio con su entorno.

Palabras Clave

Vida - Sí-mismo – Metabolismo – Interdisciplinariedad - Merleau-Ponty – Varela – Fenomenología - Biología

Abstract

The question about life is a matter of much of our scientific disciplines. As such, it allows to explore the ways in which interdisciplinary takes place. Philosophy (and phenomenology, particularly) has with biology and physiology a history of disciplinary exchanges that one should address concerning our understanding of life and living beings. I will show how Modern physiology built its concept of metabolism through developments in philosophy, and how biology also had a great influence in philosophy. For that sake, I will examine Merleau-Ponty's phenomenology and Rafael Varela's biology, to show how both of them are within this philosophical-biological tradition that understands the living being as a *self* that is given

to the world, and which, although it has an essential autonomy, keeps a continuous commerce with its surrounding.

Key words

Life – Self – Metabolism – Interdisciplinarity - Merleau-Ponty – Varela – Phenomenology - Biology

El Organismo Vivo, un Sí Mismo Brindado al Mundo: Entre la Fenomenología de Merleau-Ponty y la Biología de Rafael Varela.²

La Fenomenología y las Ciencias de la Vida

La fenomenología es una tradición filosófica Occidental y Moderna, y su gestación y desarrollo no pueden comprenderse sin su necesario contexto en el siglo XX de nuestra era. Como método que intenta *volver a las cosas mismas*, la fenomenología ha tendido -desde su nacimiento- diversos puentes a diversas disciplinas, tanto provenientes de las ciencias naturales como de las ciencias sociales. Si bien algunos (como Martin Heidegger) han prácticamente obviado esta necesidad, sobre todo con las ciencias naturales, otros (como Maurice Merleau-Ponty) han hecho un esfuerzo sostenido por diseñar la ingeniería misma de estos puentes, y hoy en día puede advertirse una fuerte tendencia a hacer de esta conexión un programa de investigación nuclear (como por ejemplo en el centro de investigación que dirige Dan Zahavi). Si la fenomenología se fundamenta y se erige como método filosófico, es sobre la base de la *experiencia*, una palabra cuyo sentido queda para siempre relegado a una infinitud indeterminable, pero que en todo caso alude directamente a la noción de *vida*. Ya sea que se trate de la vida en sociedad (en su eticidad, en su politicidad), ya sea que se trate de la vida en su carácter fisiológico, ya sea la vida de la conciencia, la vida es necesariamente el basamento mismo de la fenomenología. De allí que las consideraciones acerca de la corporalidad y su articulación con los modos en que la experiencia se constituye y se estructura sea una cuestión imperante en la tradición fenomenológica. Las nociones de “cuerpo propio”, o de “carne”, como aquello que refiere a una corporalidad que experimenta, que vive, que siente, habilitan un diálogo impostergable con las ciencias de la vida, puesto que, de algún modo, lo que llamemos *cuerpo viviente* o *cuerpo subjetivo* no puede desentenderse de lo que entendamos por *sujeto* o por *viviente* (y si bien uno podría argüir que no todo viviente es sujeto, no puede sino admitir que todo sujeto es viviente).³

Sin embargo, como todo puente, el cruce entre las ciencias de la vida y la filosofía (y la fenomenología en particular) no es unidireccional. Solo un prejuicio de tipo positivista, que ve en los discursos científicos-naturales los únicos con validez epistémico, puede llevar a la opinión que la filosofía va en busca de verdades y orientaciones a los ámbitos de las ciencias, mientras que las ciencias no tienen interés de comercio alguno con los discursos filosóficos. Lejos de ser el caso, la historia del saber es una historia de la interdisciplinariedad, de la intertextualidad, del intercambio recíproco entre las muchas disciplinas, cada una de las cuales presta y toma metáforas, términos, conceptos, y figuras, de los otros discursos. En el caso de las ciencias de la vida, es interesante notar cómo la metafórica política y la

metafórica biológica se entrecruzan constantemente.⁴ Si la interdisciplinariedad existe no es porque sea ésta un resultado de un afán por tender puentes allí donde no hay orillas, sino que hay interdisciplinariedad porque ya de hecho el lenguaje mantiene comunicados a todos los discursos, porque ya de hecho hay una orilla frente a la otra, y hay también un modo de tender el puente. De allí que en este ensayo me gustaría ofrecer algunas indicaciones sobre posibles intercambios entre los discursos fenomenológicos y los discursos fisiológicos que surgen a partir de la consideración de los seres vivos como *seres brindados subjetivamente al mundo* en la obra de Maurice Merleau-Ponty y de Rafael Varela.

El Organismo y su Metabolismo: Medio Interno y Medio Externo

Desde mediados del siglo XVIII, la consideración de los seres vivos como centros de una dinámica autónoma que se enfrenta a los vaivenes de su entorno vital ha diagramado gran parte de la biología y fisiología Occidental. En nuestra actual ciencia natural de la vida pueden distinguirse, al menos, dos grandes tradiciones: una que se ha concentrado en el fenómeno de la reproducción, y cuyos mayores desarrollos pueden ubicarse en las teorías evolutivas; la otra, que se ha detenido en el análisis de las dinámicas internas de los organismos vivos, se refiere ante todo a lo que se ha llamado *metabolismo*. Es decir, o bien la biología se concentra en los procesos del organismo viviente de *auto-regulación* o de *auto-replicación* (Diéguez, 2008). Me gustaría enfocarme ante todo en la tradición del metabolismo, la cual intenta dar cuenta de cómo el viviente puede estructurarse y organizarse a sí mismo en su comercio con lo que lo rodea (un comercio que implica un dar y un retener, una distancia y una participación, un brindarse y un resguardarse). Nuestro actual concepto de *organismo*, de hecho, es deudor de esta tradición que comienza ya con el nacimiento mismo de la fisiología en la antigua Grecia, pero que adquiere gracias al Romanticismo alemán un ímpetu fundamental, puesto que la contraposición entre el *mecanicismo* y el *organicismo*, entre la consideración del cuerpo viviente como una máquina auto-moviente o como un centro vital autoorganizado, es el escenario en el que se va a ir perfilando esta noción de *organismo*. Sin querer hacer aquí una historia de esta noción, es importante al menos subrayar que fue Claude Bernard -en abierta polémica con August Comte- quien primero acuñó las categorías de *medio interno* y de *medio externo* para indicar la autonomía del ser viviente frente a su entorno: aún cuando el viviente estuviera brindado a su mundo circundante, lo propio del viviente es mantener un equilibrio en su dinámica orgánica que le permite sobrevivir. En efecto, para Bernard, los grados de vida se condicen con la autonomía que estos organismos logran frente a su medio externo: aquellos organismos que dependen mayormente de su entorno son más frágiles y vulnerables, mientras que los vivientes superiores (los animales y los hombres) tienen una dinámica vital más estable y constante. Las tres formas de vida a la que pueden pertenecer los vivientes son la *vida latente* (definida por un

estado de “indiferencia” o de falta de transacciones químicas), la *vida oscilante* (aquella que cae bajo la influencia del medio externo, como la de las plantas, invertebrados y vertebrados de “sangre fría”); y la *vida constante o libre* (en la que los vivientes logran mantener una condición constante de su medio interior a pesar de los cambios en el medio externo). De este modo, “la fijación de los medios internos permite el desarrollo de las formas de organización más complejas en los seres vivos, alcanzando su cima en los seres humanos” (Cooper, 2008, p. 422). Para Bernard, esta constancia y estabilidad del medio interno, que expresa la autonomía del viviente frente a lo que le es externo, es posible ante todo por el sistema nervioso, lo cual es importante tener en cuenta para lo que sigue, puesto que es el sistema más responsivo respecto al medio externo en términos de sensibilidad y motricidad. La escala analógica de la vida depende, pues, del desarrollo del sistema nervioso, que es a su vez un sistema caracterizado por la idea de control y regulación centralizada.

La teoría de la *homeostasis* del fisiólogo Walter Bradford Cannon se inscribe en esta misma tradición de Bernard y le da una expresión más contundente, puesto que lo propio del viviente es mantener una cierta mismidad (que no es una mismidad de la igualdad, *homo*, sino de la similitud consigo mismo, *homeo*) a pesar/gracias a su comercio con lo que no es él mismo (Pennanzio, 2009). De allí que la tradición del metabolismo sea deudor de la contraposición establecida por Fichte entre el *Yo* y el *no-Yo* (Cheung, 2006). El viviente es, en última instancia, un centro autónomo, que se rige a sí mismo, en su incesante intercambio con aquello que lo rodea, y su vitalidad se mide en esta misma capacidad de autogobierno.⁵ Como afirma Edgar Morin al respecto, “la idea de organización viviente se identificó con la idea de organismo, y el organismo, de Claude Bernard a Cannon, se ha revelado como una formidable maquinaria que organiza por sí misma su constancia y su regulación” (2006, p. 130)

En esta historia de la fisiología de tradición metabólica, es interesante ver cómo la fenomenología ha sabido articular sus exploraciones acerca de la experiencia con estas consideraciones acerca del viviente, sobre todo a partir de la cuestión del *cuerpo propio*. Influida por la ontología hermenéutica-existencial de Martin Heidegger y gracias a la lectura de los manuscritos de Edmund Husserl respecto al cuerpo-propio, Merleau-Ponty desarrolla una fenomenología original cuya radicalidad estriba en su decisión de repensar los binomios cuerpo/conciencia, interior/exterior, sujeto/objeto. Para el maestro francés, la fenomenología tiene como tarea primordial “volver a las cosas mismas”, y como tal, es una “recusación de la ciencia”, en tanto que el discurso objetivo y abstracto, “todo el universo de la ciencia está construido sobre el mundo vivido y, si queremos pensar rigurosamente la ciencia, apreciar exactamente su sentido y alcance tendremos, primero, que despertar esta experiencia del mundo del que ésta es expresión segunda” (1984, p.8). La apuesta fenomenológica de Merleau-Ponty retoma,

entonces, las indicaciones de Husserl en su última obra, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, respecto al “mundo de la vida” (*Lebenswelt*) y a la *substrucción* operada por la ciencia moderna. Pero es también la crítica de una filosofía reflexiva de tinte racionalista o intelectualista que redujera los modos de aparición del mundo a los modos en que una conciencia los constituye como tales, como si el mundo y las percepciones que de él tengo fueran tan solo los resultados de actos sintéticos realizados por la conciencia judicativa. En rigor, “la realidad es un tejido sólido” y la percepción no debe comprenderse como una ciencia que tenemos del mundo ni tampoco como un acto, sino como “el trasfondo sobre el que se destacan todos los actos y que todos los actos presuponen”; a su vez, el mundo no es un objeto a mi disposición, sino “el medio natural y el campo de todos mis pensamientos y de todas mis percepciones explícitas” (1984, p. 10). En conclusión, el hombre no es ni una interioridad que constituye al mundo ni un objeto más librado a sus leyes causales y a sus lógicas abstractas expresadas por la ciencia: es un “sujeto brindado al mundo” (1984, p. 11). Y puesto que se trata de un sujeto brindado al mundo, *situado*, y de un mundo que surge de modo inmotivado, sin necesidad de una conciencia que lo constituya como tal, afirma Merleau-Ponty que “la mayor enseñanza de la reducción es la imposibilidad de una reducción completa” (1984, p. 14). Como enseña la fórmula heideggeriana *In-der-Welt-Sein* (*ser en el mundo*), “la reflexión radical es consciencia de su propia dependencia respecto de una vida irrefleja que es su situación inicial, constante y final” (1984, p. 14). Ya desde su primera gran obra, *La estructura del comportamiento*, Merleau-Ponty intenta comprender la originalidad del viviente a partir de la originalidad de su comportamiento, arrancándolo tanto de explicaciones intelectualistas que reducen el comportamiento a una mera expresión de una conciencia que significa un objeto, como a las explicaciones de tipo conductista, que reducen el comportamiento a la lógica *acción-reacción*. Merleau-Ponty subraya que, a diferencia de las formas físicas, cuyo equilibrio se obtiene gracias a ciertas condiciones exteriores dadas,

Hablamos por el contrario de estructuras orgánicas cuando el equilibrio no se obtiene respecto a condiciones presentes y reales, sino respecto a condiciones solo virtuales que el sistema mismo trae a la existencia; cuando la estructura, en lugar de procurar, bajo el apremio de las fuerzas exteriores, un escape a aquellas por las que está atravesada, ejecuta un trabajo fuera de sus propios límites y se constituye un medio propio. (1957, p. 207)

El comportamiento del organismo, frente a los sistemas físicos, no se rigen según el principio de una maximización de la energía, en que se privilegia el comportamiento que exija menos energía: “el organismo no es una máquina regulada según un principio de economía *absoluta*” (1957, p. 209). El comportamiento más simple y más económico solo tiene sentido en el marco del organismo tomado como totalidad, y no en la atomización de

los comportamientos como actos aislados. Los comportamientos responden a una tarea en la que el organismo se encuentra comprometido. Los comportamientos orgánicos no están determinados por las condiciones de un equilibrio físico con el medio, sino a las necesidades interiores de un equilibrio vital: “depende no de condiciones locales, sino de la *actividad total del organismo*” (1957, p. 210, subrayado mío). Hablar de comportamientos privilegiados como de fenómenos locales que deben explicarse uno por uno es tan solo el producto de una abstracción: “cada uno de ellos es inseparable de los otros y no hace más que uno con ellos” (1957, p. 210). Hay, en este sentido, una esencia del individuo vivo en tanto que hay, para cada individuo, una “estructura general del comportamiento”: “cada organismo tiene pues, en presencia de un medio dado, sus condiciones óptimas de actividad, su manera propia de *realizar el equilibrio*, y los determinantes interiores de ese equilibrio no están dados por una pluralidad de vectores, sino por una actitud general frente al mundo” (1957, p. 211). De aquí, Merleau-Ponty distingue entre la noción de *ley*, propia de las estructuras físicas, de la noción de *norma*, propia a las estructuras orgánicas, es decir, por un cierto *tipo* de acción transitiva que caracteriza a un individuo.

Las relaciones entre el individuo orgánico y su medio son, pues, verdaderamente relaciones dialécticas, y esta dialéctica hace aparecer relaciones nuevas, que no pueden compararse a las de un sistema físico y su ambiente, ni tampoco comprenderse cuando se reduce el organismo a la imagen que dan de él la anatomía y las ciencias físicas. Sus reacciones, incluso elementales, no pueden ser clasificadas según los aparatos en que se realizan, sino según su *significación vital* (1957, p. 211, subrayado mío).

Se advierte la necesidad Merleau-Ponty de comprender al organismo en su originalidad irreductible al ámbito físico, arrancando la explicación de sus comportamientos de los esquemas mecánicos de movimientos *partes extra partes*, para subrayar el carácter unitario del organismo en el carácter global de sus comportamientos. Así, se inscribe también él en la polémica entre el *mecanicismo* y el *organicismo*. La vida no puede entenderse desde estos marcos explicativos abstractos. En realidad (y, en este punto, estamos de acuerdo profundamente con el fenomenólogo francés), “la ciencia de la vida solo puede construirse con nociones hechas a medida y tomadas de nuestra experiencia del ser viviente” (1957, p. 212).⁶ El esquema anatómico pretende comprender el comportamiento por el órgano que actúa, como si el sistema orgánico se definiera por la utilización de sus partes, lo cual pierde el *valor biológico* del comportamiento como tal. Claro que Merleau-Ponty es consciente de que decir “organismo” es una “expresión equívoca”, en tanto que puede dar a entender un conjunto de materia, una reunión de partes reales yuxtapuestas en el espacio, y que expresan una sumatoria de acciones físico-químicas. “Para hacer reaparecer, a partir [de las sumas de las reacciones físico-químicas] un organismo viviente, hay que trazarle líneas de clivaje, elegir los puntos de

vista desde donde ciertos conjuntos reciben una significación común” (1957, p. 216). Por eso, para Merleau-Ponty, siguiendo a Kurt Goldstein, “el sentido del organismo es su ser”, y el organismo del que se ocupa la biología es una *unidad ideal*, una unidad compuesta a partir de un método de organización que no encontramos solo en la biología, sino que encontramos en otras disciplinas como la historia, que implica un cierto recorte según categorías del conjunto global de hechos concretos, estableciendo concordancias y derivaciones de los diversos órdenes de los sucesos -políticos, económicos, culturales. Se trata, pues, de que las acciones físico-químicas de las cuales está compuesto el organismo “se constituyen, según la expresión de Hegel, en ‘nudos’ o en ‘torbellinos’ relativamente estables -las funciones, las estructuras del comportamiento-, de tal manera que *el mecanismo se dobla en una dialéctica*” (1957, p. 217). Lo importante, entonces, es esta *idea* de organismo, definida por un pliegue o re-pliegue de sí sobre sí mismo, que le confiere a todos sus fenómenos y comportamientos el carácter global y unitario de *su* vida. Frente al vitalismo, Merleau-Ponty rechaza la postulación de un principio metafísico vital, como el caso de un élan *vital* bergsonianiano. Para él, “la idea de *significación* permite conservar sin la hipótesis de una fuerza vital la categoría de vida”, y mientras “la unidad de los sistemas físicos es una *unidad de correlación*, la de los organismos es una *unidad de significación*” (1957, p. 220). De alguna manera, Merleau-Ponty en esta obra deja a un lado las cuestiones ontológicas para subrayar el modo en que lo viviente se manifiesta como *fenómeno*, en el sentido kantiano del término, es decir como objeto percibido. Lo importante es advertir que percibimos conjuntos ordenados y sistemas: mientras que los sistemas físicos encuentran su unidad interior en una ley matemática, los seres vivos “ofrecen la particularidad de tener un comportamiento, es decir que sus acciones no son comprensibles como funciones del medio físico y que, por el contrario, las partes del mundo respecto a las cuales reaccionan están delimitados para ellos por una norma interior” (1957, p. 225). Y la norma, aquí, significa un deber ser que hiciera el ser, pero que es tan solo corroborada estadísticamente por la recurrencia de un comportamiento, pero que le confiere una unidad de un nuevo tipo, irreductible al matemático-físico. En este marco es que surge la necesidad de introducir una “entelequia” como un principio de orden activo, que compone al organismo por la suma de sus procesos separados. Claro que Merleau-Ponty rechaza cualquier tipo de principio causal metafísico, como una *entelequia* al estilo, por ejemplo, de Hans Driesch,⁷ pero lo importante es que el principio de unidad de carácter teleológico se reconoce en el viviente como siéndole inmanente. Aunque Merleau-Ponty suspenda la validez de la causalidad como tal, “la estructura ideal de un comportamiento permite vincular el estado presente de un organismo con un estado anterior considerado como dado, ver en él la realización progresiva de una esencia ya legible en este último, sin que se pueda nunca pasar el límite ni hacer de la idea una causa de la existencia” (1957, p. 226).

La experiencia *expresiva* de los cuerpos (la significancia de los cuerpos vivientes) está, pues, en el centro de la reflexión de Merleau-Ponty, y lo retoma en el sexto capítulo de su obra capital, *La fenomenología de la percepción*,

titulada, justamente, “El cuerpo como expresión y la palabra”. El fenómeno de la palabra y el acto de significación le es importante especialmente al fenomenólogo francés para superar la dicotomía clásica entre sujeto y objeto. Pero para comprender el acto lingüístico, Merleau-Ponty debe retroceder al cuerpo viviente como la fuente misma de toda palabra y expresividad. Con la simple consideración de que “el vocablo tiene un sentido”, Merleau-Ponty quiere superar tanto a las consideraciones intelectualistas como empiristas del lenguaje, y afirmar que el vocablo tiene sentido nos remite a una subjetividad encarnada, es decir, a un *ser-en-el-mundo*, que percibe al mundo y lo lleva a la palabra como la consumación misma de dicha percepción significativa, inscribiéndose en el comportamiento vital-corpóreo. Así, la consideración de la palabra lleva a Merleau-Ponty a la consideración de la gestualidad. Lo central en la comprensión de un gesto se encuentra en que “está delante de mí como una pregunta, me indica ciertos puntos sensibles del mundo, en los que me invita a reunirme con él” y, por lo tanto, lo comprendo en tanto que lo inscribo en una dinámica que me es propia: “la comunicación se lleva a cabo cuando mi conducta encuentra en este camino su propio camino” (1985, p. 202). La identidad de las cosas percibidas, pues, “no es más que otro aspecto de la identidad del propio cuerpo en el decurso de los movimientos de exploración” (1985, p. 202). No se trata de reconocer una ley que sintetice los escorzos que manifiesta una determinada cosa al percibirla, sino que es mi situación encarnada, mi ser en el mundo, el que compromete mi cuerpo entre las cosas y, en sus movimientos exploratorios del mundo, encuentra significación en los fenómenos que aparecen. Así, Merleau-Ponty llega a la consideración del cuerpo propio:

Mejor aún que nuestras observaciones sobre la espacialidad y la unidad corpóreas, el análisis de la palabra y de la expresión nos hace reconocer la naturaleza enigmática del propio cuerpo. No es una acumulación de partículas cada una de las cuales se quedaría en sí, o un entrelazamiento de procesos definidos de una vez por todas -no está donde está, no es lo que es- puesto que le vemos segregar en sí un “sentido” que no le viene de ninguna parte, proyectarlo en sus inmediaciones materiales y comunicarlo a los demás sujetos encarnados. Siempre ha habido quien observara que el gesto o la palabra transfiguraban al cuerpo, pero contentándose con decir que esos desarrollaban o manifestaban otro poder, pensamiento o alma. No se veía que, para poderlo expresar, el cuerpo tiene que devenir, en último análisis, el pensamiento o la intención que nos significa. Es él el que muestra, el que habla (...). Esta revelación de un sentido inmanente o naciente en el cuerpo vivo, se extiende a todo el mundo sensible, y nuestra mirada, advertida por la experiencia del propio cuerpo, reencontrará en todos los demás “objetos” el milagro de la expresión. (...) El problema del mundo, empezando por el del propio cuerpo, consiste en que *todo permanece en él*. (1985, p. 214).

El postulado de inmanencia de Merleau-Ponty está lejos de ser de tipo materialista, sino que responde tan solo a la necesidad de entender la palabra y las ideas dentro del marco de la gestualidad y de la expresividad del cuerpo vivido y del mundo sensible en el que se encuentra. No hay en estas consideraciones una reducción a la materia, como si todo lo existente fuera un cuerpo físico, una *res extensa* insignificante. El problema, para Merleau-Ponty, es que la tradición cartesiana nos ha habituado a pensar dicotómicamente el cuerpo y el alma, el objeto y el sujeto, en el que cada uno de los polos son definidos inequívocamente como lo material-opaco ofrecido a la percepción, y lo espiritual-transparente de una conciencia siempre presente a sí misma. Existir, entonces, significa o bien existir como cosa, o bien como conciencia. La experiencia del cuerpo propio, en cambio, sacude estas distinciones tajantes y “nos revela un modo de existencia más ambiguo” (1985, p. 215). Ni el cuerpo propio es un objeto que puede ser pensado desde una tercera persona como un haz de funciones vinculadas entre sí y con el mundo por relaciones de causalidad, ni tampoco pensarlo como una idea o un pensamiento que la conciencia pueda descomponer y recomponer para alcanzar su claridad. En el primer caso, todas las funciones y relaciones con el mundo están “confusamente recogidas e implicadas en un drama único”, y en el segundo caso, “su unidad es siempre implícita y confusa” (1985, p. 215). Ya se trate del cuerpo del otro o del cuerpo propio, “no dispongo de ningún otro medio de conocer el cuerpo humano más que el de vivirlo, eso es, recogerlo por mi cuenta como el drama que lo atraviesa y confundirme con él” (1985, p. 215). Recordando a la sentencia de Marcel, Merleau-Ponty enfatiza: “yo soy mi cuerpo”, y el cuerpo propio es “como un bosquejo natural, un bosquejo provisional de mi ser total” (1985, p. 215).⁸ Así, la experiencia vital del cuerpo propio acompaña como el otro lado de la cara de la moneda a la experiencia del mundo de la vida: “la percepción exterior y la percepción del propio cuerpo varían conjuntamente porque son las dos caras de un mismo acto” (1985, p. 221). Y tanto la percepción del cuerpo propio como la percepción del mundo se dan conjuntamente por la actividad del cuerpo que se moviliza y va al encuentro del mundo, por lo cual encontramos un “esquema corporal” cuya unidad se comprende dinámicamente.⁹ La influencia de Heidegger permite a Merleau-Ponty pensar el cuerpo propio como brindado al mundo y como “la textura común de todos los objetos y es, cuando menos respecto del mundo percibido, el instrumento general de mi *comprensión*” (1985, p. 250). Como afirma en el preámbulo a esta segunda parte:

Toda percepción exterior es inmediatamente sinónima de cierta percepción de mi cuerpo, como toda percepción de mi cuerpo se explicita en el lenguaje de la percepción exterior. Si ahora, como vimos, el cuerpo no es un objeto transparente y no nos es dado como lo es el círculo al geómetra, por su ley de constitución; si es *una unidad expresiva que uno solo puede aprender a conocer asumiéndola*, esta estructura se comunicará al mundo sensible. La teoría del esquema corporal es implícitamente una teoría de la percepción. Hemos aprendido de nuevo a sentir nuestro cuerpo, *hemos reencontrado bajo el*

saber objetivo y distante del cuerpo este otro saber que del mismo tenemos, porque está siempre con nosotros y porque somos cuerpo. De igual manera será preciso despertar la experiencia del mundo tal como se nos aparece en cuanto somos-del-mundo por nuestro cuerpo. Pero al tomar así nuevo contacto con el cuerpo y el mundo, también nos volveremos a encontrar a nosotros mismos, puesto que, si percibimos con nuestro cuerpo, el cuerpo es un yo natural y como el sujeto de la percepción. (1985, p. 222, subrayado mío).

La inmensa importancia de Merleau-Ponty reside en su capacidad por superar las dicotomías de sujeto y objeto, y poner en cuestión una filosofía de la unidad que se contraponga a la alteridad del mundo, haciendo del sí mismo un cierto otro, y del otro un cierto sí mismo. Sin embargo, como podemos advertir en el texto citado, y como se desprende también de la idea de organismo que veíamos plasmada en *La estructura del comportamiento*, la reflexividad de la vida, su carácter originario como saber de sí, como relación de sí para sí mismo, que se traslada simpáticamente al mundo externo, sigue siendo la piedra angular para pensar el cuerpo en tanto *propio*. La noción misma de propiedad se gana tan solo gracias a este movimiento esencialmente reflexivo y auto-referente del cuerpo *vivo*, que se define en su estar brindado al mundo que lo rodea, tan solo en tanto que se resguarda a sí mismo como centro de actividad y significación.¹⁰

El Sí Mismo Biológico: Francisco Varela

La consideración del viviente como centro autónomo de sus dinámicas vitales en comercio con su medio externo ha encontrado en la teoría de la *autopóiesis* una expresión cabal (aunque también problemática). Los biólogos chilenos Humberto Maturana y Rafael Varela definieron al viviente como el ser que produce su entidad misma a partir de su dinámica inmanente: *autopóiesis* no significa tan solo estar referido a sí mismo, ni tampoco actuar a partir de sí mismo, sino que implica la radical capacidad de lo viviente por constituirse a sí mismo (Maturana; Varela, 2003). Es notoria la formación y cultura filosóficas de Rafael Varela, quien es consciente de la raigambre filosófico y cultural de toda disciplina, aunque se trate de una ciencia natural como la biología. Sus consideraciones respecto a la *autopóiesis*, en efecto, son deudoras del clima intelectual de su época, y Varela las remite explícitamente a la tradición fenomenológica y hermenéutica imperantes en el siglo XX, caracterizada principalmente por el giro ontológico dado por la noción de *interpretación*, noción que está en el corazón de la idea de los seres vivos como sistemas autopoieticos (Maturana; Varela, 2003, p. 34) Aún más, su exploración fisiológica y biológica se desarrollaran bajo las coordenadas brindadas por el mismo Maurice Merleau-Ponty.¹¹ En su artículo-ensayo, “El organismo, una trama de identidades sin centro” (2016b), Varela intenta definir a lo viviente, al organismo, a partir de dos dialécticas: una ligada al mecanismo de la identidad, la otra unida al modo de relacionarse con el mundo. Para Varela, “la idea de organismo implica una dialéctica complicada: un

sistema viviente se estructura a sí misma como una entidad distinta a su medio ambiente mediante un proceso que genera, a través de este mismo proceso, un mundo adecuado para él” (2016b, p. 71). Para el biólogo chileno, enmarcado claramente en la tradición del *metabolismo* biológico, “una acabada cuenta acerca de la constitución de un sí mismo autónomo y de la naturaleza de su modo de existencia, está en el centro mismo de una investigación biológica y cognitiva” (2016b, p. 72). Aún veinte años después, la matriz explicativa de la vida sigue siendo, para Varela, el concepto de *autopoiesis*. Esta auto-referencia propia del organismo implica y pone en juego la noción del *sí-mismo*, una noción que “se entiende mejor si se lo enfoca como totalidad y no de manera fragmentada”, y para dar cuenta de su sentido debemos atender a todas las situaciones en las que un “para sí” aparece. De este modo, puede hablarse de una multiplicidad de sí mismos “regionales”, “todos ellos poseedores de un modo de autoconstitución y capaces, a través de su interacción y montaje general, de dar origen a un organismo” (2016b, p. 72). Varela puntualiza los distintos sí mismos regionales: 1) una unidad mínima o celular; 2) un ser corpóreo en su base inmunológica; 3) un sí mismo perceptuo-motor asociado a la conducta animal; 4) un “yo” socio-lingüístico de subjetividad y 5) el colectivo social compuesto por la totalidad de las multi-individualidades. Varela se apresura a aclarar, desde el primer momento, que en todas estas áreas se tratan de niveles y procesos en los que emerge una individualidad, como de tipo *sustancial*, sino una identidad como *movimiento*, y “cuya fábrica de articulaciones es el organismo” (2016b, p. 72). Varela se dedica en este estudio tan solo a las regiones 1 y 3, pero remarquemos ya la poderosa capacidad analógica de la noción de organismo, cuyo criterio de predicación parece ser su capacidad de auto-referencia y de auto-producción (*auto-poiesis*).

La organización básica vital es definida por Varela como un sistema auto-poiético (que Varela traduce significativamente como “autocreado”). La teoría de la autopoiesis intenta capturar el mecanismo o proceso que genera la identidad de la vida, distinguiendo categóricamente la vida de la no-vida. “Esta identidad equivale a una coherencia autoproducida” (2016b, p. 74). Para Varela, pues, estas unidades identitarias son unidades auto-distintivas y su capacidad de referirse a sí mismas están dotadas de cierta auto-regulación. Se trata, explícitamente, de abordar el tema del viviente en un nivel *ontológico*: “el acento está puesto en la manera en que un sistema de vida llega a ser una entidad distinguible, y no en su composición molecular específica y las configuraciones históricas contingentes” (2016b, p. 77). La organización autopoietica se mantiene y permanece como *invariable*: hay que “pensar en su autorreferencia como una organización que mantiene la organización misma con carácter de invariable” (2016b, p. 77). Aunque su constitución físico-química se encuentre en permanente flujo, los patrones de su organización permanecen como tales y solo a partir de su invariabilidad pueden determinarse los flujos de sus componentes. Esta organización mínima es la que “da origen a la *autonomía* de la vida” (2016b, p. 77, subrayado mío). En este sentido, es interesante que, para Varela, el

mecanismo de los mecanismos autoorganizados da por tierra la oposición clásica entre mecanicismo/reduccionismo y vitalismo/holismo, porque la oposición entre los elementos componentes y las propiedades globales del organismo desaparecen. Lo que hay es una “*causalidad recíproca*” entre las interacciones locales de interacción y las propiedades globales de la entidad. Esta causalidad recíproca entre partes y todo permite, a su vez, identificar *varios modos* de auto-organización.¹² Sin embargo, la biología no puede constituirse solamente en base a la dinámica inmanente del organismo consigo mismo, sino también en aquella dialéctica entre medio interno y medio externo, que estableciera disciplinalmente Claude Bernard, es decir, “la naturaleza de la relación entre unidades autónomas autopoiéticas y sus ambientes” (Varela, 2016b, p. 78). Aquí la reflexión de Varela muestra toda su carga fenomenológica. En efecto, para Varela, hay una paradoja intrigante de una identidad autónoma, en tanto que, *al mismo tiempo*, se distingue de su medio, pero solo en tanto que proviene y pertenece a él. Sin embargo, como él mismo aclara, “en esta unión *dialógica* de la unidad de vida y el ambiente físico-químico, *el equilibrio está ligeramente cargado hacia la vida, dado que tiene el rol activo*” (2016b, p. 78, subrayado mío).

Al definir qué es en tanto unidad, en ese mismo momento define lo que queda fuera de ella, es decir, el ambiente que la rodea. Un análisis más exhaustivo hace también evidente que esta exteriorización solo puede ser entendida, por así decirlo, desde “adentro”: la unidad autopoiética *crea una perspectiva* desde la cual el exterior es uno, que no puede confundirse con el alrededor físico tal como aparece ante nosotros en tanto observadores; el campo de las leyes físicas y químicas *en sí mismo*, libre de la perspectiva del observador (2016b, p. 78).

En sintonía con la fenomenología de la vida de Merleau-Ponty, el rol activo del organismo respecto a su medio es también *poiético*: el organismo no solo se determina a sí mismo y se constituye como unidad, sino que constituye, en este constituirse a sí mismo, al medio como tal, lo produce como unidad externa en su producción auto-referencial de sí. El Yo es el que determina el no-Yo, si queremos retomar las ideas de Fichte. Y en esta determinación del *medio ambiente* (cuya unidad como tal se debe al observador-científico) como unidad referida al sistema viviente, encuentra Varela la noción misma de *mundo*. En otras palabras, “la diferencia entre medio ambiente y mundo es el excedente de *significación* que acosa al entendimiento de la vida y del conocimiento y, a la vez, está en la base de cómo un sí mismo alcanza su individualidad” (2016b, p. 79). El mundo es el medio ambiente en tanto que es significativo para el viviente, es, en mis palabras, el *medio-para-el-sí-mismo*. Si lo significativo para un organismo está dado por su “proceso distributivo”, entonces el organismo distribuye no solo organizacionalmente su medio interno, sino también su medio ambiente, convertido ahora en mundo. Esta metáfora económico-política no debe ser

descuidada, y vuelve a aparecer en la noción mismo de *oikos* para referirse a nuestro ambiente vital. El medio ambiente es organizado, significativamente, por el organismo que se encuentra en su “centro”, como agente significativo que lo transforma en *mundo*. Sin embargo, sigue arguyendo Varela, esta constante producción de significado puede describirse como una permanente *falta* en el viviente, en tanto que produce una significación que está *perdida*, es decir, nunca pre-dada o pre-existente. Lo relevante para el organismo se adquiere “ex nihilo”: “siempre hay algo que el sistema debe proveer desde su perspectiva de totalidad en función” (2016b, p. 80). Y la fuente de esta “creación-de-mundos” es siempre un *quiebre* en la autopoiesis, en tanto que el medio provoca una alteración en la auto-organización que debe ser equilibrada o normalizada para garantizar la identidad. No se trata, especifica Varela, de una cuestión teleológica, sino que la mantención de la identidad “es lo que implica la lógica autorreferencial de la autopoiesis, en primer lugar” (2016b, p. 81).¹³

Así como para Merleau-Ponty, la experiencia de la vida que tenemos como vivientes estructura también nuestro modo de comprender la vida como tal. Y así como el fenomenólogo francés, la vida como tal se comprende desde las coordenadas de la significación y del sentido, por lo cual hay una continuidad entre las nociones lingüísticas/conductuales y las nociones corporales/fisiológicas. “Esta acción permanente e inexorable sobre lo que falta se convierte, desde el punto de vista del observador, en la actividad *cognitiva* del sistema, que es la base de la diferencia inconmensurable entre el medio ambiente, en cuyo interior es observado el sistema, y el mundo, en cuyo interior opera el sistema” (Varela, 2016b, p. 81). Y aquí es donde Varela misma es consciente del uso analógico de este término referido a la vida personal tal como la encontramos en nuestra experiencia humana. Hablar de cognitivo en lo referente a la vida celular está justificado en la necesidad, para Varela, de una observación de *continuidad* entre este nivel fundamental del sí-mismo y los otros sí-mismos regionales, incluyendo el neural y lingüístico. Se trata, pues, de una cierta necesidad de *analogizar* el concepto de sí-mismo. En efecto, Varela quiere mostrar ahora “cómo el nivel más tradicional de propiedades cognitivas, incluyendo el cerebro de los animales multicelulares, es en cierto sentido *la continuación* del mismo proceso básico” (2016b, p. 82). Introduce para ello otro término, cargado de metáforas económico-políticas, que es el de “ecología somática”. Se trata de los medios en que un organismo multicelular tiene de mediatizar los posibles conflictos entre célula e individuo, al tiempo que interactúa con el entorno extra-somático. Para la mayoría de los vertebrados, esta “ecología somática” está ligada al sistema inmunológico, y el sí mismo inmunológico es interpretado por Varela no como un sí mismo que se constituye en una dialéctica confrontativo con lo “no-sí mismo”, sino que indica una “afirmación autorreferente”. Por otro lado, en tanto que el *movimiento* es una parte integral del modo de vida de un multicelular, el desarrollo del sistema nervioso sostiene las relaciones entre los efectores y las superficies sensoras. Así, “la lógica fundamental del sistema nervioso es la relación de los movimientos con una corriente de modulaciones sensoriales, de

manera *circular*” (Varela, 2016b, p. 83). Y, contrariamente a como es concebido, la situación de esta neuro-lógica responde, para Varela, a que el estado de actividad de los sensores resulta típicamente de los movimientos del organismo, es decir que, “en gran medida, la conducta es la regulación de la percepción” (2016b, p. 84). Puede verse aquí la influencia de Merleau-Ponty en la propuesta cognitiva de Varela, en tanto que lo importante es el organismo en su totalidad que actúa sobre el mundo al modo de un “esquema” que define la percepción. Lo que es central señalar aquí es que un ser cognitivo se define por una unidad de percepción-movimiento en el espacio; se trata de “un ser distinto coherente que, por el proceso mismo de constituirse (a sí mismo), configura un mundo externo de percepción y acción” (Varela, 2016b, p. 89).

“La naturaleza de la *identidad* del ser cognitivo (...) es de la *emergencia* a través de un proceso distributivo” (Varela, 2016b, p. 89). Se trata, pues, de un movimiento regido político-económicamente, un movimiento de auto-organización. Esta emergencia de identidades, en efecto, no se reducen tan solo a sistemas auto-organizados como los organismos unicelulares o multicelulares, sino también organizaciones de individuos en “super-organismos”, como en el caso de las colonias de insectos que, para Varela, ha dejado de tratarse de una metáfora a partir de los años '70. En este caso, la identidad es colectiva y los análisis e investigaciones involucran ya no una anatomía, sino una “sociotomía”. Análogamente a los organismos, el todo colectivo se comporta como unidad, pero sin necesidad de un agente coordinador presente en el centro de dicha unidad, tal como sucede también con el caso de los organismos multicelulares, en los cuales su actividad no se reduce al gobierno monárquico del cerebro solo. Se trata de un sí-mismo no sustancial, en el que encontramos “un patrón global coherente que emerge de simples componentes locales, que parece tener una localización central donde no se encuentra a nadie, pero que es esencial como nivel de interacción para la conducta de toda la unidad” (Varela, 2016b, p. 91). Tomando una metáfora de Minsky, Varela habla en este sentido de una “sociedad de agentes”. Lo que importa, en este sentido, es rechazar una concepción computacional de la cognición, en tanto que reduce la explicación a una centralización, reduciendo las redes neuronales en una máquina de lenguaje, donde hay elementos operativos básicos y una semántica que dan lugar a una conducta. No se trata en el ser cognitivo de un “programa” computacional, sino el que “el ser cognitivo es su propia implementación: su historia y su acción son una sola pieza” (Varela, 2006b, p. 92). Pero para entender verdaderamente el ser cognitivo, hay que comprender que los vivientes son “agentes *situados*”:

La vida cotidiana es necesariamente una vida de agentes *situados*, que llevan adelante sus quehaceres enfrentados a una constante de actividades paralelas en sus variados sistemas perceptuo-motores. La continua redefinición de los quehaceres no es de ninguna manera un plan, guardado en un repertorio de alternativas

potenciales, sino una realidad dependiente de la contingencia, de la improvisación, y más flexible que planificada. Estar situado significa que la entidad cognitiva tiene, por definición, una perspectiva. Esto significa que no está “objetivamente” relacionada con su medio ambiente, que es independiente del sistema de locación, títulos y apartados, actitudes e historia. En cambio, se relaciona con el medio ambiente desde la perspectiva establecida por la constante emergencia de características del agente mismo y en términos del papel que juegan tales redefiniciones en la coherencia del sistema. (Varela, 2016b, p.92)

Se trata, pues, de una apuesta biológica-cognitiva sin teleología ni centro operatorio. Todo el sistema se comporta de manera perceptual y motora desde la coherencia de su unidad y en vistas a la manutención de dicha unidad, y se dirige a su medio como a su mundo, en tanto que lo significa y lo involucra en su vida misma. Todo lo que se encuentra en el medio es *valorado y recibido* de alguna manera. Este acoplamiento del organismo en su medio es de carácter *intencional*, “da lugar a una *intención* (incluso es tentador decir ‘un deseo’), esa cualidad única de la cognición viva” (Varela, 2016b, p. 93). Así, “la naturaleza del medio ambiente adquiere para un ser cognitivo un curioso *status*: es la que *se presta (es lehnt sich an...)* a un excedente de significación”. Al mismo tiempo, “el organismo no puede vivir sin este acoplamiento constante y la igualmente constante emergencia de regularidades” (Varela, 2016b, p. 93). Por dicha razón, aun tratándose de la cognición intelectual, Varela no duda en afirmar que “la esencia de la inteligencia cognitiva reside solo en su encarnación” (2016b, p. 96). Si se trata de la cognición desde la perspectiva auto-situada, no podemos pensar en una percepción que nos entrega una representación del mundo objetiva, sino que “el mundo se muestra mediante la representación de las regularidades perceptuo-motoras” (Varela, 2016b, p. 96). Aquí los discursos entre un cuerpo-objetivo-orgánico y un cuerpo-propio-fenomenológico, entre un discurso maquinal y un discurso del sintiente, vuelven a maridarse definitivamente: “La cognición es acción referida a *aquello que falta*, visto desde la perspectiva de un ser cognitivo que *siente* aquella falta” (Varela, 2016b, p. 97). Y subrayo “siente” deliberadamente para mostrar esta dimensión experiencial de sí como definitoria aún de los procesos fisiológicos de seres vivos no sintientes.

Ahora bien, Varela da un paso más en este trabajo de analogías y de explicaciones metafóricas, hacia la caracterización del ser vivo como un *sí mismo*. Enfatiza Varela que podemos comprender un sí mismo no-sustancial a partir de las propiedades que emergen de procesos en sistemas de redes. Estas propiedades sirven como “metáforas *fuertes, ejemplares*” de lo que es un sí mismo no sustancial, es decir, un sí mismo que, aunque no fuera sustancial, “puede actuar como si estuviera presente, como una conexión virtual”, donde hay un vacío coherente que no se encuentra en ninguna parte y que,

“*sin embargo*, es capaz de otorgar condiciones para su asociación” (2016b, p. 97). Y es en el caso del hombre, en el Yo, donde puede concebirse un sí mismo no sustancial o vacío que hace de *punte* (y de nuevo aquí el proceso analógico) entre el “cuerpo corpóreo” común a todos los seres con sistema nervioso y la dinámica social del hombre, atravesada por el lenguaje. En esta interacción social también emergen propiedades *regulares* de la “vida social” en la que los yoes insustanciales y vacíos son los componentes básicos. Lo interesante aquí es que el “yo” (que define bien lo que es propio del nivel mental o psicológico) es un sí mismo narrativo que, a través del lenguaje, otorga una relativa autonomía al sí mismo al entregar un completo y nuevo campo de significaciones autónoma al mundo social.¹⁴ Y al introducir, muy esbozadamente, la noción de yo en el discurso del sí mismo, Varela quiere “*enfaticar la continuidad* del motivo que discutimos ampliamente en el caso de los seres cognitivos celulares y básicos” (2016b, p. 99), un motivo que se repite una y otra vez en las diversas regiones del sí mismo, un motivo que aparece tanto en nuestra experiencia más íntima e inmediata como en los niveles profundos de la vida y el cuerpo, un motivo que evita la dispersión de lo que es una totalidad en campos pulverizados por la separación. Aunque un poco enigmáticamente, creo que Varela quiere garantizar con este motivo del sí mismo como unidad coherente y autoconstituida una continuidad epistemológica-óptica, es decir, la posibilidad de establecer una escala analógica que permita comprender la vida, en sus variadas formas celulares, orgánicas y sociales, como la expresión de un proceso de auto-organización. Así, pues concluye Varela:

Doble dialéctica: la naturaleza de una identidad y la naturaleza de una relación con el mundo. Doble paradoja: autoproducción por contención dependiente; autonomía de conocimiento a través del enganche con el medio ambiente. Ambas dialécticas dan lugar a la naturaleza cambiante del organismo, siempre formándose a sí mismo e informando dónde está, y siempre implicado en los antecedentes de donde proviene. Organismos, fascinantes redes de sí mismos no sustanciales/vacíos, nada más ni nada menos que *existencias circulares*, de niveles múltiples y final abierto, siempre movidos por la falta de significación que ellos mismos engendran al *afirmar su presencia*. (2016b, p. 102)

Conclusión

La vida y el ser viviente son uno de los tópicos más acuciantes de nuestras disciplinas científicas y de nuestros discursos filosóficos. Nuestra experiencia como seres vivientes parece ser el fenómeno fundamental a partir del cual podemos construir nuestros modos de comprensión de lo que sea la vida, y ello implica no solo que nuestra comprensión de lo que sea vivir se maride con nuestra comprensión de lo que sea estructurar significativamente lo que sea el mundo vital, el entorno en el cual el ser vivo despliega sus actividades,

sino que también implica que nuestro modo de vivir en comunidades políticas y sociales también sirven para prestarnos metáforas a la hora de diagramar lo que entendemos por organismo. La experiencia fundamental de nuestro propio vivir -experiencia atravesada por dimensiones corporales, afectivas, lingüísticas, políticas y éticas- parece articular las diferentes disciplinas que tematizan al ser vivo en general, posibilitando de esta forma un *desplazamiento semántico* entre estos discursos y un mutuo contagio de esquemas, conceptos, metáforas e imágenes, que suspenden cualquier intento de inmunizar una disciplina respecto de las otras. En este trabajo he intentado mostrar cómo, por ejemplo, las ideas de auto-regulación, auto-gobierno, y de comercio con el mundo, encuentran en una noción como la de *sí-mismo* un pivote en el que la filosofía (y la fenomenología en particular) y la biología se intercambian términos y figuras semánticas que posibilitan el desarrollo conjunto de ambas disciplinas. La exigencia de interdisciplinariedad a la que estamos llamados hoy -luego de una atomización del saber que se debe a la especialización de los saberes- no surge tanto de una voluntad de construcción, sino de una natural gestación de un lenguaje que abarca y hospeda a las diversas experiencias de lo humano y del mundo. En este caso puede verse claramente cómo este mutuo comercio, que va desde la filosofía a la biología, y de ésta a aquella, las palabras van de una a otra orilla, y -aún antes de explicitarla como desplazamiento semántico- este diálogo e intercambio sucedía ya de hecho en el suelo del lenguaje -que es uno, y es todos a la vez. La interdisciplinariedad no nace de las disciplinas, sino de lo que sucede *entre* ellas, es decir, brota del lenguaje y de nuestro modo de vivir en el mundo. Sin llegar necesariamente a la apuesta radical de Michel Henry (2001), podemos decir que el mundo de la vida se sostiene como mundo articulado gracias a la experiencia vital de un sujeto brindado lingüísticamente al mundo. Sin este basamento vital, la interdisciplinariedad parece condenada a un artificio insignificante.

Dado este mutuo comercio entre las disciplinas que estructuran todas nuestras disciplinas, es preciso también atender a la necesidad de llevar adelante un examen crítico de nuestras conceptualizaciones, en tanto que éstas son un producto de un modo de vida que está enmarcado histórica y culturalmente. Así, en el caso de nuestro presente artículo, las caracterizaciones del ser viviente como un ser autónomo y auto-referido que está brindado al mundo, muestra sus limitaciones en los albores del siglo XXI, donde las categorías de relacionalidad, comunidad, interconexión, parecen estar tomando una creciente predominancia, tanto en lo político (con una sociedad mundial interconectada) como en lo científico y disciplinar. Esta actual atención dada al carácter relacional de la vida, producto también de una crisis de la noción de *sí mismo* o de *mismidad* sufrida en la segunda mitad del siglo XX, lleva a nuevas revisiones dentro de nuestras disciplinas y nuestro modo de comprender el mundo y al viviente (como es el caso, por ejemplo, de la bióloga Donna Haraway y su teoría de la *sym-póiesis* frente a la *auto-póiesis*). De allí que el carácter interdisciplinar de nuestra ciudad científica sea también el fundamento último de nuestra capacidad de deconstruir los

paradigmas reinantes, puesto que es el juego entre los diversos textos (la inter-textualidad) la que termina por agrietar los muros que las disciplinas particulares quieren construir para lograr su pretendida especificidad y rigor. En última instancia, pareciera ser que la inter-disciplinariedad es una especie de la inter-textualidad, y como tal está sometida a los incesantes vaivenes de nuestros productos semánticos y lingüísticos, que viajan de un discurso al otro y terminan por contaminar y dar por tierra toda supuesta pureza epistemológica.

Referencias

- Barbaras, R. (2018). *Introduction à une phénoménologie de la vie*. Vrin.
- Cheung, T. (2006). From the Organism of a Body to the Body of an Organism: Occurrence and Meaning of the Word 'Organism' from the Seventeenth to the Nineteenth Centuries. *The British Journal for the History of Science*, 39(3), 319-339.
- Cleret, A. (2006). Varela, reader of Merleau-Ponty. *Chiasmi International*, 8, 85-124.
- Cooper, S. J. (2008). From Claude Bernard to Walter Cannon. Emergence of the concept of homeostasis. *Appetite*, 51, 419-427.
- Diéguez, A. (2008). ¿Es la vida un género natural? Dificultades para lograr una definición del concepto de vida. *ArtefactoS*, 1(1), 81-100.
- Gallagher, S.; Zahavi, D. (2012). *The phenomenological mind*. Routledge.
- Grassi, M. (2011). Existencia y encarnación en Gabriel Marcel. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, XVI, 211-228.
- Grassi, M. (2018a). Life as Autarchy: Deconstructing Bio-Theological Paradigm. *Science, Religion and Culture*, 5(1), 1-12.
- Grassi, M. (2018b). La persona contra la comunión. La operatividad analógica del concepto de persona en el paradigma bio-teo-político de la autarquía. *Revista Tábano*, 24, 13-26.
- Grassi, M. (2019). A *Self-Moved Mover*: The paradigm of autarchy in Jürgen Moltmann's theology. *International Journal for Philosophy and Theology*, 80(3), 197-214.
- Grassi, M. (2020). Self-organized bodies, between Politics and Biology. A political reading of Aristotle's concepts of *Soul* and *Pneuma*. *Scientia et Fides*, 8(1), 123-139.
- Haraway, D. J. (2016). *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*. Duke University Press.
- Henry, M. (2001a). *Encarnación*. Sígueme.
- Larison, M. (2009). Actualidad de la fenomenología: La fenomenología de la vida de Renaud Barbaras. En: *Arbor: Ciencia, Pensamiento y Cultura*, CLXXXV/736, 303-311.
- Maturana, H.; Varela, F. (2003). *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*. Lumen.
- Merleau-Ponty, M. (1957). *La estructura del comportamiento*. Hachette.
- Merleau-Ponty, M. (1984). *Fenomenología de la percepción*. Planeta-Agostini.
- Moravia, S. (1978). From Homme Machine to Homme Sensible: Changing Eighteenth-Century Model's of Man Image. *Journal of the History of Ideas*, 39(1), 45-60.
- Morin, E. (2006). *El método 2: La vida de la vida*. Cátedra.
- Pennazio, S. (2009). Homeostasis: A History of Biology. *Rivista di Biologia/Biology Forum*, 102, 253-272.
- Varela, F. (2016a). ¿Qué es la vida? En J.C. Sáez, *Fenómeno de la vida*, 21-38.
- Varela, F. (2016b). El organismo, una trama de identidades sin centro. En J.C. Sáez, *Fenómeno de la vida*, 71-106.

- Varela, F. (2016c). El cuerpo evocador. En J.C. Sáez, *Fenómeno de la vida*, 107-131.
- Wolfe, C.; Terada, M. (2008). The Animal Economy as Object and Program in Montpellier Vitalism. *Science in Context*, 21(4), 537-579.

- ¹ Parte del presente trabajo ha sido producto de la estancia de investigación en el *Instituto de Hermenéutica* de la Universidad de Bonn (Alemania), como *Research Fellow* de la *Alexander von Humboldt Stiftung* (2018-2020).
- ² Parte del presente trabajo ha sido producto de la estancia de investigación en el *Instituto de Hermenéutica* de la Universidad de Bonn (Alemania), como *Research Fellow* de la *Alexander von Humboldt Stiftung* (2018-2020).
- ³ Para una consideración acerca del modo en que lo viviente se estructura bajo la categoría subjetiva de *persona* en la tradición Occidental, ver: Grassi, 2018.
- ⁴ Estos intercambios pueden examinarse en la biología y la política de Aristóteles respecto a su comprensión del cuerpo organizado del ente viviente. Ver: Grassi, 2020.
- ⁵ La centralidad de esta capacidad de auto-regirse como lo definitorio de lo que llamamos viviente en Occidente ha sido descrito por Martín Grassi bajo el nombre de *paradigma bio-teo-político de la autarquía*. Ver: Grassi, 2018a; 2018b; 2019; 2020.
- ⁶ “En fin, lo viviente es conocido mucho antes que lo inorgánico -lo que de ordinario se expresa bastante mal hablando de un animismo infantil-, y es un anacronismo considerar la percepción de lo viviente como secundaria. Deben pues tener los gestos y las actitudes del cuerpo fenomenológico una estructura propia, una significación immanente, y éste debe ser de golpe un centro de acciones que se irradian sobre un ‘medio’, una cierta silueta en el sentido físico y en el sentido moral, un cierto tipo de conducta” (Merleau-Ponty, 1957: 221-222).
- ⁷ Exponente del neovitalismo alemán. Su obra principal titulada *Philosophy of the Organism* es la recopilación de sus *Gifford Lectures* en la Universidad de Aberdeen en 1907-1908.
- ⁸ Para un estudio sobre el cuerpo propio en Gabriel Marcel y su influencia en la fenomenología francesa del siglo XX, ver: Grassi, 2011.
- ⁹ “The concept of *body schema* includes two aspects: (1) the close-to-automatic system of processes that constantly regulates posture and movement to serve intentional action; and (2) our pre-reflective and non-objectifying body awareness. So, on the one hand, the body schema is a system of sensorimotor capacities and activations that function without the necessity of perceptual monitoring. Body-schematic processes are responsible for motor control, and involve sensorimotor capacities, abilities, and habits that enable movement and the maintenance of posture. Such processes are not perceptions, beliefs, or feelings, but sensorimotor functions that continue to operate, and in many respects operate best, when the intentional object of perception is something other than one’s own body. On the other hand, however, the body schema (and this reflect’s Merleau-Ponty’s usage of the term) also includes our pre-reflective, proprioceptive awareness of our bodily action. In either case, the emphasis is on the fact that the normal adult, in order to move around and act in the world, neither needs nor has a constant body percept that takes the body as an object” (Gallagher y Zahavi, 2012: 165).
- ¹⁰ La fenomenología de la vida de Renaud Barbaras (influida principalmente por Maurice Merleau-Ponty y Jan Patočka) se basa en las ideas de *deseo* y de *movimiento* por sobre las ideas de *necesidad* y de *falta*. En este sentido, Barbaras extiende y desarrolla esta idea del viviente como un sí mismo brindado al mundo. Sin embargo, su énfasis en las ideas de deseo y de movimiento lo hacen tomar distancia respecto de la tradición filosófico-fisiológica del metabolismo. En su diálogo con Hans Jonas, quien reafirma el carácter irreductible de lo viviente subrayando su capacidad metabólica, es decir, la autonomía y la auto-regulación que todo viviente lleva adelante para garantizar su auto-preservación, Barbaras objeta que esa obsesión por la auto-preservación implica un pensamiento más de la muerte que de la vida. Barbaras argumenta que la perspectiva biológica de Hans Jonas, basada en el carácter metabólico del viviente, no logra comprender la originalidad de la vida, reduciéndola a la super-viviencia (*sur-vie*), a la perpetuación de sí (*perpétuation de soi*) gracias a su auto-aislamiento (*auto-isolement*): para Barbaras, la vida según Jonas es fundamentalmente preocupación de sí, y por tanto, necesidad (*besoin*)

(Barbaras, 2018: 195). En este sentido, es interesante que este estar brindado al mundo propio del viviente implica un verdadero comercio con el entorno, y no una dinámica de protección o aislamiento, una especie de hipertrofia de un paradigma inmunitario. De esta manera podría verse un cierto progreso en Barbaras respecto a Merleau-Ponty en lo que respecta a pensar la dinámica vital más allá del paradigma metabólico. Sin embargo, también es problemática esta afirmación de un centro vital activo cuyo deseo y movimiento parece resaltar aún más un *sí mismo* frente a su otro que es el entorno. Para una presentación general de la filosofía de Barbaras, ver: Larisson, 2009.

¹¹ Cleret (2006) examina la influencia de Merleau-Ponty en Varela en lo que respecta a las relaciones entre lo cognitivo y lo somático, y más específicamente entre la conciencia y el cuerpo. Dado que no es éste el tema que aquí nos incumbe, no haré ulteriores menciones de este trabajo.

¹² Ya en la Escuela de Montpellier, la noción de *economía animal* (el precursor de nuestro concepto de organismo) ya describía esta dialéctica unitaria entre partes y todo, en un intento por sobrepasar un mecanicismo craso y un organicismo metafísico y animista (Wolfe; Terada, 2008).

¹³ Esta acentuación de la autopóiesis en el sí mismo del viviente ha sido cuestionada en los últimos años por Donna Haraway (2016), quien prefiere acentuar el aspecto relacional del viviente, y así utilizar el término *sympóiesis* (es decir, que el viviente es una *construcción de sí con un otro*).

¹⁴ “Es interesante, incluso si aceptamos una reinterpretación del ‘yo mismo’ como virtual -a través del lenguaje y las propiedades distributivas emergentes-, observar que nuestra inclinación natural en la vida cotidiana es seguir adelante como si nada hubiera cambiado. Esta es la mejor evidencia de que el proceso de autoconstitución está tan arraigado que para deconstruirlo no es solo cuestión de contar con un análisis convincente. La fuerza activa orientada a la constitución de identidad es profundamente inalterable. Explorarla y deconstruirla es esencialmente un asunto de aprendizaje y transformación sostenida. Esta es una de las razones por las que la tradición filosófica continental, especialmente representada por Merleau-Ponty, ha insistido en que nuestra condición debe ser puesta en una doble perspectiva: por una parte necesitamos entender nuestras condiciones como procesos corporales; por otra, somos también una existencia que *está ahí*, un *Dasein*, constituido como una identidad, que no puede simplemente salir y mirar desde una perspectiva incorpórea para entender cómo llegó ahí donde está ahí” (Varela 2016b: 99).

Eternidad y Caducidad en la Lectura Heideggeriana de Hölderlin

MARIO GÓMEZ PEDRIDO
(UBA/UNSAM)

Resumen

En el presente artículo analizaremos el creciente rol del éxtasis de la historicidad en la obra de Heidegger posterior a *Sein und Zeit*; en particular, como clave interpretativa para comprender la apropiación que el filósofo alemán hace de la poética de Hölderlin. Según buscaremos mostrar, la indagación de Heidegger acerca de la historicidad lo lleva a profundizar su concepto de eternidad, la cual a su vez no debe ser interpretada en términos de una mera ausencia de tiempo. Por el contrario, argumentaremos, la esencia misma de la eternidad que Heidegger reconstruye fenomenológicamente a partir de la obra de Hölderlin está atravesada por un núcleo temporal.

Palabras claves:

Eternidad, tiempo, destino, Dios, caducidad.

Abstract

In this article we will analyze the growing role of the ecstasy of historicity in Heidegger's work after *Sein und Zeit*; in particular, as an interpretive key to understand the appropriation that the German philosopher makes of Hölderlin's poetics. As we will seek to show, Heidegger's inquiry about historicity leads him to deepen his concept of eternity, which in turn should not be interpreted in terms of a mere absence of time. On the contrary, we will argue, the very essence of eternity that Heidegger phenomenologically reconstructs from Hölderlin's work is traversed by a temporal nucleus.

Keywords:

Eternity, time, destiny, God, expiration.

Introducción

Con posterioridad a *Sein und Zeit* el éxtasis de la historicidad adquiere progresivamente una relevancia temporal cada vez más significativa y se convierte en un momento central analizado por Heidegger en el marco de la “historia del ser” (*Seinsgeschichte*). Este modo en que la historicidad adquiere relevancia, resulta central para comprender su función en el análisis de los poemas de Hölderlin en clave temporal y para entender las modificaciones en la estructura de la temporalidad extático-horizontal (Allemann, 1965, p. 99).

Preguntarse por la historicidad en un sentido no metafísico (Cattin, 2012, pp. 93–113), es decir, pensar cómo su procedencia más originaria contribuye a la concepción heideggeriana de la temporalidad nos remite a un análisis de algunos de sus cursos sobre la poética hölderliniana. En estos encontraremos que revisando el concepto de lo histórico Heidegger profundiza en una concepción de eternidad que no se reduzca a ser entendida como mera ausencia de tiempo. Los Dioses serán eternos y trascendentes “hasta la ausencia” (Levinas, 2006, p. 263) en un sentido eternamente temporal y no supratemporal. El presente artículo se ocupará de estudiar esta modificación del concepto de eternidad en la fenomenología desarrollada por Heidegger en los años treinta. En este período lo eterno pasará de ser concebido como un fenómeno intemporal a convertirse en cierta forma de originariedad del proceso de temporalización lo cual permitirá a Heidegger discutir la siguiente caracterización del tiempo:

La esencia de la llegada se remonta al destino. Lo que de esa manera nunca cae en el curso de lo que fenece, supera cualquier fugacidad de antemano. El pasado únicamente esta preparado ante su perecer en lo ahistórico (*Geschichtlose*). Por el contrario, lo sido (*Ge-wesene*) es lo histórico (*Geschichtliche*). En la eternidad presuntamente se esconde solo un traspuesto perecedero, traspuesto en el vacío de un ahora sin duración. (Heidegger, 1950, p. 320)

Encontramos en esta afirmación tres elementos centrales. En primer lugar, la distinción entre dos formas de comprender el pasado, el pasado como aquello meramente “ahistórico” (*Geschichtlose*) y el pasado “histórico” (*Geschichtliche*) entendido como “haber-sido” (*Ge-wesene*); en segundo lugar la alusión a una relación entre lo histórico y la eternidad, y, en tercer lugar, una referencia a que en la eternidad está contenido presuntamente de modo oculto un “traspuesto perecedero” (Heidegger, 1981, pp. 47–74). Es decir, en la eternidad se oculta un aspecto “perecedero” (*Vergänglichliches*). A nuestro juicio, este aspecto tiene una forma ambigua que motiva una doble reflexión. Por un lado, que un aspecto que podemos caracterizar como perecedero (Cattin, 2012, pp. 199–216) está traspuesto en

la eternidad. Y, por el otro lado, que ese aspecto presuntamente perecedero que se oculta en la eternidad, a su vez, es algo “traspuesto en el vacío de un ahora sin duración”. Es decir, encontramos en la eternidad dos cuestiones centrales, a saber, hay en ella tanto la trasposición a un ahora vacío sin duración, como la trasposición de un aspecto que es perecedero en ella. Esta concepción de la eternidad definida como una trasposición a un vacío constituido por un ahora sin duración, es la concepción que se verá modificada por la relación que la eternidad, como modo de ser temporal de los dioses, tendrá con la historicidad. Y será esta relación con la historicidad la que revelará que la eternidad tiene un núcleo de negatividad que ya no permitirá concebirla como un ahora que meramente dura sin fin. De este modo en este caso el “traspuesto perecedero” no es un vacío sin duración. A propósito de ello, recordamos las palabras de Jean Greisch:

Obviamente Heidegger ex-matemático y ex-teólogo ‘convertido’ a la filosofía bajo la doble figura de la multiplicidad de sentidos del ser en Aristóteles y de la fenomenología husserliana no podía dejar de encontrar un contraste con el tipo de ‘eternidad’ ofrecida por las idealizaciones matemáticas y también por el discurso teológico cristiano. Pero la cuestión decisiva es saber si desde su concepto propio de temporalidad originaria se libera un nuevo camino para apropiarse de la idea de eternidad. (Greisch, 1996, p. 22)

En este sentido se establecen los aspectos centrales que, a nuestro juicio, enmarcan el diálogo de Heidegger con Hölderlin (Allemann, 1965, p. 116). En la historicidad que caracteriza a la esencia de la poética hölderliniana (Heidegger, 1981, pp. 31–45) Heidegger encontrará los nuevos elementos para pensar una particular y nueva forma del vínculo temporalidad-eternidad. En la primera sección de este trabajo se analizará el vínculo entre historicidad y eternidad, en la segunda presentaremos la noción de eternidad caduca. Mientras que en las secciones tres y cuatro ejemplificaremos esa noción de una eternidad sida en algunos cursos impartidos por Heidegger sobre Hölderlin. Finalmente concluiremos señalando los aspectos centrales del examen realizado, en especial, mencionaremos los principales niveles que permite identificar el examen fenomenológico del vínculo temporalidad originaria-eternidad en la poética hölderliniana y que tienen su continuidad en el pensamiento tardío de Heidegger, entre ellos, el “tiempo-espacio” y el “paso del último Dios”.

La Historicidad del Pueblo y los Dioses

Para el desarrollo de este punto nos centramos en la *Vorlesung Hölderlins Germanien, und Der Rhein* (Heidegger, 1999). En este curso reviste particular importancia la historicidad en el poema *Germanien* como una eternidad sida en el instante. Este desarrollo se complementará en las secciones tercera y cuarta centralmente con lo tratado por Heidegger en sus

Vorlesungen Hölderlins Hymne Andenken (Heidegger, 1992), *Hölderlins Hymne Der Ister* (Heidegger, 1993) y los *Erläuterung zu Hölderlins Dichtung* (Heidegger, 1981).

La historicidad del Dasein del pueblo

En su *Vorlesung Hölderlins Germanien und Der Rhein* (Heidegger, 1999) Heidegger señala la importancia de la historia en el análisis del poema *Germanien*. Luego de *Sein und Zeit*, entendida esta obra como el intento de constituir una temporalidad extático horizontal unitaria, se observa en los cursos posteriores un modo diferente de explicitar la unidad del tiempo. En esta *Vorlesung* ya no es el advenir el éxtasis encargado de garantizar la buscada unidad originaria del tiempo, como se señalaba en *Sein und Zeit*, sino la historicidad del pueblo alemán (Heidegger, 1981, p. 44). Esta historicidad, tematizada en los parágrafos 7 a 10 del mencionado curso, demuestra que ahora el éxtasis temporal central es la historia, el ser-sido del pueblo, y no el advenir del Dasein resuelto. En ese marco resulta de fundamental importancia el tratamiento de las dos formas clásicas de eternidad en el parágrafo 6, y la articulación entre “eternidad” (*Ewigkeit*) y “haber sido” (*Gewesene*) con el “instante” (*Augenblick*) en el parágrafo 9, lo cual implica una descripción de la relación instante-eternidad que arroja como resultado que esta última deje de ser comprendida como un concepto atemporal. En la medida en que, progresivamente, el esquema de la temporalidad extático-horizontal desarrollado en *Sein und Zeit* es revisado, la eternidad puede hacerse manifiesta en su centralidad en la estructura del tiempo. Complementariamente en el análisis de *Der Rhein*, el destino es desarrollado como el concepto temporal central del poema de Hölderlin por parte de la exégesis heideggeriana.

En el análisis del poema *Germanien* Heidegger comienza en el parágrafo 1 señalando una diferencia muy importante, entre “inicio” (*Anfang*) y “comienzo” (*Beginn*). “Comienzo (*Beginn*) es aquello con que algo empieza, inicio (*Anfang*) es aquello de lo cual algo se origina (*entspringt*)” (Heidegger, 1999, p. 3). La distinción es central, ya que como aclara Heidegger, el comienzo es dejado atrás “cuando aparece el curso del acontecer” (Heidegger, 1999, p. 3), mientras que “el inicio (*Anfang*), el origen (*Ursprung*), ... aparece, antes que nada en el acontecer (*Geschehen*), y está plenamente presente en su final” (Heidegger, 1999, p. 3). Esta distinción permite reconocer a “Germania” (*Germanien*), es decir, a “la patria” como el “origen silenciado” (Heidegger, 1999, p. 4). En este sentido, reconocer a Germania como el origen silenciado es aceptar la posibilidad de acceder a ella por medio de la poesía de Hölderlin. Y hacerlo a través de su poesía implicará que retornar a ese origen silenciado será la condición del reconocimiento de la historicidad de Germania, esto es, la historicidad devendrá el momento central del tiempo.

En *Germanien*, “El Dasein no es otra cosa que la *exposición a la supremacía del ser*” (Heidegger, 1999, pp. 30–31. Bastardillas en el original). El Dasein de los pueblos, esto es, la existencia de los pueblos, surge de la poesía. Por eso hay un “imperar” de la poesía en dicho Dasein de los pueblos, tanto en el surgimiento como también en el ocaso de un pueblo, si es que este ocaso ha de ser grande y no meramente una “ruina” (Heidegger, 1999, pp. 20-ss). En este marco, el poetizar es una “acogida de las señas de los dioses y su transmisión al pueblo” (Heidegger, 1999, pp. 31-ss). La poesía es esa “transmisión de esas señas” al pueblo y quien las transmite es el poeta. Poesía es poner al “Dasein del pueblo” (Heidegger, 1999, p. 32) en el ámbito de esas señas, es decir, un mostrar, un señalar hacia donde los dioses se manifiestan.

La poesía es así “instauración” (*Stiftung*), la seña de los Dioses “empotrada” por el poeta en los cimientos del lenguaje para que de esa forma el ser quede instaurado en el “Dasein histórico de un pueblo” (Heidegger, 1999, p. 33), es decir, la poesía tiene una función temporal fundamental. Por intermedio de la poesía, el poeta transmite las señas de los dioses a un pueblo, revelando así, la historicidad de ese pueblo para el pueblo mismo (Heidegger, 1999, p. 36). Esa historicidad es el destino de ese pueblo, su ser histórico. Este tiempo histórico de los pueblos no es un tiempo contado por los años, no es un tiempo meramente datable en el calendario. La pregunta es entonces qué tipo de tiempo histórico es este, Heidegger lo define del siguiente modo:

Pero el tiempo de los años de los pueblos nos es oculto. Y si alguien se eleva más allá de su tiempo propio y su calculable hoy, y si, como el poeta, debe elevarse y ganar el campo libre, entonces por otra parte, debe, además distanciarse de aquellos a quien él pertenece por el tiempo de su vida. Él no conoce a los suyos y es para ellos objeto de escándalo. Requiriendo para su propio tiempo el tiempo verdadero, él se sitúa fuera del tiempo del respectivo hoy. (Heidegger, 1999, p. 50)

Este tiempo histórico del pueblo nos resulta desconocido, se nos oculta. Por ello ha de ser buscado al no estar dado de antemano (Heidegger, 1999, p. 48). Para comprenderlo como “un tiempo originario de los pueblos” (Heidegger, 1999, p. 49), hemos de colocarnos por fuera del tiempo cotidiano, el tiempo del hoy. A propósito de ello señala Heidegger:

No conocemos nuestro propio tiempo histórico. La hora mundial de nuestro pueblo nos es oculta. Cuando preguntamos por nuestro propio ser temporal, no sabemos quiénes somos... Este “no a ellos” con que empieza nuestro poema, es una decisión del tiempo, en el sentido del *tiempo originario* de los pueblos. (Heidegger, 1999, pp. 50–51. Bastardillas en el original).

El tiempo originario de los pueblos se revela como la historicidad de estos. Ahora bien, “el tiempo de los años de los pueblos nos es oculto”, con lo cual nos es desconocido. Por lo tanto, tanto nuestro “propio tiempo histórico” como la “hora mundial de nuestro pueblo”, ambos, también nos son ocultos. Estos tres aspectos no presentes a nosotros como pueblo constituyen los aspectos centrales de la revelación del Dasein histórico y “de la proximidad escalonada de la altura abismal” (Heidegger, 1999, p. 53) de este tiempo histórico propio de los pueblos que ha de ser transmitida por el poeta; lo cual determina que la temporalidad tenga una relación central con el lenguaje poético (Heidegger, 2000, p. 6).

En este sentido es que “Nosotros somos un acontecimiento lingüístico, y este acontecer es temporal, pero no sólo en el sentido eterno en que el tiempo –que transcurre según un comienzo, duración y términos–, en cada caso temporalmente mensurable, sino que el acontecimiento lingüístico es el inicio y fundamento del tiempo auténticamente histórico del hombre”(Heidegger, 1999, p. 69). Hay una articulación entre lenguaje transmitido por la poesía, lenguaje que es un acontecimiento temporal, y la historicidad como tiempo del hombre y de los pueblos. El lenguaje, en tanto fenómeno temporal, constituye la historicidad del hombre y de los pueblos (Hiller, 2010, pp. 43–55; Hölderlin, 1992, p. 369): “Este originario tiempo histórico de los pueblos es, por tanto, el tiempo del poeta, del pensador y del estadista, es decir, de aquellos que propiamente fundan y fundamentan el Dasein histórico de un pueblo” (Heidegger, 1999, p. 51). De esta forma el tiempo histórico de los pueblos es un tiempo originario, es originario porque es el tiempo de aquellos que son hacedores del ser histórico de dicho pueblo. De esta forma en el tiempo histórico del pueblo articula a dicho pueblo con sus dioses por medio de la palabra poética, así lo señala Heidegger:

Los tiempos de los creadores: montaña en alto oleaje, cumbres de montañas que se yerguen solitarias en el éter, y eso significa en el ámbito de lo divino. Estos tiempos de los creadores se destacan por sobre la mera sucesión de los presurosos días en la trivialidad de lo cotidiano, y sin embargo, no son un más allá rígido y atemporal, sino tiempos que esparcen por la tierra su propia torrente y su propia ley. (Heidegger, 1999, p. 52)

Los tiempos de los creadores “que están situados sobre las cumbres con su privilegiada determinación”(Heidegger, 1999, p. 53) nos ponen en contacto con lo divino y en ese contacto se articula la historicidad. Por ser tiempos que nos colocan en contacto con lo divino han de sobrepasar el mero tiempo cotidiano, se destacan por sobre él, pero eso no significa que sean un mero más allá intemporal, sino todo lo contrario: esparcen su ley por la tierra. De este modo el tiempo de los creadores, la historicidad y el lenguaje poético permiten redefinir la noción de eternidad comprendida como un mero ahora traspuesto sin duración (Heidegger, 2000, p. 8).

La historicidad de los dioses

Heidegger se refiere al modo en que Hölderlin presenta la articulación del tiempo histórico de un pueblo con la temporalidad de sus dioses en los términos siguientes:

Esta solitaria y confiada culminación de los tiempos de los pueblos y de aquellos creadores no es empero, para Hölderlin, un navegar directamente en lo intemporal o supratemporal, algo eterno en ese sentido. Ciertamente ahí en lo alto, ellos, sobre las más alejadas y más altas cumbres del tiempo, son los más duramente expuestos a los rayos de los dioses; pero el Dios mismo es 'tiempo'. (Heidegger, 1999, p. 54)

El "Dios mismo es tiempo", es decir, el ámbito de lo divino es temporal y no meramente "intemporal" (*Zeitloses*) o "supratemporal" (*Überzeitliches*), los dioses no son eternos en un sentido extraño y ajeno al tiempo. Pero, si los dioses son temporales y, por lo tanto no son eternos en el sentido de intemporales o supratemporales, entonces por estar "sobre las más alejadas y más altas cumbres del tiempo" han de ser eternos en otro sentido que debiera ser compatible con la temporalidad que expresan. En este marco, desde nuestro punto de vista, es relevante la aclaración que realiza Heidegger diferenciando a "los dos conceptos de eternidad" (Heidegger, 1999, p. 54) clásicos de un "tiempo largo esencial" (Heidegger, 1999, p. 55) que constituye una forma de eternidad "pensada más rica y profundamente":

Se acostumbra situar a los dioses y lo divino fuera del tiempo y se les dirige la palabra como a lo eterno... En general, se conocen dos conceptos de eternidad: 1) como sempiternitas, el continuo ininterrumpido del tiempo, un incesante etcétera sin final; 2) como aeternitas, el nunc stans, el ahora permanente, el perpetuo presente. Ambos conceptos surgen del pensamiento antiguo o del cristiano y se encuentran allí donde la eternidad es pensada más rica y profundamente, en la filosofía de Hegel. Lo que viene después es una mala imitación. (Heidegger, 1999, pp. 54-55)

A partir de esta cita podemos concluir que las dos nociones clásicas de eternidad que no reflejan la temporalidad eterna de los dioses implican o bien el continuo ininterrumpido del tiempo o bien el ahora permanente, el perpetuo presente. Estos dos modos de entender la eternidad que implican ambos una ausencia o cancelación de la temporalidad, no permiten explicar la temporalidad de los dioses. Pues si estos tienen que ser temporales siempre, en algún sentido tienen que ser eternos, pero eternamente temporales. Los dioses remiten a los creadores y expresan que el tiempo histórico de los pueblos es el tiempo de los creadores. Dice Heidegger: "El

largo tiempo, que requiere la preparación de la verdad, ha encontrado su instante a través de esta poesía misma y de la corta ex-sistencia de este poeta, cuando en lo más profundo de lo deformidad ‘con la que es el Dios’ - y todo se orienta hacia un origen a partir del ser” (Heidegger, 2000, p. 31). Ese tiempo de los creadores debe permanecer temporalmente para “el más arriesgado salto en el ser” (Heidegger, 2000, p. 31) con lo cual la eternidad ha de ser pensada “más rica y profundamente” acorde a esta necesidad. Resulta interesante destacar que el propio Heidegger señala en esta cita que ese modo más rico y profundo se encuentra en la filosofía de Hegel (Heidegger, 2000, p. 333). Heidegger pretende delimitar el concepto específico de eternidad que permita una adecuada exégesis interpretativa de la poesía de Hölderlin mostrando su originalidad frente a los otros dos conceptos derivados de eternidad en los términos siguientes:

Pero, ambos conceptos de eternidad surgen también de una determinada experiencia del tiempo, a saber, del tiempo como *puro expirar del ahora en la sucesión*. En primer lugar, el tiempo es lo no discontinuo de la sucesión del ahora. En segundo lugar, es la previa detención de un abarcador ahora. Pero aquel concepto del tiempo ni aprehende la esencia del tiempo, ni afecta a la esencia de la eternidad, de la que el concepto de eternidad depende totalmente, de modo que podamos en general pensarla. Estas representaciones son completamente inadecuadas para manejar pensadamente la experiencia poética del tiempo en Hölderlin. (Heidegger, 1999, p. 55. Bastardillas en el original)

Hacia un concepto y esencia de la eternidad diferente se orienta, entonces, la reflexión de Heidegger dado que ni la concepción sucesiva del tiempo, ni la noción de un ahora extenso que dura alcanzan a dar cuenta de la “esencia de la eternidad”. El tiempo que solo expira no alcanza ni la esencia del tiempo, ni la esencia de la eternidad. Para alcanzar esta última la noción específica se precisa como una “preparación del durar” (Heidegger, 1999, p. 56) para un “tiempo sobre las cumbres” en los términos siguientes:

¿Cuál es el tiempo largo? ‘El tiempo’ cotidiano y el tiempo sobre las cumbres, pero cada uno de una manera diferente. El tiempo cotidiano es ‘largo’ en el aburrimiento, cuando el tiempo nos retiene y nos deja, por ello, vacíos, cuando arrastramos, precipitada e indiscriminadamente, lo que disipa el tiempo largo o lo hace entretenido. El tiempo de las cumbres es largo porque sobre las cumbres señorea un incesante esperar y esperar *sobre el acontecimiento apropiador (auf das Ereignis)*, no hay aburrimiento, ni pasatiempos. El tiempo ahí no pasa, ni tampoco se mata, sino que su duración y su plenitud son conquistadas y salvaguardadas con celo. El tiempo de las cumbres es *esencialmente (wesenhaft)* largo, pues la preparación

de lo verdadero que una vez debe acaecer no acontece durante la noche ni por encargo, sino que consume varias vidas humanas, ‘generaciones’ incluso. (Heidegger, 1999, pp. 55–56. Bastardillas en el original)

El tiempo comprendido como un “tiempo sobre las cumbres” que es el tiempo largo en el cual señorea un incesante esperar y expectar sobre el “acontecimiento apropiador (*Ereignis*)” será un tiempo vinculado a la eternidad, pero no a la eternidad comprendida como un fenómeno “intemporal” (*Zeitloses*) o “supratemporal” (*Überzeitliches*) sino como el “el tiempo que llega” (Heidegger, 1999, p. 58) en el cual nos “golpea el rayo” (Heidegger, 1999, p. 58) de la divinidad. Una eternidad temporal, que en tanto tal, se expresará primordialmente en una forma del tiempo pasado, sin identificarse totalmente con él. Esto es, el pasado comprendido en su permanencia no lineal, constituirá un modo específico de la temporalidad eterna en tanto es un tiempo que “no pasa, ni tampoco se mata”, sino que tiene “duración y plenitud” al tomar parte en la poesía (Heidegger, 1999, pp. 58–59). Por eso consideramos que ese modo de comprender el tiempo eterno lo identifica como el tiempo de los dioses, el cual así entendido, se relaciona con la historicidad de un pueblo (Heidegger, 2000, p. 10). El tiempo sobre las cumbres es un “tiempo del acontecimiento del durar” (Heidegger, 1999, p. 56) que todavía no es, por eso es un tiempo largo que necesita consumir generaciones y se liga tanto a la historicidad del hombre y los pueblos como a la historicidad de los dioses. Mientras tanto la poesía y el lenguaje como “el más peligroso de los bienes” (Heidegger, 1999, p. 60) protegen al hombre de los dioses (Heidegger, 1999, p. 66) en tanto son el “ensamble fundamental del Dasein histórico” (Heidegger, 1999, p. 67). Este tiempo de las cumbres es histórico porque es un tiempo donde se encuentran hombres y dioses en los términos siguientes:

La tierra aquí es experimentada previamente en la claridad de un saber que pregunta por la misión histórica de un pueblo. [...] La tierra es en cuanto suelo natal cultivada por los dioses... De aquí que el devenir suelo patrio (*Das Werden von Heimat*) tampoco acontece por un mero asentamiento, si, a la par, la tierra no es cultivada por los dioses, si el cambio de las estaciones y sus fiestas no es confrontado con el imperar de los Dioses. En el ‘preludio’ de un tiempo más rudo ya acontece que, recién entonces, la tierra llega plenamente al auténtico juego, es decir, la historia y el tiempo histórico. El tiempo histórico es el gran juego que juegan los dioses con los pueblos y con un pueblo; pues un juego son las grandes épocas del tiempo del mundo así lo dice un antiguo filósofo griego, Heráclito al que llamaban el oscuro, y cuyos pensamientos más profundos fueron nuevamente pensados, precisamente por Hölderlin. (Heidegger, 1999, pp. 104–105)

En este tiempo del mundo que es “un tiempo más rudo”, acontecen los cambios históricos en los pueblos. En ese sentido es que “la tierra llega plenamente al auténtico juego”, es decir, a “la historia” y “el tiempo histórico”, pues en él hombres y dioses se encuentran y los dioses juegan con los pueblos en ese tiempo, de allí que Heidegger afirme en la cita: “El tiempo histórico es el gran juego que juegan los dioses con los pueblos y con un pueblo”. A este tipo de cambio —que es una “torsión de la temporalidad” (Heidegger, 1999, p. 103) o auténtico juego producido en un tiempo histórico en el cual se expresa la historia del pueblo— Heidegger lo denomina un cambio que proviene del abismo y lo hace en los términos siguientes:

Las grandes épocas de cambio de los pueblos siempre vienen desde el abismo, y cada vez en la magnitud en que un pueblo se posee a sí mismo, y eso significa que se sumerge en su tierra y en su patria. De ahí que no se lleguen a experimentar los tiempos de cambio de un pueblo, menos aun a entender, cuando se permanece adherido al chato nivel de la trivialidad del parloteo cotidiano y en las siempre torcidas consideraciones subyacentes, y a todas las contingencias, ciegos para el origen y la venida de lo necesario. Esto no es calculable por el cálculo de causa y efecto, sino que se fundamenta solamente en el abismo. (Heidegger, 1999, p. 106)

Queda así preparada la experiencia para una eternidad temporal como historicidad que exprese el tiempo rudo de cambios en los pueblos. En este punto Heidegger explicita el temple fundamental del duelo que “es alternante y, por ende, una movilidad originariamente propia” (Heidegger, 1999, p. 107) en tanto corresponde a la huida de los antiguos dioses (Heidegger, 1999, pp. 78–96) y a la “necesidad de divinidad” (Heidegger, 1999, p. 97) del Dasein histórico. De esta movilidad originariamente propia de los pueblos se constituye el ser-sido como un momento temporal que redefinirá la noción de eternidad. En este sentido, Heidegger diferencia entre un pasado sido, referido a los dioses, de un mero pasado, como algo ya acontecido en los términos siguientes:

Los antiguos dioses, en tanto huidos, están precisamente en el no-permitido-ya-invocar, no como ahí presentes, sino en el Dasein renunciante como los que han sido, es decir, que aún esencian. Ausentes, ellos esencian precisamente en la ausencia de lo sido. Lo sido y su carácter de sido es algo fundamentalmente distinto a lo pasado y su carácter de pasado. Por cierto, no denominamos a ambos unívocamente en el lenguaje, en parte porque ya en el opinar corriente no experimentamos ninguna diferencia entre el tiempo y los momentos del tiempo. Lo sido es para nosotros lo pasado, y a la inversa. Tan esencial puede ser el lenguaje en su decir, como tantas veces el uso inmediato de la palabra es causal y arbitrario. Esto quiere decir: el uso lingüístico no es una ‘terminología’ oficial

y escolar, y va contra el sentido del lenguaje querer reglar terminológicamente todo uso verbal. Cuando, nos decidamos, empero, en la denominación, por una determinada delimitación del significado del carácter de sido y también del haber pasado, eso acontece por la necesidad de establecer una diferencia esencial en la esencia del tiempo. (Heidegger, 1999, pp. 107–108)

Hay dos elementos centrales para comprender que la eternidad se temporalice. Por un lado, que ella se enlace con el pasado, con una forma muy específica del pasado, esto es, como ser-sido que se orienta a la “tierra natal” (Heidegger, 1999, p. 103), se constituye así una “experiencia de la tierra natal... hacia la misión histórica de un pueblo” (Heidegger, 1999, p. 104). Por el otro lado, que se articula con la negatividad constitutiva expresada como ausencia de los dioses. El motivo por el cual es necesario pensar la eternidad de los dioses, como una eternidad temporal, es porque los dioses están huidos y, por ende, están huidos están ausentes. Pero como están ausentes, esencian negativamente, esencian en tanto se han sustraído, esto es, no están, ni nos son presentes, por ende, “los tiempos de cambio de los pueblos provienen del abismo” (Heidegger, 1999, p. 105). El estar ausentes es su modo propio de esenciar, es decir, son en alguna medida pasados –porque no son presentes– pero un pasado que se perpetúa esenciando, y lo hace de un modo viviente. Así ha de comprenderse a nuestro juicio la afirmación contenida en la cita precedente que señala: “Ausentes, ellos esencian precisamente en la ausencia de lo sido”. Su “movilidad originaria” (Heidegger, 1999, p. 107) radica en que son sidos, pasados, pero por ello mismo por ser ausentes y sidos es que tiene su “tiempo histórico” (Heidegger, 1999, p. 104). A tales efectos hay que distinguir dos formas posibles de comprender el pasado: “Lo sido y su carácter de sido es algo fundamentalmente distinto a lo pasado y su carácter de pasado”. Lo cual implica reconocer que el pasado en el cual los Dioses están ausentes y huidos no es algo cancelado, pues si lo fuesen perderían su vigencia: “Lo pasado está irremediabilmente concluido, irrecuperable; yace fijo en el carácter de pasado” (Heidegger, 1999, p. 108). Por lo tanto hay que caracterizar al pasado en otros términos que no reflejen un mero estar “irremediabilmente concluido” e “irrecuperable”, para que pueda enlazarse a la eternidad temporal de los dioses huidos y ausentes (Heidegger, 1999, p. 105). Heidegger señala en relación a este punto que: “Lo pasado yace ante el portal del presente, y jamás puede volver a entrar en él. Pero, lo sido es lo que aún esencia, lo que nosotros mismos somos en cierto modo cuando, trayéndolo ante nosotros, custodiándolo y portando hacia adelante o incluso, queriendo rechazarlo u olvidarlo, lo dejamos dentro, en nuestro ser-ahí (*Da-sein*)” (Heidegger, 1999, p. 108). Este sido que esencia, abarcando de modo privilegiado a los otros dos éxtasis temporales: presente y advenir, caracteriza a la “diferencia esencial en la esencia del tiempo”; esa diferencia esencial es la que permite reconocer en la temporalidad originaria una relación entre la historicidad sida de los dioses y una definición de eternidad que no este reñida con este carácter temporal de estos.

La Caducidad de la Eternidad

La temporalización del tiempo originario como un haber sido eterno —entendiendo por tal el esenciar de los dioses ausentes que abre la dimensión de lo sido y del futuro— será el acontecimiento fundamental del temple y de aquella “movilidad originaria” que de unidad a todo el proceso temporal. A este respecto señala Heidegger:

En este imperar hacia adelante de lo sido hacia el futuro, que inaugura retrospectivamente lo que temprano ya se prepara como tal, impera a una lo por-venir (*Zu-kommen*) y lo que-aún-esencia (futuro y carácter de sido): el tiempo originario. La temporalización de este tiempo es el acontecimiento fundamental, el temple en el que se funda la poesía. Este tiempo originario transporta nuestro Dasein hacia el futuro y el ser sido o más bien: hace que nuestro ser como tal sea transportado, suponiendo que él sea propio. Es impropio cuando, en oposición al éxtasis, está acurrucado en sí sobre un hoy siempre cambiante. En el tratado ‘Ser y Tiempo’ he expuesto la constitución esencial de esta temporalidad originaria y sus posibilidades esenciales. (Heidegger, 1999, p. 109)

Heidegger menciona en la cita precedente que ese “tiempo originario” es la unidad de futuro y haber sido, no obstante ese desarrollo parece aquí introducir un elemento diferencial con respecto a *Sein und Zeit*. Mientras en la obra de 1927 la unidad de la temporalidad originaria estaba determinada por el primado del advenir, en este caso sobre Hölderlin Heidegger parece identificar dicha “temporalización del tiempo originario” (Heidegger, 1999, p. 109) con el haber-sido. Por eso señala en la cita: “imperar a una lo por-venir y lo que aún-esencia (futuro y carácter de sido): el tiempo originario” con lo cual también indica que esa “temporalización de este tiempo es el acontecimiento fundamental el temple, en el que se funda la poesía” y sabemos que la temporalización que “funda” la poesía es la historicidad de los pueblos que asienta en el haber sido. De esta forma, el haber sido como “destino” (Heidegger, 2000, p. 349) cobra una relevancia que complementa (cf. Heidegger, 2000, p. 361) la explicitada en *Sein und Zeit*. Heidegger recuerda que Hölderlin en *Die Titanen* y en *Anmerkungen zur Antigona* llama a este tiempo originario “desgarrante” (*reissende*):

...porque es en sí el vibrante desgarrar hacia el porvenir y un ser lanzado de vuelta hacia el ser-sido. En el paso de las horas de este tira y afloja de la constantemente nueva salvaguarda de lo sido y la constantemente nueva expectativa de lo venidero, se temporiza aquel tiempo de un pueblo en virtud del cual ingresa al estar-abierto de valle y ríos para que sea dicho lo venidero (*Künftigen*) desde los montes, aquellas cimas del tiempo sobre las que habitan los creadores. En tal tiempo como en el temple fundamental —más verdaderamente

dicho: como el nombrado temple fundamental- se estremece en el Dasein del pueblo, en tal tiempo ‘habrá (*wird es*)’ tiempo, deviene aquel tiempo justo que no es un destiempo (*Unzeit*) que, como todo lo constreñido y sólo producto del cálculo, es odioso a los dioses. (Heidegger, 1999, p. 109).

De esta forma, la decisión a favor del “tiempo propio” de la poesía es una decisión a favor de la inserción en el temple fundamental, en el cual hay un “tiempo justo”. A nuestro juicio el pasaje de la cita precedente referido al paso de las horas y la constante nueva salvaguarda de lo sido junto con la nueva expectativa de lo venidero, marca el primado temporal del haber-sido en tanto “efímero”: “Perecer no significa aquí irse a pique, sino: pasar, [...] no estar ahí permanentemente presenciante, sino: esenciante como lo que ha sido” (Heidegger, 1999, p. 111). Así se produce la “salvaguarda de lo sido” ya que al esenciar se convierte en “la nueva expectativa de lo advenidero” con lo cual lo sido se vuelve “presenciante en un presión inminente” (Heidegger, 1999, p. 111). La experiencia fundamental del destino (Heidegger, 2000, p. 351) de un pueblo ingresa en esa dimensión sida siempre futura, que se eterniza esenciando temporalmente. Esta eternidad sida constituye el “tiempo justo” o “tiempo propio del poetizar como decisión” (Heidegger, 1999, p. 110). En el desgarramiento del tiempo entre la salvaguarda de lo sido y la nueva expectativa de lo venidero se tensiona un nuevo concepto de eternidad cuya duración no cancela el tiempo, sino que lleva a “las disputas esenciales” (Heidegger, 1999, p. 113). Dice Heidegger a propósito de ello:

Pero tal tiempo propio es difícil de reconocer, y el saber acerca de él es fácilmente destruible por lo cotidiano omnisciente y el permanente ayer. Ninguna de las medidas del conocimiento histórico sirve aquí. Además, es inútil reemplazar por otra cosa los temas históricos hasta ahora sabidos y discutidos, si la historicidad del Dasein no se apodera de la simple cotidianeidad. Pues nunca podremos tener nuestro tiempo propio, nuestra verdadera historia, en tanto no seamos históricos, y no lo somos en tanto permanezcamos sin recursos para experimentar a fondo el poder de la temporalidad, de modo que nos instalemos en medio de su desgarramiento, y eso significa a la vez, mientras permanezcamos aferrados a una imagen de la eternidad que sólo es el constante presente, y en cuanto tal, cómoda de pensar; mientras la eternidad deviene antigua y sida... (Heidegger, 1999, p. 110)

El “tiempo propio” experimentado históricamente expresa un “poder de la temporalidad”, el cual en tanto es un “desgarramiento” evita que “permanezcamos aferrados a una imagen de la eternidad que sólo es el constante presente”. De esta forma el tiempo propio necesita una imagen de la eternidad más originaria. La eternidad que “deviene antigua y sida” es una

eternidad en la cual el instante y el ser sido se articulan. Se expresa así el “poder de la disposición fundamental” (Heidegger, 1999, p. 113) del temple del duelo que da cuenta de la nota distintiva de la eternidad en tanto antigua y sida e igualmente abierta al futuro, “la caducidad de lo eterno”. A nuestro juicio “caducidad” significa apertura de la eternidad que abarca no solo el éxtasis del ser-sido, sino también lo advenidero y el presente como instante. En otros términos, la eternidad lejos de ser un ahora meramente ya pasado es un pasado que esencia por la ausencia de los dioses, dura instantáneamente, y al durar de esa forma abre la dimensión del futuro (Arndt, 2010, pp. 61–75; 63). “La caducidad de lo eterno” remite a un recordar “en que se despliega la cercanía de los Dioses” (Heidegger, 1999, p. 111), Heidegger lo describe del siguiente modo:

La caducidad de lo eterno no es en vano, sino que precisamente lo pasado es el tipo de presencialidad de los dioses, la fugacidad de un guiño apenas perceptible que, en el momento de pasar, puede mostrar desnudamente toda la bienaventuranza y todo el espanto. El Dios tiene su propia medida, él dura solo un instante, afectando apenas las vivencias de los hombres, y estos no saben propiamente que es eso, ni pueden tampoco saberlo mientras están atrapados en el tipo de saber con el cual saben de las cosas, sus circunstancias y de sí mismos. (Heidegger, 1999, p. 111)

Se articulan así la eternidad y su ser-sida, al ser-sida deja de constituirse como una mera cancelación del tiempo, pues incluye su “caducidad” con el “instante” que duran los dioses. Los dioses son eternos porque están transidos por la “fugacidad” y el “instante”, por eso, señala Heidegger: “El Dios tiene su propia medida, él dura solo un instante” y al durar así afecta a los hombres. En ese sentido la historicidad de un pueblo depende de esta actitud temporal de los Dioses hacia dicho pueblo. Alcanzamos así un concepto de eternidad que, en tanto es el tiempo propio, permite redefinir la estructura de la temporalidad en su conjunto. En este marco, Heidegger recuerda que en el poema *Germanien* en el “No a ellos” de la estrofa inicial “hay una decisión acerca del tiempo” (Heidegger, 1999, p. 112). Comprender la eternidad como sida e instantánea lleva a una elucidación del tiempo propio. Por ello, “Recién ahora entendemos correctamente que eso no alude a la mera opción entre lo antiguo y lo nuevo, entre lo de antaño y lo de hoy, sino que la decisión a tomar es ésta: si acaso nos decidimos a favor del tiempo propio de la poesía con su ser-sido, su futuro y su presente (*Gewesenheit, Zukunft und Gegenwart*), o si permanecemos aferrados a la experiencia cotidiana del tiempo, la que aprueba solamente todo lo “cronológicamente-histórico” (Heidegger, 1999, p. 112). Esa forma temporal de la eternidad, entendida como sida e instantánea interroga por el “verdadero conocimiento” (Heidegger, 1999, p. 112) del tiempo. O bien el tiempo histórico de la poesía en su ser-sido, futuro y presente expresa la historicidad de un pueblo, o bien el tiempo es

entendido como un tiempo meramente cronológico. La “decisión propia” (Heidegger, 1999, p. 112) por uno o por otro depende de que tan fuerte “se experimente una necesidad” (Heidegger, 1999, p. 113) por los dioses en el temple fundamental del duelo. De este modo Heidegger confronta y relaciona la “inesencia del tiempo” y la “esencia del tiempo” (Heidegger, 1999, p. 112).

La eternidad instantánea y sida se convierte en la “esencia del tiempo” (*Wesen der Zeit*) y la posibilidad de experimentar y poseer dicha esencia en la poesía implica la confrontación con la “inesencia del tiempo” (*Unwesen der Zeit*). Por ello, la esencia del tiempo solo se experimenta, y posee, en una unidad con su inesencia temporal y Heidegger aclara, solo “así sale al encuentro lo sido, lo aún esenciante” (Heidegger, 1999, p. 112). Gracias a la eternidad sida e instantánea se puede “en un prologando recordar y retener” (Heidegger, 1999, p. 112) experimentar la mencionada cercanía de los Dioses, pues, “preguntando al tiempo largo ellos han persistido en su haber-sido” (Heidegger, 1999, p. 112).

En este contexto, Heidegger señala las dificultades que conlleva decidirse a favor de este “tiempo propio” (Heidegger, 1999, p. 112) para que la patria tenga su lugar en tanto ser histórico de un pueblo. Refiriéndose a las menciones que Hölderlin realiza en *Germanien* sobre este punto señala Heidegger: “El mienta el ‘país de los padres’, él se refiere a nosotros, este pueblo de esta tierra en cuanto histórica, en su ser histórico... Este ser histórico del pueblo, la patria, está clausurado en el misterio, y ciertamente de un modo esencial y siempre” (Heidegger, 1999, p. 120). La dificultad para ingresar en el temple de la poesía y alcanzar el tiempo propio está dado porque la historicidad del pueblo y de la patria se caracterizan por un misterio que no es superficial, sino esencial y duradero (Heidegger, 1999, pp. 115; 123–129). La historicidad del pueblo en tanto está afectada por la caducidad de los dioses y su fugacidad revela su misterio en el decir poético en tanto se trata de “... la esencia del lenguaje poético originariamente instaurador” (Heidegger, 1999, p. 119). Heidegger da cuenta con esta caracterización de lenguaje poético e historicidad del pueblo de la importancia de la negatividad como verdad del ser: “Si hay que buscar la esencia de la verdad en la patencia del ente, entonces se evidencia el ocultamiento y velamiento como un modo propio de la patencia” (Heidegger, 1999, p. 119). De este modo el misterio de la historicidad y la eternidad sida cobran su relevancia en el lenguaje poético: “Un misterio que no se llega a conocer en su poder velante, no es tal. Cuando más alto es el saber acerca del velamiento, y cuanto más genuino el decir de él como tal, tanto más intacto permanece su poder ocultante” (Heidegger, 1999, p. 119). Ello se debe a que en el marco de esta tercera reducción: “El decir poético del misterio es la *negación*” (Heidegger, 1999, p. 119). En este sentido y sintetizando lo señalado:

La 'patria' es el ser mismo, que porta y ensambla desde el fundamento la historia de un pueblo en cuanto existente: la historicidad de su historia. La patria no es una idea supratemporal, abstracta, sino que el poeta ve la patria en un sentido originariamente histórico. (Heidegger, 1999, p. 121. Bastardillas en el original).

Destinar Y Morar Como Formas De “La Caducidad De Lo Eterno”

En su *Vorlesung: Hölderlins Hymne Andenken*, Heidegger analiza una forma de historicidad que se expresa como mora de la fiesta y destino (cf. Frischmann, 2010, pp. 88–93 en particular). Consideramos que este análisis complementa la noción de “caducidad de la eternidad” ya mencionada por el autor en el poema *Germanien*. En lo que sigue explicitamos la relación entre mora y destino entendidas como formas de una historicidad que permite profundizar en la redefinición de la noción de eternidad previamente alcanzada en la exégesis de *Germanien*.

Hay una “fiesta nupcial” (*Brautfest*) que es entendida como una fiesta en la cual se reúnen hombres y Dioses (cf., Heidegger, 1981, p. 98), y Heidegger señala que para Hölderlin: “*la fiesta' es en sí misma el fundamento y la esencia de la historia*” (Heidegger, 1992, p. 68. Bastardillas en el original). En este sentido, la fiesta refleja en el tiempo del calendario, lo festivo, la festividad de un pueblo en la cual se patentizan sus dioses (Heidegger, 1981, pp. 98–99). De esta forma: “La fiesta es el acontecimiento de complacencia de dioses y hombres. Lo festivo de la fiesta es el acontecimiento que no puede ser causado por los dioses, ni hecho por los hombres” (Heidegger, 1992, p. 69). Este acontecimiento, por lo tanto, es entendido como “el acontecimiento del saludo inicial” entre hombres y dioses. “Ese saludo inicial es la esencia oculta de la historia” (Heidegger, 1992, p. 70) y en tanto saludo inicial es el acontecimiento “en el sentido del arribo de lo sagrado” (Heidegger, 1992, p. 70). En este arribo de lo sagrado (cf., Heidegger, 1981, pp. 99, 101) acontece la complacencia, la fiesta nupcial, como encuentro entre hombres y dioses. La fiesta es así el acontecimiento de este saludo inicial entre hombres y dioses y este saludo en tanto hace comparecer a hombres y dioses contiene la esencia de la historicidad (cf., Heidegger, 1981, p. 97).

La explicitación de esta historicidad oculta que trae aparejado lo sagrado producto de este encuentro y saludo inicial entre hombres y dioses se puede constatar en el poema en la referencia al “tiempo de marzo” como tiempo previo a la fiesta. Este tiempo es entendido como un tiempo de “transición”, pero esta transición no es una transición meramente “pasajera” o marcada por la “fugacidad”, sino que debe ser comprendida como un “*traspaso* hacia el otro lado” (Heidegger, 1992, p. 85. Bastardillas en el original), de modo que el lado del cual proviene el traspaso no es algo destinado a ser abandonado en el olvido (cf., Heidegger, 1992, p. 97). Por ello: “Transición es la réplica de hombres y dioses: la fiesta. Pero, tránsito es también el traspaso

de la fiesta suda a la advenidera. Tránsito es también un tránsito de lo transitado. En este reino de lo transitable está, por lo tanto, en todas partes en primer lugar el ‘entre’, lo esencial” (Heidegger, 1992, p. 98). Heidegger especifica este carácter de transición del tiempo de marzo aclarando su particular modo de duración, su particular temporalidad centrada en la demora porque es “El tiempo de una transición” (Heidegger, 1992, p. 83), en los términos siguientes:

Es un tiempo de transición. La transición parece que sólo sirviera para mediar. De modo que lo transitorio parece ser más bien lo pasajero, lo que solo dura un tiempo y no permanece. Sin embargo, el tiempo de marzo no tiene nada de apremiante y violento. En una especie de íntima contención se prepara la reconciliación del invierno con el verano. Pero esa contención no es en absoluto un quedarse detenido, sino un único alzarse y un velado surgir: la reconciliación del rigor y la rigidez del invierno con la ligereza y fuerza del verano... Una transición así es del mismo tipo que ese equilibrio cuya esencia corresponde al momento en el que el destino permanece y se demora. Esta transición no es un apresurado pasar de largo, sino el quedarse que es en sí un seguir andando, en el cual o lo uno o lo otro llegan a encontrar el reposo de su ser. El tiempo de transición es la preparación de la fiesta. El tiempo de marzo es tiempo de festejo. (Heidegger, 1981, p. 103).

En el “tiempo de marzo”, tiempo de la mencionada “transición”, se produce una igualación entre el “día” y la “noche”. Dicha igualación no hay que entenderla como una mera “igualdad”, sino como un “equilibrio” que constituye la “reconciliación” entre el día y la noche, entre hombres y dioses (cf., Heidegger, 1992, p. 86). Se trata, en ese tiempo de marzo, de un equilibrio entre la finalización del invierno que llega a su disolución y la fuerza del verano que se pre-anuncia en la primavera.¹ En este mismo sentido de reconciliación la oscuridad de la noche no es meramente una fuerza negativa opuesta a la luz del día, ni la luz del día es lo meramente opuesto a la oscuridad de la noche “sino que la noche es el tiempo-espacio de la plena referencia propia a los dioses, particularmente a la complacencia que trae y determina a hombres y dioses” (Heidegger, 1992, p. 87). La negatividad ontológica propia de la fenomenología heideggeriana en este período se expresa en este curso como noche en su relación con el día, en otros términos, oscuridad en su vínculo con la claridad. Se constituye así la noción de “tiempo-espacio” como una forma de la noche y el día en la cual se complacen hombres y dioses en el saludo (Heidegger, 1992, pp. 79–81) dando a la fiesta su historicidad. Heidegger lo expresa del modo siguiente:

¹ Parece subyacer aquí un juego de visibilidad e invisibilidad de la naturaleza en la poética hölderliniana que recuerda el tratamiento temprano del concepto de naturaleza en Schelling, para reconstruir ese concepto de naturaleza en el joven Schelling a los efectos de un paralelismo comparativo: Tilliette, 1987 y también cf. Tilliette, 2007, pp. 25–62.

‘Noche y día’ denominan los espacios tiempo (*die Zeiträume*) de la oscuridad y la claridad, de la reconciliación y la apertura, del ocultamiento y el desocultamiento, de lo lejano y lo cercano. Pero, todo esto en relación a la complacencia de dioses y hombres, así pues con vistas a la fiesta. (Heidegger, 1992, p. 87).

La fiesta remite a un equilibrio entre la noche y el día, abre los “espacios tiempo” en el cual los opuestos se disuelven (Capobianco, 2020, pp. 57–71). En esos “espacios tiempo” la “noche” constituye el momento en el cual la temporalidad se expresa como una negatividad, pero esta negatividad no es la mera “ausencia de los dioses”, por eso la noche, así entendida, no es una “esencia negativa”, sino que: “... asume, en verdad, el crepúsculo en el ocaso y trae la aurora a la patencia” (Heidegger, 1992, p. 87). De esta forma se produce el equilibrio entre día y noche durante el “tiempo de marzo” (Heidegger, 1992, p. 88). En este equilibrio la noche hace patente la ontología negativa contenida en ella (Heidegger, 1981, pp. 104–105).

De este modo la noche como madre del día tiene una función fundamental en el equilibrio de ambos: “La noche es el tiempo que alberga a *los dioses pasados* y esconde a los dioses venideros” (Heidegger, 1981, p. 104. Bastardillas en el original), es por ello que “la noche, como madre del día que trae lo sagrado, es *noche sagrada*” (Heidegger, 1981, p. 104. Bastardillas en el original). En este sentido se produce el mencionado equilibrio del día y la noche y el nuevo de este día que nace “entona festivamente el ánimo para celebrar la fiesta nupcial” (Heidegger, 1981, p. 104). Así el equilibrio del día y la noche trae aparejado lo sagrado de la festividad: “Ese equilibrio más elevado es el signo de la esencia de la fiesta, del acontecimiento de complacencia entre los Dioses y los hombres” (Heidegger, 1992, p. 88). En ese equilibrio acontece el destino que se expresa como el “destinarse” de hombres y dioses (Heidegger, 1981, p. 108). Hombres y dioses, dioses y hombres “son en el modo de destinarse en lo destinal” (Heidegger, 1992, pp. 88–89).

Desde esta perspectiva el destinarse y lo destinal constituyen una unidad en la que se expresan dioses y hombres de modo histórico. En este sentido según Heidegger: “Lo destinal es entonces propiamente la correspondencia misma”. (Heidegger, 1992, p. 89). De esta forma: “La fiesta y el destino se copertenecen en unidad”. (Heidegger, 1992, p. 91). En el desarrollo de esta copertenencia unitaria: “La fiesta es para Hölderlin fundamento y esencia de la historia. Todo lo que se encuentra en el destino es histórico. El acontecimiento de la fiesta trae al más elevado equilibrio a todo destinarse y a todo lo destinal y con ello al destino en una consonancia” (Heidegger, 1992, p. 92).

Es así que los días de fiesta son “las vísperas de la fiesta”, es decir, los tiempos previos al equilibrio más elevado, son “la vigilia para el destino”; es un morar balanceado en el destino (Heidegger, 1992, pp. 92–93). De

este modo “Lo destinal para hombres y dioses es lo sagrado. El envío de la articulación como dejar-ser” (Heidegger, 1992, p. 99), es decir, el destino en su historicidad instala una temporalidad específica en la cual “Todo esta en tránsito” (Heidegger, 1992, p. 98). Este tránsito es el morar que Heidegger describe del modo siguiente: “El tiempo de la fiesta es en la mora. Por lo tanto el día previo de la fiesta debe corresponderse a esa mora. El día de fiesta es un permanecer templado y propio a partir de la fiesta hacia y solo desde ella... El tiempo de la permanencia es una espera, es ya un arte de la transición, es el tiempo de marzo” (Heidegger, 1992, p. 94). Es así como: “La destinación ensambla las relaciones de lo sagrado hacia los hombres y hacia los dioses, las relaciones de los dioses y de los hombres hacia lo sagrado, las relaciones de hombres y dioses de unos con los otros y las relaciones de ese uno con los otros mismo hacia lo sagrado” (Heidegger, 1992, p. 100).

De esta forma alcanzamos “El tiempo de la permanencia” para la fiesta. Este complejo temporal que caracteriza a la fiesta como una “mora (*Weile*)” y un “permanecer (*Verweilen*)” indica que el modo en que el tiempo dura, transcurre, abarcando la fiesta no es meramente lineal. Por el contrario, el tiempo de la fiesta del pueblo es un durar, un permanecer, un morar que no es meramente cancelación del tiempo, sino un “tránsito” (cf., Heidegger, 1992, p. 97). Este modo de entender la duración temporal, a nuestro juicio, es una nueva forma de “la caducidad de lo eterno”, concepto que señalamos previamente en el análisis que Heidegger realiza de *Germanien*. El “morar” es un durar que permanece, pero caducando porque dura y al mismo tiempo es “tránsito”.

De esta forma, la historicidad que se expresa en la fiesta como acontecimiento en el cual se destina la relación entre hombres y dioses, el equilibrio entre el día y la noche, establece como tiempo de los días de la fiesta a la “mora”, al morar de lo que dura y este morar o demorarse en los días previos de la fiesta esperando el destinarse de hombres y dioses es otra forma de referirse a una eternidad que es temporal y no atemporal (cf., Heidegger, 1992, p. 97):

La fiesta es la mora del destino equilibrado. Los días de fiesta son las vísperas de la fiesta, sus esperas, y por ello ya desde aquella mora se orienta a un estar durando, que no templa una transición apresurada. (Heidegger, 1992, p. 104)

Que la transición de los días de fiesta no sea una transición apresurada, sino por el contrario, que la fiesta sea el acontecimiento que dura, morando y al morar equilibra el día y la noche (cf., Heidegger, 1992, pp. 149–155), constituye a nuestro juicio, una forma de profundizar en la dimensión originaria de lo eterno. Esto es, temporalizar es

un morar, es la duración en la cual la fiesta acusa la historicidad que se realiza en ella (cf., Heidegger, 1992, pp. 160-ss). La historicidad es el fundamento de la fiesta en tanto destino propio (cf., en particular, Heidegger, 1992, pp. 140–145; 128–132) de un pueblo que reúne a hombres y dioses en ese morar que dura y equilibra. Entonces este durar implica una noción de eternidad, ya no intemporal o supratemporal, pues la fiesta es un morar que durando caduca en tanto transición hacia (cf., Heidegger, 1992, p. 178). La historicidad como mora y demora del día de fiesta es un durar que caduca en su “pasaje” (cf., Heidegger, 1992, pp. 169-ss). Por ende la historicidad de la fiesta esta transida de mora y caducidad en su tránsito, de allí que lo más importante de la fiesta no es ella misma como tal sino sus vísperas, los días previos como tránsito hacia ella (cf., Heidegger, 1992, pp. 185–193; 166–169). A los efectos de especificar este vínculo entre historicidad y eternidad caduca conviene señalar lo que refiere Heidegger en torno al permanecer (cf., Heidegger, 2000, p. 13). Refiriéndose a la última estrofa de *Andenken*, la cual afirma: “Pero lo que permanece lo fundan los poetas” Heidegger señala lo siguiente: “*Lo que permanece*: es lo permanente... Lo permanente es lo que no se transforma. Pero eso también puede desaparecer en un instante con toda su inmutabilidad” (Heidegger, 1981, p. 136. Bastardillas en el original). Hemos insistido, siguiendo la descripción de Heidegger, que la eternidad no es entendida como un concepto meramente atemporal o intemporal, en virtud de su relación con la negatividad inherente que conlleva su caducidad. Por ende esta definición de permanencia dada por Heidegger no podría aplicarse a la noción de eternidad así analizada y definida, pues la eternidad no es un mero permanecer, no pasajero, caracterizado por la inmutabilidad. Pero, la eternidad puede ser considerada una permanencia en otro sentido acorde a la historicidad de la fiesta que hemos desarrollado y Heidegger lo expresa así:

Permanecer es ir hacia la proximidad del origen. El que mora en esa proximidad satisface la esencia del permanecer... Eso ocurre porque mediante la peregrinación a lo extraño ella se convierte previamente en eso lejano a lo que se puede aproximar un regreso o llegada al hogar (*Heimkunft*) cuando se ha convertido en una vuelta hacia casa (*Heimkehr*). A partir de este venir-de-lo-próximo tiene que surgir el propio-morar-próximo-al-origen... Es necesaria la fidelidad a la esencia del origen. Pues el origen se supera a sí mismo en ese surgimiento que de él brota y nunca se basta a sí mismo. (Heidegger, 1981, pp. 137–138).

Esta nueva acepción de permanencia entendida como una proximidad a un origen (cf., Heidegger, 2004, p. 483), como un morar en una proximidad que nunca se realiza de modo acabado sino que se mantiene en una extrañeza y lejanía, le confiere a dicha noción de permanencia un carácter

totalmente distinto al de una mera duración inmutable. Esta definición de permanencia atravesada por el morar en lo extraño es totalmente compatible con la noción de una eternidad atravesada por la caducidad. Se explicita de este modo el carácter sustrativo de la verdad del ser (cf., Heidegger, 2018, pp. 42–83) como “esencia conflictiva de la verdad” (Heidegger, 2018, p. 25) aplicada a la conflictividad del origen. El poeta es el encargado de establecer la relación entre una permanencia que no es un mero durar con los hombres y los dioses y de este modo se puede “experimentar propiamente la lucha que acontece en la esencia de la verdad” (Heidegger, 2018, p. 25), Heidegger así lo señala:

El poeta mora cerca del origen en la medida en que muestra aquello lejano que se acerca en la venida de lo sagrado... En efecto rememorando lo que ha sido durante la peregrinación y lo que tiene que aprender del lugar donde está su casa, el poeta se muestra abierto para lo divino y lo humano, y es sólo por este motivo por lo que tiene la mirada capaz de señalar ese espacio abierto que también es el único espacio en el que los dioses pueden llegar a presentarse como huéspedes y los hombres construirse una habitación en cuyo interior se encuentra lo verdadero, al cual son capaces y están deseosos de atenerse finalmente. (Heidegger, 1981, pp. 139–140).

El poeta morando cerca del origen, permanenciando allí en el sentido de un permanecer que no es mera duración sino como una peregrinación que temporalmente mora en torno al origen donde lo lejano se aproxima en lo sagrado indica formalmente un espacio en el cual se presentan los dioses y los hombres pueden habitar. Se trata de un “espacio abierto” a la historicidad (cf., Heidegger, 1981, p. 90) “en cuyo interior se encuentra lo verdadero”, tenemos así “la forma de la ‘negatividad’ dentro de la esencia de la verdad” (Heidegger, 2018, p. 27). El modo en que puede establecer esta relación señalada por el poeta (cf., Heidegger, 1983, p. 166) es a través de un concepto central que enunciamos aquí y que desarrollaremos en la sección siguiente, los ríos como semidioses. Heidegger lo explicita en los términos siguientes:

El discurrir del río funda el permanecer (*Das Strömen des Stromen stiftet das Bleiben*). Esto permanente prepara el lugar histórico en el que la humanidad alemana debe empezar a aprender a sentirse en casa para que así, cuando llegue el momento, pueda demorarse en un momento de equilibrio del destino. Sólo el que haya remontado hasta este permanecer será lo bastante fuerte para tal demorarse en un momento de equilibrio del destino. Sólo el que se haya remontado hasta este permanecer será lo bastante fuerte para tal demorarse. La verdad poética de la memoria esta garantizada por el *discurrir* de los ríos. (Heidegger, 1981, pp. 141–142)

El discurrir de los ríos (cf., Heidegger, 1993, pp. 199–206) funda un permanecer que no es mera duración sucesiva sino “El reino del origen” (Heidegger, 1992, p. 172), es decir, el permanecer de la proximidad de un origen en el cual se patentiza lo sagrado (cf., Heidegger, 1992, p. 175). En tanto “lo sagrado” (cf., Heidegger, 1992, p. 158) de los dioses se aproxima al origen su eternidad está transida de una caducidad que expresa el lugar histórico de ellos y los hombres.

Peregrinaje Temporal y la Localidad Espacial como “Caducidad de lo Eterno”

Lo dicho por Heidegger en sus *Vorlesungen* sobre *Der Rhein* y *Andenken* encuentra su complemento en la *Vorlesung: Hölderlins Hymne Der Ister*. *Der Ister* como río le permite a Heidegger reflexionar sobre su temporalidad y espacialidad originarias. En este poema encontramos que la temporalidad originaria definida como “caducidad de lo eterno” tendrá ahora una relación equi-originaria con el espacio que genera el río. De esta forma se complementarán de modo originario tiempo y espacio en dicho río del modo siguiente:

El río es la localidad del peregrinaje (*Ortschaft der Wanderschaft*). Pero el río es también peregrinaje de la localidad (*Wanderschaft der Ortschaft*). Semejantes oraciones resuenan como si se acoplasen palabras vacías unas con otras y se las entrelazara, dicho procedimiento solo exacerba la indeterminación ya existente de su significado y del sentido de su esencia. (Heidegger, 1993, pp. 39–40)

Para comprender lo que esas palabras “declaman” y no caer ni en la exacerbación de la indeterminación del significado de las mismas, ni en el desconocimiento del sentido de su esencia, hay que partir del hecho que el río como tal es un “misterio” (Heidegger, 1993, p. 40. El término es destacado en bastardillas en el original). El misterio radica, precisamente, en explicar la doble relación entre “localidad” (*Ortschaft*) y “peregrinaje” (*Wanderschaft*). El río es la localidad del peregrinaje en tanto determina un ahí, una localidad para el peregrino. En ese sentido dicha localidad, como espacio del peregrinaje, implica una “acogida” (cf. Heidegger, 1993, p. 42 y ss.). Lo cual conlleva pensar tanto “dónde arriba la acogida, como también desde dónde la acogida toma su salida” (Heidegger, 1993, p. 42). Complementariamente, el río es también el peregrinaje de la localidad, la esencia del lugar en el cual la acogida encuentra su “salida y su entrada” (Heidegger, 1993, p. 42). En este sentido: “La esencia de ese peregrinar es el río” (Heidegger, 1993, p. 42). El “lugar” (*Ort*) (Zovko, 2010, p. 111) es un “allá” (*dort*) y un “aquí” (*hier*), pero no entendidos como dos ámbitos intercambiables en los cuales se “va del uno al otro” (*Nacheinander*) o simplemente están “uno junto al otro” (*Nebeneinander*). Por el contrario, “El lugar es allá y aquí no

casualmente, sino bajo la ley oculta de un peregrinar” (Heidegger, 1993, p. 42). Por ende en este peregrinar de la localidad el “allá” y el “aquí” tienen una relación de reciprocidad gracias al río que aúna localidad y peregrinaje, peregrinaje y localidad: “Por lo tanto, denominamos el allá y aquí, ya como el tránsito entre ambos lugares, por doquier a través del río” (Heidegger, 1993, p. 42).

El río se vuelve así metáfora de la temporalidad originaria, su peregrinaje es temporal y espacial de modo igualmente originario. El resultado de esta sistemática presentación de la eternidad como temporal, en tanto lo eterno porta su caducidad, caducidad que vuelve móvil y diversifica no solo al concepto de tiempo originario sino, también, al espacio que este tiempo habita. Dice Heidegger al respecto: “El río es localidad y peregrinación. La unidad enigmática de esa determinación esencial se expresa formalmente en las frases: el río es la localidad del peregrinaje. El río es el peregrinaje de la localidad” (Heidegger, 1993, p. 52). Heidegger se pregunta si este enigma del río puede resolverse asociando las nociones de “localidad” y “peregrinaje” a las de “espacio” y “tiempo”. La aclaración central es que la unidad de localidad y peregrinaje “no es la unidad calculada claramente determinante, privativa de espacio y tiempo” (Heidegger, 1993, p. 46), sino que la unidad de localidad y peregrinaje tiene que ser pensada bajo otro tipo de unidad espacio-temporal. Si bien localidad y peregrinaje se corresponden mutuamente como espacio y tiempo, el “espacio” que explica la “localidad” no ha de ser entendido como un lugar “en un ámbito” (Heidegger, 1993, p. 46), ni el “tiempo” que de cuenta del “peregrinar” ha de ser entendido como una serie de puntos aislados que constituyen una “sucesión de uno sobre otros” (Heidegger, 1993, p. 46). Lo cual implica poner en discusión las nociones metafísicas de espacio y tiempo para poder articularlas con las de localidad y peregrinaje.

La historicidad del hombre se relaciona con el río en el cual tiene su “localidad” (*Ortschaft*) espacial y su “peregrinaje” (*Wanderschaft*) temporal, de modo equioriginario. Esta historicidad, lleva a modificar tanto las nociones de tiempo como la de espacio heredadas metafísicamente, dice Heidegger: “El río no es solo lo uno (localidad) y también además el otro (peregrinaje). El río es ambos, es decir, en una unidad originaria. El hombre histórico se funda en esa esencia del río” (Heidegger, 1993, p. 51). La unidad del río como localidad y peregrinaje es así fuente de la historicidad del hombre y esta historicidad así comprendida conlleva la revisión de la forma en que la tradición ha transmitido las nociones de espacio y tiempo, de esta forma es posible “que intentemos pensar unitariamente bajo los nombres de localidad y peregrinaje el origen esencial de espacio y tiempo que yace oculto en la esencia metafísica” (Heidegger, 1993, p. 58). La articulación entre historicidad y espacio-tiempo por medio del río se vincula con la “acogida” (Heidegger, 1993,

p. 60) del hombre, en este acostumbrarse para devenir histórico en un espacio y un tiempo no metafísicos se da un “paso a través de lo extraño” y una “confrontación con lo extraño” (Heidegger, 1993, p. 67). Lo “extraño” (*Die Fremde*) que alude “al hombre lo más inhóspito de lo siniestro” (Heidegger, 1993, pp. 63–69; 143–152) es otra forma de entender la ontología negativa que subyace a todo el proceso explicativo. De este modo, al igual que en el caso del destino del semidiós *der Rhein*, la localidad y el peregrinaje del río semidiós *der Ister* que funda la esencia del hombre histórico cuya “acogida” (*Heimischwerden*) atraviesa por un “paso a través de lo extraño” (Heidegger, 1993, p. 59), muestra que esta forma de esencializar de los dioses en su eternidad está transido de negatividad, esto es, de caducidad, con lo cual la eternidad se ratifica así nuevamente como la temporalidad originaria.

De este modo el tiempo-espacio, presencia y ausencia nos remiten a un punto central, a saber, “en los tiempos del tiempo juega el claro” (Heidegger, 1976, p. 631) para el *Ereignis* y su clarear en el ámbito de la “presencia” (Heidegger, 1976, p. 631). La mutua pertenencia de espacio y tiempo, tiempo y espacio conjuntamente con el volver interrogable “la presencia como tal” destacan dos aspectos del concepto de naturaleza que alcanzamos por medio de esta descripción fenomenológica de la poética hölderliniana. El primero de ellos apunta a una crítica a un concepto lineal de tiempo, si bien aquí encontramos una continuidad en la crítica heideggeriana al tiempo vulgar y natural desarrollada en *Sein und Zeit*, cabe destacar un aspecto específico de la misma: “En decir aunque su crítica del tiempo lineal es aquí esencialmente la misma que en *Ser y tiempo*, sin embargo, ya no es una crítica que proceda de un análisis fenomenológico de la temporalidad fundamental del Dasein (*Zeitlichkeit*). Mas bien, su referencia es a la Naturaleza misma (el Ser mismo)” (Capobianco, 2020, p. 65. Bastardillas en el original). De este modo se testimonia el punto de partida del análisis en la temporalidad del ser en general y no desde la temporalidad extático-horizontal del Dasein. Por eso refiriéndose al concepto de naturaleza en el segundo Heidegger dice Richard Capobianco:

Lo que recogemos de esto es que la temporalidad auténtica y fundamental del Dasein, tal como fue elaborada en *Ser y tiempo*, toma un nuevo significado. La temporalidad del Dasein está estructurada como tal *solo porque* está en correlación con la temporalidad (*Temporalität*), el tiempo-espacio (*Zeit-Raum*) del Ser mismo. El Ser despliega el Dasein. El Ser temporaliza al Dasein. Este es el *leitmotiv* del pensamiento del Heidegger tardío sobre el tiempo... (Capobianco, 2020, p. 65. Bastardillas en el original)

Consideraciones Finales

El examen fenomenológico que Heidegger realiza de la historicidad en la poética hölderliniana ofrece diferentes niveles de análisis. Como aspecto central cabe destacar que le permite encontrar un núcleo temporal en la esencia misma de la eternidad, en este sentido, puede hablarse de una eternidad transida de caducidad como forma originaria del tiempo. Este reconocimiento de la función central de la negatividad en el núcleo formativo del tiempo originario le permite a Heidegger, como aspecto complementario de su estudio sobre la poética hölderliniana, introducir una serie de temas y conceptos que serán centrales en sus cursos dictados durante los años treinta y cuarenta, a saber, la progresiva orientación del concepto de historia del Dasein y del pueblo hacia una “historia del olvido del ser” (*Seynsgeschichte*); la función central del destino y lo destinal al interior del acontecer histórico; el rol del morar como forma de duración no reducida a la mera sucesión lineal; la importancia cada vez mayor que adquiere la “temporiedad” (*Temporalität*) como sentido del ser en general en detrimento de la “temporalidad” (*Zeitlichkeit*) extático-horizontal como sentido del ser del Dasein; la equi-originariedad del tiempo y el espacio como “tiempo-espacio” anunciada en el tratamiento del río *Ister* como semidios, revisando así la presentación del acoplamiento del tiempo y el espacialidad en *Sein und Zeit* y anticipando la función que esta unidad cumplirá en la Conferencia *Zeit und Sein*; el valor que cobra la ausencia, huida y caducidad de los Dioses en tanto pre-anuncia “el paso del último Dios” en los *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*.

Referencias Bibliográficas

- Alleman, B. (1965). *Hölderlin y Heidegger. Sólido puente entre los territorios existenciales de un poeta y un filósofo*. Los libros del Mirasol.
- Arndt, A. (2010). Poesie und Poesis. Anmerkungen zu Hölderlin, Schlegel und Hegel. In B. Frischmann, *Sprache –Dichtung –Philosophie. Heidegger und der Deutsche Idealismus*. Alber Philosophie.
- Capobianco, R. (2020). *La vía del Ser de Heidegger* (R. Palomino, Trans.; 1st edition). Guillermo Escolar Editor.
- Cattin, E. (2012). *Sérénité: Eckhart, Schelling, Heidegger*. Vrin.
- Frischmann, B. (2010). Die Wahrheit der Dichtung: Zu Heideggers Hölderlinrezeption. In *Sprache—Dichtung—Philosophie: Heidegger und der Deutsche Idealismus*. Alber Philosophie.
- Greisch, J. (1996). The eschatology of being and the God of time in Heidegger. *International Journal of Philosophical Studies*, 4(1), 17–42.
- Heidegger, M. (1950). Wozu Dichter. *Holzwege*. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1976). Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens (30 October 1965). *Reden Und Andere Zeugnisse Eines Lebensweges 1910*, 620–633.
- Heidegger, M. (1981). *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1983). *Einführung in die Metaphysik*. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1992). *Holderlins Hymme „Andenken“, Wintersemester 1941-1942, GA 52*. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1993). *Hölderlins Hymne «Der Ister», GA 53*. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1999). *Gesamtausgabe Abt. 2 Vorlesungen Bd. 39. Hölderlins Hymnen 'Germanien' und 'Der Rhein'*. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2000). *Zu Hölderlin – Griechenlandreisen, GA 75*. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2004). *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt—Endlichkeit—Einsamkeit, GA 29/30: (2004th edition)*. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2018). *Parmenides* (durchgesehene Auflage 2018). Vittorio Klostermann.
- Hiller, M. (2010). «... Der Güter gefährlichstes, die Sprache ...». Dichtung und Philosophie bei Hölderlin. In B. Frischmann, *Sprache—Dichtung—Philosophie: Heidegger und der Deutsche Idealismus* (pp. 36–60). Alber Philosophie.
- Hölderlin, F. (1992). Anmerkungen zur Antigonä. In *Sämtliche Werke und Briefe, ("Stuttgarter Ausgabe")*. Hansen.
- Levinas, E. (2006). *Dios, la muerte y el tiempo*. Cátedra.
- Tilliette, X. (1987). La Nature, l'esprit, le visible et l'invisible. In *L'Absolu et la Philosophie. Essais sur Schelling* (pp. 44–55). Presses Universitaires de France. <https://www.cairn.info/l-absolu-et-la-philosophie--9782130401827-page-44.htm>
- Tilliette, X. (2007). *Une introduction à Schelling*. Champion.

Zovko, J. (2010). „Ereignet sich das Dichterische, dann wohnt der Mensch menschlich...«Ein Vergleich von Friedrich Schlegels und Martin Heideggers Metaphysikkritik. *Sprache–Dichtung–Philosophie*, 95–111.

Violencia Progresista y No Violencia Activa: Un Posible Diálogo Entre Sartre y Ricoeur

MAXIMILIANO BASILIO CLADAKIS
(UNSAM / CONICET)

ELIZABETH PÉREZ RUIZ
(UNSAM)

Resumen

El objetivo del presente trabajo es abordar las posiciones de Jean Paul Sartre y de Paul Ricoeur en torno a la violencia y a las posibilidades e imposibilidades de su superación. Tomando en consideración sus puntos de convergencia y de divergencia nos abocaremos a indagar la indagación a la relación entre violencia e historia en ambos autores para luego exponer algunos puntos propios de la violencia progresista sartreana y de la no violencia activa propuesta por Ricoeur.

Palabras clave

Sartre – Ricoeur – Violencia – Historia - Política

Progressive violence and active non-violence: a possible dialogue between Sartre and Ricoeur

Abstract

The objective of this work is to address the positions of Jean Paul Sartre and Paul Ricoeur regarding violence and the possibilities and impossibilities of overcoming it. Taking into account their points of convergence and divergence, we will focus on the investigation of the relationship between violence and history in both authors, and then present some specific points of progressive Sartrean violence and of active non-violence proposed by Ricoeur.

Key words

Sartre – Ricoeur – Violence – History - Politics

Violencia Progresista y No Violencia Activa: Un Posible Diálogo Entre Sartre y Ricoeur

Introducción

El presente estudio apunta a problematizar la violencia como elemento constitutivo de las sociedades modernas y la posibilidad o imposibilidad de su superación desde las perspectivas de Jean Paul Sartre y de Paul Ricoeur. El tema en cuestión posee una relevancia que se abre en tres direcciones complementarias. Por un lado, se trata de exponer la importancia de la violencia como problema filosófico en autores de tal envergadura como los mencionados. Por otro lado, se intentará poner en diálogo a dos autores cuyas reflexiones en torno a la violencia parten de una misma descripción: la violencia es un hecho instituido en el mundo histórico-político. Por otra parte, las posiciones opuestas de Sartre y de Ricoeur trasvasan la exégesis de sus obras para pensar nuestra contemporaneidad.

Retomando la tesis ricoeuriana de una fisiología de la violencia, consideramos que es posible vislumbrar el modo en que las sociedades modernas se encuentran atravesadas por la violencia aún en los llamados tiempos de paz. Si bien, en este punto coinciden ambos autores, se contraponen a la hora de pensar una alternativa a la violencia. Es por eso, que, si bien, señalaremos los puntos de convergencia entre ambos autores, remarcaremos sus puntos de divergencia. Ricoeur propone una no violencia activa como alternativa y superación de la violencia instituida. En cambio, Sartre, si tomamos como eje artículos como *Los comunistas y la paz* y el prólogo a *Los condenados de la tierra*, apuesta a lo que, en términos de Ricoeur, es una “violencia progresista”.

Con esta finalidad, la presente investigación se dividirá en tres apartados. En el primero, nos abocaremos a tratar la forma en que la violencia se encuentra instituida en el mundo histórico. Para ello no sólo mencionaremos algunos de los planteos de Sartre y de Ricoeur, sino también de Simone Weil y de Merleau-Ponty. En el segundo punto, nos dedicaremos a trabajar el planteo de Sartre como “violencia progresista”. En el tercer y último apartado, tomaremos como eje las críticas de Ricoeur a la violencia progresista y su apuesta por una no violencia activa que se ubica a igual distancia del pacifismo como de la violencia activa.

La Violencia Como Problema Filosófico

La Violencia en el Seno de la Historia

Dentro de la filosofía francesa del siglo XX la violencia ha sido eje de una serie de meditaciones filosóficas de gran profundidad. Desde el inicio de la Segunda Guerra Mundial a la Guerra de Liberación Argelina,

Francia se vio atravesada por acontecimientos que resquebrajaron los ideales pacifistas y el optimismo ingenuo surgido en el Siglo de las Luces. Durante el periodo de posguerra, gran parte de la filosofía francesa tomó conciencia de su propia historia en particular y de la historia moderna en general. En su ensayo “La guerra tuvo lugar”, Merleau-Ponty reconoce la ingenuidad de los propios intelectuales durante la década de 1930 al proclamar los valores de paz y de progreso de manera abstracta, escindidos de la historia (Merleau-Ponty, 1963, p. 245), como si la violencia se tratase de un fenómeno del pasado ya superado.

No caben dudas de que la experiencia del nazismo y de la ocupación de París significó un hiato en el devenir de la filosofía francesa. A modo de ejemplo, resulta de suma significancia el modo en que Simone Weil reinterpreta no sólo la historia moderna, sino que se remite a los inicios de la historia occidental. En *La Iliada o el poema de la fuerza* señala que la fuerza o violencia ha tenido un papel central a lo largo de la historia. En una exégesis donde se desarticulan las visiones tradicionales del héroe homérico sostiene que “el verdadero héroe, el verdadero tema, el centro de *La Iliada* es la fuerza. La fuerza manejada por los hombres, la fuerza que somete a los hombres, la fuerza ante la cual la carne de los hombres se crispa. El alma humana sin cesar aparece modificada por sus relaciones con la fuerza” (Weil, 1961, p. 13).

En Simone Weil *La Iliada* continúa siendo pensada como la obra que ha asentado las bases de la vida colectiva de Occidente, la cual ha dejado, por tanto, su influencia y marcas en la humanidad. Sin embargo, estas bases han sido las del carácter despótico de la fuerza. Roberto Esposito habla de la emergencia de una “fenomenología de la fuerza” (Esposito, 1993, p. 77) en la obra de la filósofa francesa. Esta idea podría ser reinterpretada como una “fenomenología de la violencia” y, a partir de ella, podría ser pensada como una matriz que atraviesa el pensamiento de varios filósofos de la época.

Es interesante destacar el anudamiento entre el despliegue de los acontecimientos históricos mencionados con transformaciones dentro de la filosofía francesa en la década anterior a la de 1940. Por un lado, la llegada al pensamiento francés de la obra de Hegel por medio de los cursos dictados por Alexandre Kojève entre 1933 y 1939 ponen en el centro de la escena la lucha a muerte como acontecimiento fundador de la autoconciencia ya que esta misma aparece “comúnmente designada bajo el nombre de dialéctica del Amo y del Esclavo” (Jarczyk y Labarrière, 1996, p. 70). La centralidad que ocupa en esta interpretación del pensamiento de Hegel la dialéctica del amo y del esclavo ejerció una gran influencia en la manera de pensar la intersubjetividad por la filosofía francesa de dicha época. Por otro lado, la lectura de la obra de Marx es otra influencia innegable, tanto en el sentido de adhesión o de posicionamiento crítico con respecto a ella.

Esta articulación de movimientos teóricos e histórico-políticos dará por resultado una puesta en tensión con las visiones positivistas de la historia. Merleau-Ponty, Sartre, Simone Weil, Ricoeur, Simone De Beauvoir, entre otros, comprenden que la historia se encuentra atravesada por la violencia. La fuerza no es un fenómeno del pasado ya superado, sino que atraviesa el mundo histórico concreto contemporáneo.

Tiempos de Paz y Tiempos de Guerra

Sin embargo, la violencia no es pensada únicamente a partir de su manifestación en la guerra. Los autores mencionados observan que ella atraviesa tanto los “tiempos de guerra” como los llamados “tiempos de paz”. En el caso de Weil, el análisis sobre la fuerza manifestada en la guerra tiene puntos de contacto con la descripción de la opresión en el trabajo llevada a cabo en las fábricas industriales modernas. En este sentido, la fuerza aparece desplegándose por dos vías que no se contradicen, sino que se articulan de manera dialéctica. Weil afirma que la fuerza se presenta desde la más sutil manifestación de un gesto funcional a la conservación de subalternos hasta la más brutal incidencia física que infringe silencio y muerte.

Según la filósofa, existen dos tipos de fuerza:

La fuerza que mata es una forma sumaria, grosera, de la fuerza. Mucho más variada en sus procedimientos y sorprendente en sus efectos es la otra fuerza, la que no mata; es decir, la que no mata todavía. Matará seguramente, o matará quizá, o bien está suspendida sobre el ser al que en cualquier momento puede matar. (Weil, 1961, p. 14)

Desde una perspectiva similar, Ricoeur (2012) habla sobre la necesidad de pensar una “fisiología de la violencia” para dar cuenta de las sociedades contemporáneas. Precisamente, esta idea apunta a desentrañar la articulación profunda de nuestras sociedades. “Jamás hay suficiente amplitud de visión cuando se vislumbra el imperio de la violencia (...) una anatomía de la guerra requiere la tarea más vasta de una fisiología de la violencia” (Ricoeur, 2012, p. 47). Para Ricoeur un pensamiento de la violencia a partir del acontecimiento de la guerra resulta insuficiente puesto que la violencia ejerce su imperio no sólo en los tiempos de guerra sino en la cotidianidad de los tiempos de paz.

En cuanto a la fisiología de la violencia, el autor de *Sí mismo como otro* dice lo siguiente:

(...) una fisiología de la violencia no puede olvidar es que el Estado es el foco de una concentración y una transmutación de la violencia:

si los instintos son la materia de lo terrible, si la lucha de clases es su primera elaboración social, es en tanto fenómeno político como ella penetra en la zona del poder. La apuesta del político en sentido propio es el poder; en el plano del Estado, se trata, en efecto, de saber quién manda, quién está subordinado, en suma, quién detenta la soberanía, en provecho de quién, dentro de qué límites, etcétera. Para el Estado, el gobierno de las personas es siempre más que la administración de las cosas. (Ricoeur, 2012, p. 47)

Se trate de instintos tanáticos o de lucha de clases, el Estado implica el reordenamiento de la violencia a partir del ejercicio de su monopolio. La fisiología de la violencia se sumerge en los pliegues profundos de las sociedades para indagar esta ordenación de la violencia en la vida cotidiana. La violencia desatada en la guerra es comprendida por Ricoeur a partir de la violencia articulada en esta cotidianidad. La violencia se transfigura en guerra “cuando dos soberanías con iguales pretensiones se enfrentan en un terreno en el que no son posibles al mismo tiempo” (Ricoeur, 2012, p. 47). La guerra acontece cuando dos soberanías, es decir dos Estados, llegan a una oposición donde ninguno cederá por medios diplomáticos. Es por esto que “la guerra no compendia toda violencia en la medida en que la lucha de los Estados no refleja sino imperfectamente las tensiones de fondo de la sociedad; por otra parte, el Estado introduce una nueva dimensión en la violencia colectiva erigiéndola en guerra” (Ricoeur, 2012, p. 47). La guerra no es la irrupción *ex nihilo* de violencia, sino que sus preliminares se encuentran ya instituidos en la vida cotidiana de nuestras sociedades.

En una línea similar, Sartre sostiene que, en la existencia cotidiana, la violencia se encuentra de forma tácita y se desenvuelve en modalidades que son normalizadas. En otras palabras, hay violencia se encuentra establecida de antemano. En “Los comunistas y la paz”, señala que en la propia acción de trabajo se requiere una mirada que indague en cómo la violencia ha ido impregnando más allá de las relaciones personales, esto es, entre el sujeto y su fuerza de trabajo. Sartre menciona a la desocupación y al salario como formas de violencias implícitas en la actividad cotidiana. Las formas cambian, se alternan, se visibilizan o no en algunos casos, pero la situación de base es la misma, la situación fundamental es violenta, pero tiene diversas vías de manifestación y significación. Violencias como la explotación y las condiciones indignas de vida de las clases trabajadoras se sufren a diario. Sin embargo, pasan desapercibidas ya que están establecidas legalmente por el Estado, pero si el proletariado tiene acciones violentas resulta ser ilegal. “El obrero es oprimido, hace un trabajo excesivo; y, sin embargo, si piensa en el encadenamiento de las cosas, no encuentra robo ni violencia: todo se ha hecho por las buenas” (Sartre, 1961, p. 155).

Volviendo a Ricoeur, las siguientes palabras resultan sumamente esclarecedoras.

La violencia existe desde siempre y en todas partes; para ello, basta ver cómo se edifican y se desmoronan los imperios, se instalan los prestigios personales, se desgarran mutuamente las religiones, se perpetúan y se desplazan los privilegios de la propiedad y del poder, de qué manera inclusive se consolida la autoridad de maestros del pensar, cómo se encumbran los goces culturales de las elites sobre el pedestal del trabajo y el sufrimiento de los desheredados. (Ricoeur, 2012, p. 47)

El Pacifismo Como Ocultamiento

La problematización en torno a la violencia corre en paralelo con la problematización acerca de la posibilidad o imposibilidad de su superación. En estos autores, el pensamiento filosófico no se agota sólo en la descripción, sino que esta se aúna con la denuncia y con el compromiso. Ahora bien, tanto Sartre como Ricoeur son críticos del pacifismo como alternativa a la violencia. En líneas generales, una de las principales críticas recae en el hecho de que existe una violencia instituida en el mundo y que la manera en que algunos movimientos sociales exigen la paz es una manera abstracta y sin eficacia.

En el prólogo a *Los condenados de la tierra* Sartre sentencia enfáticamente lo siguiente:

Compréndanlo de una vez: si la violencia acaba de empezar, si la explotación y la opresión no han existido jamás sobre la Tierra, quizá la pregonada “no violencia” podría poner fin a la querrela. Pero si el régimen todo y hasta sus ideas sobre la no violencia están condicionados por una opresión milenaria, su pasividad no sirve sino para alinearlos del lado de los opresores. (Sartre, 1963, p. 14)

Sartre agrega incluso que, en un mundo dividido entre explotadores y explotados, entre colonos y colonizados, la no violencia no sólo es inefectiva para la resolución de los conflictos, sino que es una fuerza inercial que juega a favor de los opresores. Estando instituida la opresión, las proclamas pacifistas servirían para mantener el *statu quo*. En este punto, es importante señalar la figura del yogi. En *Humanismo y terror*, Merleau-Ponty retoma los planteos de Arthur Koestler realizados en *El cero y el infinito* donde dicha figura tiene una central relevancia. El yogi es la pura “conciencia moral” la cual, lejos de comprometerse con el mundo “(...) invita a los hombres sólo a una reforma interior (...)” (Merleau-Ponty, 1956, p. 67) como sí, desde esa sola mismidad, se volcara inequívocamente hacia una suerte de iluminación personal. La no-violencia del yogi no implica una acción efectiva en el mundo, sino que se presenta como una evasión de este.

En su texto “El hombre no-violento y su presencia en la historia”, Ricoeur retoma el planteo de Merleau-Ponty y se centra en la idea de “evasión”. En su pureza moral, el yogi niega la violencia sin reconocer que esta se encuentra instituida en nuestra cotidianidad. Este mismo proceso se extiende a la mayoría de los movimientos pacifistas. “Al omitir las más grandes dimensiones de la violencia, el pacifismo se cree fácil y se hace fácil; se cree ya en el mundo, venido del mundo, brotado de la bondad natural del hombre y simplemente enmascarado, impedido por algunos malvados” (Ricoeur, 2012, p. 46).

El pacifismo que no reconoce la violencia instituida se torna una evasión del mundo. Ricoeur señala que el pacifismo sólo se concibe a sí mismo como momento negativo de la guerra. Sólo se comprende la violencia en su manifestación bélica, no en su cotidianidad.

Es más cómodo pasar al costado de la violencia de la explotación: aquí la violencia no estalla en acontecimientos sensacionales; las batallas son acontecimientos, los motines también; más la pobreza y la muerte del pobre no son acontecimientos; no es un acontecimiento el hecho de que bajo Luis Felipe el término medio de vida de la clase obrera haya sido de veintisiete años... Fue necesaria una toma de conciencia difícil, que no tiene aún un siglo, para develar la violencia del derecho y del orden. La paz es entonces una tarea inmensa: si debe ser la coronación de la justicia, ¿de qué manera la violencia de la opresión puede no aparejar la violencia de la sublevación? (Ricoeur, 2012, p. 48)

Como señalan Rivas y Picos (2017), Ricoeur advierte que “al centrarse en este fenómeno se evade el asunto de las variadas formas de violencia, entonces, la no-violencia no podrá, bajo ninguna circunstancia, ser efectiva” (Rivas y Picos, 2017, p. 71). Es posible observar entonces que las críticas al “pacifismo” se corresponden en esencia a criterios de efectividad y no efectividad. En los autores mencionados, el pacifismo no es una alternativa a la violencia. O bien, es ineficaz para poner fin a ella, o bien, como es el caso de Sartre, culmina por ser una fuerza que, por inercia, se coloca del lado de los opresores.

Violencia y Contraviolencia

La Dimensión Demoníaca de la Historia

Ahora bien, adentrándonos más precisamente en el pensamiento de Sartre, cabe señalar que la problemática acerca de la violencia es uno de los temas que atraviesa su obra casi de manera íntegra. Ya en *El ser y la nada* el conflicto es el modo originario en que se presentan las relaciones intersubjetivas. Como señala Zahavi (2002, pp. 265-284.), la formulación

sartreana del ser para-otro se realiza en un “ser contra” otro, antes que en un “ser con” al estilo heideggeriano. En el capítulo acerca de las relaciones concretas con el otro, estas se presentan bajo dos modalidades: o bien, objetivo al otro, o bien, me objetivo a mí mismo frente a la mirada del otro. El amor, el lenguaje y el masoquismo por un lado, y el odio, el deseo, la indiferencia y el sadismo por otro, se reducen a alguna de estas dos formas (Sartre, 2008, pp. 475-590). En el desarrollo de la ontología expuesta en la obra de 1943 no hay, pues, alternativa de un reconocimiento recíproco entre los hombres. Miro al otro, o el otro me mira, no existe la posibilidad de mirarnos. Esto hace que la experiencia intersubjetiva guarde una dimensión infernal, dimensión que se presenta, también, en las obras literarias. La célebre sentencia que aparece en *A puertas cerradas* acerca de que “el infierno son los otros” es una manifestación clara de ello. El conflicto y la violencia no son “accidentes” en la historia, sino que constituyen los preliminares de la misma existencia humana.

Cabe destacar que, en este período, Sartre no piensa la violencia como acontecimiento histórico, sino que lo hace a partir de la estructura ontológica del ser para-sí y su tensión irresoluble con el ser para-otro. Sin embargo, en la *Crítica de la razón dialéctica* se da un cambio de perspectiva. El autor de *La náusea* intenta volver inteligible la historia humana. En ese traspaso de intenciones acontece también un cambio de términos y de miradas. Sin embargo, la cuestión del conflicto vuelve a aparecer e, incluso, la problemática de la violencia emerge como uno de los núcleos fundamentales de la obra de 1960. Sin embargo, estos ya no serán pensados a partir de una estructura ontológica del ser para-sí, sino que emergen del propio despliegue histórico.

En la *Crítica de la razón dialéctica*, Sartre menciona una dimensión demoniaca de la historia. Los hombres además de “hacer la historia” también la “sufren”. La historia sufrida es una unificación al mismo tiempo que una separación de los hombres. La materia impone su fuerza inercial sobre la humanidad y determina los modos en que se dan las relaciones interpersonales. El hombre lucha contra la materia pero, por ella misma, también lucha contra sí mismo (Sartre, 1985a, p. 260).

En este punto, es importante destacar la centralidad de la *rareté* cuando Sartre piensa el devenir de la historia humana. Ella es lo que “falta”, lo que convierte a cada uno en un posible sobrante. La *rareté* abre un estadio de guerra de todos contra todos. Cada uno se convierte para el otro en un potencial peligro de aniquilación. Sartre señala que, en esta configuración del otro y de mí mismo como amenaza, se pone en juego una oposición entre lo humano y lo inhumano. “Esa oposición conlleva una práctica maniquea que se realiza en una ética que determina el Bien como la preservación de la humanidad, lo que significa la destrucción del Mal, es decir de la amenaza a la humanidad” (Cladakis, 2018, p. 54). Se identifica

a la humanidad con mi propia humanidad y la inhumanidad como el peligro potencial que representa el otro. El bien es, por lo tanto, la defensa de mi humanidad (Sartre, 1985a, p. 243). Se da, entonces, una reciprocidad circular en donde, bajo el dominio de la *rareté*, la violencia se instituye como relación intersubjetiva originaria. La relación entre violencia y *rareté* es tal que Sartre define a la primera como *rareté* interiorizada. La *rareté* es el núcleo sobre el que se despliega la historia y eso instituye a la violencia en el seno mismo de la historia. En este punto es importante destacar que, a partir de esta relación que guarda con la historia se deja en claro que no puede reducirse la posición de Sartre con una suerte de hobbesianismo ya que la lucha de todos contra todos no responde a un estado natural, sino a una situación histórica (Rodríguez García, 2004, pp. 255-276).

En este aspecto, el dominio de la *rareté* hace que toda violencia sea una contraviolencia puesto que el otro es el peligro potencial de mi vida. Y en esa diferencia entre la vida y la muerte acontece la diferencia ontológica absoluta que en la obra de 1960 Sartre emparenta con la diferencia entre el ser y la nada. La historia, al menos como ha acontecido, lleva consigo la violencia. En este punto, se ve con claridad la manera en que Sartre establece la relación entre historia, violencia y humanismo.

Colonialismo y Humanismo

Esta articulación entre violencia, historia y humanismo que se describe en la *Crítica de la razón dialéctica* es también vislumbrada en acontecimientos históricos concretos. En la obra de 1960, Sartre dedica incontables páginas a la Revolución Francesa, al proceso de burocratización de la URSS y a la Revolución China. Sin embargo, la cuestión se presenta también en sus escritos de situación. Dichos textos son una parte fundamental del *corpus* sartreano. En ellos es posible vislumbrar la manera en que las categorías desplegadas en las obras más teóricas son empleadas para interpretar la coyuntura. De igual manera, en esos escritos aparecen muchas veces categorías o esbozos de categorías que luego serán sistematizadas. No caben dudas de que el prólogo a *Los condenados de la tierra* de Franz Fanon es uno de los escritos de situación más conocidos y polémicos de Sartre. Uno de los problemas fundamentales que el filósofo francés aborda en ese breve escrito es, precisamente, el de la violencia.

Sartre describe el sistema colonial como un sistema fundamentado en la violencia. En este sentido, el humanismo pregonado por Europa encuentra en sus condiciones de posibilidad su propia contradicción. El filósofo francés señala enfáticamente que “el europeo no ha podido hacerse hombre sino fabricando esclavos y monstruos” (Sartre, 1963, p. 14). El fundamento de los bienes culturales de Occidente y de su pretendida universalidad se encuentra en el sistema colonial. El verdadero rostro de Europa se halla no en la representación que Europa tiene de sí misma sino las heridas

y cadenas de sus víctimas (Sartre, 1963, p. 8). La descripción sartreana se anuda con la denuncia: “Ustedes, tan liberales, tan humanos, que llevan al preciosismo el amor por la cultura, parecen olvidar que tienen colonias y que allí se asesina en su nombre” (Sartre, 1963, p. 8).

Para Sartre, la historia de Europa tiene como contrapartida necesaria la historia de los colonizados. La otra cara del progreso y del humanismo es la barbarización y deshumanización de los pueblos conquistados por el Viejo Continente. En el caso de Argelia, Sartre ve la manifestación de una lógica histórica donde el antagonismo “opresor-oprimido” aparece como emblema del desgarramiento de la humanidad. La dinámica “hombre-antihombre” mencionada en el punto anterior se pone de manifiesto en la situación franco-argelina. Mientras el colono más deshumaniza a los colonizados, más humano se vuelve. Esta dinámica, por su parte, conlleva a una serie de planificación de orden táctico.

En el texto, Sartre realiza una descripción de la descarnada metodología de colonización de Francia en Argelia. A la conquista sangrienta donde se empleaban métodos tales como incinerar a los nativos ante la vista de las aldeas, le sigue un proceso de deshumanización cotidiana hacia los colonizados. “La violencia colonial no se propone sólo como finalidad mantener en actitud respetuosa a los hombres sometidos, trata de deshumanizarlos” (Sartre, 1963, p. 9). La violencia de la colonización no culmina en el momento en que esta se realiza formalmente, sino que es reasumida de manera constante. Se debe mantener al colonizado lo más alejado de la humanidad posible a partir de una serie de tácticas tales como la desnutrición, el maltrato cotidiano, el alejamiento de sus tradiciones, etc.

El humanismo pregonado en las metrópolis es negado por las prácticas que se realizan en las colonias. “Nuestros soldados, en ultramar, rechazan el universalismo metropolitano, aplican al género humano el *numerus clausus*: como nadie puede despojar a su semejante sin cometer un crimen, sin someterlo o matarlo, plantean como principio que el colonizado no es el semejante del hombre” (Sartre, 1963, p. 9). Para Sartre hay una exigencia del sistema colonial de no reconocimiento de la humanidad del colonizado y para que este no reconocimiento sea realizado se debe reducir al colonizado a algo menos que un hombre. “Nuestra fuerza de choque ha recibido la misión de convertir en realidad esa abstracta certidumbre: se ordena reducir a los habitantes del territorio anexado al nivel de monos superiores, para justificar que el colono los trate como bestias” (Sartre, 1963, p. 9).

La humanidad que los colonizadores promueven tiene como fundamento la deshumanización de los colonizados. Contradicción fundamental del colonialismo: “reclamar y negar a la vez la condición humana” (Sartre,

1963, p. 11). Las tácticas de deshumanización tienen que hacer que, frente a las miradas del mundo civilizado, el nativo aparezca caracterizado de manera negativa. El colonizado, pues, aparece como algo exento de las propiedades de las cuales la humanidad se enorgullece. El colonizado es algo vil. Sin embargo, Sartre señala la forma en que esto es el producto de las tácticas mencionadas. “Golpeado, subalimentado, enfermo, temeroso, pero sólo hasta cierto punto, tiene siempre, ya sea amarillo, negro o blanco, los mismos rasgos de carácter: es perezoso, taimado y ladrón, vive de cualquier cosa y sólo conoce la fuerza” (Sartre, 1963, p. 9).

La Violencia Liberadora

Sartre describe la manera en que la violencia se interioriza como terror en los colonizados, desplegándose en tres movimientos y, por ende, logrando adquirir un efecto boomerang.

El primer movimiento de esos oprimidos es ocultar profundamente esa inaceptable cólera, reprobada por su moral y por la nuestra y que no es, sin embargo, sino el último reducto de su humanidad. Esa furia contenida, al no estallar, gira en redondo y daña a los propios oprimidos. Para liberarse de ella, acaban por matarse entre sí: las tribus luchan unas contra otras al no poder enfrentarse al enemigo verdadero —y, naturalmente, la política colonial fomenta sus rivalidades; el hermano, al levantar el cuchillo contra su hermano. (Sartre, 1963, p. 10)

Primero, se instala el ocultamiento de la impotencia y cólera del oprimido, una suerte de negación que inevitablemente hace implosión, desarrollándose un segundo movimiento circular. Como comiendo su propia cola, el estado de confusión es tal que dicha fuerza daña a los más próximos, a los propios hermanos y esto es consecuencia de las políticas coloniales que se benefician de la rivalidad entre oprimidos. En el tercer movimiento, finalmente, la violencia se encauza en dirección a sus opresores, el origen de la violencia gira en busca de sus creadores y los alcanza. El objetivo de lucha es muy claro:

Un solo deber, un objetivo único: expulsar al colonialismo por todos los medios (...) no pueden dejar de ver en esa prueba de fuerza el medio inhumano que los subhombres han asumido para lograr que se les otorgue carta de humanidad: que se les otorgue lo más pronto posible y que traten luego, por medios pacíficos, de merecerla. Nuestras almas bellas son racistas. (Sartre, 1963, p. 12)

Siguiendo el texto de Fanon, Sartre sostiene que la violencia interiorizada por los colonizados y luego dirigida hacia otros oprimidos se transfigura en violencia contra los colonizadores. En ese momento, la violencia

se reconfigura como de liberación de los colonizados. En el enfrentamiento contra los colonizadores, el colonizado recupera su humanidad. “Hijo de la violencia, en ella encuentra a cada instante su humanidad: éramos hombres a sus expensas, él se hace hombre a expensas nuestras” (Sartre, 1963, p. 13). El colonizado es el resultado de la violencia colonial y es por medio de la violencia contra el colono donde encuentra su humanidad. Se ve, entonces, la violencia se abre en dos direcciones distintas: una violencia que oprime y una violencia que libera.

La radicalidad del planteo de Sartre se muestra de manera patente en la reconocida sentencia “matar a un europeo es matar dos pájaros de un tiro, suprimir a la vez a un opresor y a un oprimido: queda un hombre muerto y un hombre libre” (Sartre, 1963, p. 12). Esta misma radicalidad se devela en la frase en torno a que “el arma de un combatiente es su humanidad” (Sartre, 1963, p. 12). En este aspecto, es interesante destacar, la tesis de Butler (2006) acerca de que “Sartre procura derivar la violencia propia de la insurrección de la violencia del Estado, proyectando la violencia revolucionaria como efecto secundario de una opresión primaria” (p. 16). La violencia revolucionaria opera como contraviolencia de la opresión original. Se impone una lógica circular de la violencia donde la insurrección es el resultado de la opresión.

Ahora bien, en el planteo sartreano la cuestión de la violencia corre en paralelo con la cuestión del humanismo. Cómo se ha visto en el punto anterior el humanismo europeo se fundamentaba en la violencia ejercida en las colonias. Frente a ese humanismo se yergue otro humanismo, el del oprimido en su intento de liberación. En este punto cabe destacar la forma en que Sartre recoge la máxima de Engels acerca de que la violencia es la parte de la historia. “Fanon es el primero después de Engels que ha vuelto a sacar a la superficie a la partera de la historia” (Sartre, 1963, p. 8). En medio de una historia circunscripta al ámbito de la violencia, es la misma violencia la que abre la posibilidad de un nuevo momento en la historia.

La posición de Sartre se encuentra íntimamente ligada a la presentada por Merleau-Ponty en *Humanismo y terror* donde se sostiene que existen dos tipos de violencia: una, que se ejerce para seguir preservando la violencia; otra, que se ejerce para acabar con la violencia. En este sentido, “la cuestión, por el momento, no es saber si se acepta o se rechaza la violencia, sino si la violencia con la cual se pacta es progresista y tiende a suprimirse o si tiende a perpetuarse” (Merleau-Ponty, 1968, p. 45). Merleau-Ponty está lejos de juzgar a las acciones de manera moral, entendiendo por moral un juicio que recaería sobre el acto “en sí”, aislado de todo contexto.

En cuanto a la situación argelina, Sartre sostiene que la violencia de los colonizados frente a los colonizadores es la apertura a un nuevo

momento histórico. Se trata de un nuevo episodio en la historia del hombre, donde los inhumanizados recobran su humanidad por medio de la lucha contra sus opresores. Sin embargo, la lucha argelina no es una excepción en medio de la historia. Por el contrario, en el pensamiento de Sartre esta relación entre historia, violencia y humanismo aparece manifestada en otros acontecimientos tales como la Revolución Francesa, la Revolución Rusa, etc.

En este sentido, tanto en *Los comunistas y la paz* como en el prólogo a *Los condenados de la tierra*, la Revolución representa un punto de ruptura histórico. El proletariado francés y los nativos argelinos deben de romper de raíz con el sistema de opresión que los esclaviza, que los reifica. Para volverse hombre y dejar atrás el estado de semi-bestialidad, el oprimido debe de acabar con toda aquella estructura fundada en su explotación. Esta idea de la liberación del oprimido es fundamental en el pensamiento sartreano posterior a 1952. El conflicto oprimido-opresor, tanto en su encarnación proletario-capitalista como en la de colonizado-colonizador, se mantendrá como eje de la dinámica histórica. La violencia revolucionaria es el acto por el cual el proletario entra en la historia quebrando con la historia, de la misma manera en que, por medio de la violencia, los colonizados lo hacen.

La No-Violencia Activa

La Crítica a la Violencia Progresista

Como se ha señalado en los párrafos anteriores, Ricoeur, al igual que Sartre, comprende la violencia como algo inescindible de la historia, tanto presente como pasada. Al mismo tiempo, resulta interesante destacar la manera en que Ricoeur coincide con Sartre al observar una suerte de “maleficio” que parece atravesar la historia: la imposibilidad de una vida en común. En este aspecto, la reflexión ricoeuriana corre en paralelo con la tesis de Sartre sobre la *rareté*: “algunos están de más para los otros” (Ricoeur, 2012, p. 49). La aparente imposibilidad de una vida en común, la existencia de humanos sobrantes y el conflicto por aquello que falta constituyen el suelo de una sociedad y de una historia atravesada por la violencia. Sin embargo, el planteo de Ricoeur se aleja del de Sartre en el momento de la toma de posición frente a la posibilidad de superar la violencia.

Ricoeur también recupera de manera implícita la idea de la “violencia como partera de la historia” ya que ella “se presenta como el modo privilegiado según el cual la figura de la historia cambia, como un ritmo del tiempo de los hombres, como una estructura de la pluralidad de las conciencias” (Ricoeur, 2012, p. 49). Sin embargo, pone en tela de juicio la forma en que se presenta la relación entre cambio y violencia contraponiéndola con la forma en que efectivamente se da esta relación. Lo que cuestiona, pues, Ricoeur es la dialéctica entre la violencia instituida y la

violencia instituyente. Cuando la violencia instituyente es pensada como medio para deponer la violencia instituida, sigue primando la violencia como modo de relación con los otros.

De manera asertiva Ricoeur sostiene que “la violencia progresista, la que pretende suprimirse marchando hacia los fines humanistas de la historia, es el arte de la dilación: dilación de la astucia, de la mentira, de la violencia” (Ricoeur, 2012, p. 52). El planteo nos sumerge en dilemas más profundos. Emplear la violencia para terminar con la violencia e instituir un mundo realmente humano aparece como una contradicción puesto que se dilata la violencia apareciendo justificada por fines humanistas que ella misma niega. Ahora bien, si la historia está atravesada por la violencia, sostener que ella es la partera de la historia también se muestra como contradictorio. En el caso de triunfar, la violencia instituyente se transfigura en violencia instituida. Otras clases sociales y otros partidos realizarán la violencia instituida pero el círculo de la violencia permanece.

Los fines humanistas corren el riesgo de convertirse en los medios argumentativos de la violencia. “Todos los “estados mayores” militares y civiles la practican: es la técnica del patriotismo y la revolución” (Ricoeur, 2012, p. 52). La promesa de un mundo libre donde acontezca la reconciliación del hombre con el hombre si es llevada a cabo por medio de la violencia se torna una abstracción discursiva que puede volver permanente la violencia. Lo que se presenta como transformador es la continuidad del maleficio sobre la historia.

La crítica a la violencia progresista nos coloca nuevamente a una problemática puesto que Ricoeur reconoce la violencia instituida en la historia y, al mismo tiempo, critica al pacifismo. La figura del yogi, como se ha visto, es criticada por Ricoeur. Entonces se abre una pregunta crucial acerca de qué posición se debe tomar frente a la violencia.

La No Violencia y la Figura del Profeta

En este pliegue dilemático, Ricoeur apuesta por la no-violencia. Sin embargo, como se ha visto, él es, al mismo tiempo, crítico de las lógicas que atraviesan a los movimientos pacifistas tradicionales. Si la violencia progresista culmina en la perpetuación de la violencia, y el pacifismo en una no incidencia efectiva en el mundo, la pregunta acerca de qué hacer se torna sumamente compleja. En este punto, vuelven a aparecer las figuras del yogi y del comisario. Se ha mencionado que, al igual que Merleau-Ponty, Ricoeur toma distancia de ambas. Sin embargo, el interés de Ricoeur “reside en la posibilidad de encontrar entre la actitud del “yogui” (...) y la del “comisario” (...) una forma de no-violencia que, sin caer en la evasión, opere una transformación en la historia” (Ralón, 2011, p. 408).

La pregunta de Ricoeur ahora gira en torno a la posibilidad de la efectividad en la historia de la no-violencia. El protestantismo de Ricoeur lo hace retornar a las Escrituras para intentar vislumbrar en ellas dicha posibilidad. Por un lado, afirma que el Sermón de la Montaña es un discurso que “quiere entrar en la historia, que su perspectiva es práctica; que llama a la encarnación y no a la evasión” (Ricoeur, 2012, p. 45). Por otro lado, retoma la figura del Antiguo Testamento del Profeta como posibilidad de alternativa del yogi y del comisario. Sin embargo, Ricoeur se pregunta “¿De qué manera el profeta podrá no ser el yoga?” (Ricoeur, 2012, p. 50). Frente a esta pregunta, la figura del Profeta no ignora la violencia instituida sino que la denuncia. Al mismo tiempo, Ricoeur delinea una serie de características que definen una no-violencia activa propia del profeta de la actitud pasiva del pacifismo.

En primer lugar, la no-violencia designa una serie de actos de rechazos. Ya el término mismo nos coloca frente a una negación. Las acciones del hombre no-violento se presentan como “una carrera de rechazos: no-cooperación, no-servicio militar, etcétera” (Ricoeur, 2012, p. 53). Incluso suele hablarse de “resistencia no violenta”. Esto pone de manifiesto que se trata de actos negativos puesto que “se desobedece a una autoridad que no se reconoce” (Ricoeur, 2012, p. 53). En este aspecto, los actos negativos encuentran sus limitaciones ya que se tratan de disrupciones ocasionales. Si bien existe una potencia del rechazo, se trata de una potencia negativa de lo dado. Si la historia se presenta bajo la égida de la violencia, las acciones del no-violento, en este momento negativo, aparecen como acciones de negación de la historia. Pero dicha negación no es permanente sino puntual.

Para que la no-violencia tenga una efectividad en la historia, el momento negativo de la acción debe tener como correlato un momento positivo, un momento de afirmación. La no-violencia debe ser aplicable a la realidad y a las acciones políticas que respondan éticamente a las estructuras institucionalizadas de la violencia como la explotación, el colonialismo etc. Si bien, frente a la existencia y ante la posibilidad de regímenes inhumanos a veces no hay otra respuesta que la resistencia o el rechazo, debe poder articularse la condición de posibilidad política que implica una construcción de un mañana, de acción y construcción.

En este punto, Ricoeur retoma las conceptualizaciones bíblicas y, a partir de ellas, se refiere al traspaso del momento negativo de la acción del no-violento al momento afirmativo. Si uno de los mandamientos del Antiguo Testamento era “no matarás”, el mensaje de Cristo en el Sermón de la Montaña nos abre al momento afirmativo de la acción “amarás a tu prójimo”. Los límites de la acción negativa son superados en el momento afirmativo, conteniéndolo. El “amarás a tu prójimo” transfigura el mandato de no matar en una acción positiva.

Quando paso del no matarás al tú amarás, del rechazo de la guerra a la construcción de la paz, entro en el ciclo de las acciones que hago. Entonces recomienzo a presionar; entro en la disociación de los medios y de los fines, participando de empresas donde las acciones humanas ya no son “ajustables”, donde experimento el maleficio de la historia con la eficacia de la historia. (Ricoeur, 2012, p. 53)

Trascender la Historia para Hacer Historia

Las acciones positivas del hombre no violento tienen como fundamento la esperanza de una reconciliación del hombre con el hombre. Si la historia se encuentra atravesada por la violencia, la acción no violenta se sitúa como la esperanza de institución de una nueva historia. Al mismo tiempo la fe del no-violento tiene como fundamento la transformación de la historia como “destino” a la historia como quehacer libre del hombre. En su atravesamiento por la violencia, “la historia recae sobre el hombre, quien, no obstante, la hace, al modo de un destino alienado” (Ricoeur, 2012, p. 53) mientras que, según Ricoeur, “el no-violento me recuerda que ese destino es humano, ya que ha sido alguna vez suspendido por un hombre; en un punto, el impedimento es levantado y un porvenir es posible: un hombre ha osado” (Ricoeur, 2012, p. 53).

Es un interesante punto para destacar que este problema se articula con la comprensión alienada de la historia y la posibilidad de su desalienación. Hemos visto que Sartre emplea la figura del infierno y que el propio Ricoeur habla de “maleficio”. La experiencia de la historia como “destino” conlleva una significación similar: la vivencia de que la historia es algo que sufro, no que hago. La acción del no violento es, no sólo un acto de resistencia, sino el anuncio de una nueva historia liberada del destino. “El no-violento cree y espera que la libertad puede producir una merma en el destino; es así como puede acicatear el coraje para acometer empresas en el curso de la historia cotidiana, a ras de tierra” (Ricoeur, 2012, p. 53).

Esto ya hace que el hombre no violento se sitúe de lleno en la historia. La no violencia activa no es evasión sino compromiso. En cuanto a su efectividad, Ricoeur señala que “la no-violencia abre el tiempo de la utopía, tiempo en el que la violencia y la dominación habrán desaparecido, pues “las utopías nos indican un horizonte hacia el cual queremos avanzar” (Ricoeur, 2012, p. 53). La apertura de un tiempo del orden de lo distinto, el tiempo de la utopía, ya es una marca en la historia. Si bien no es motivo de este escrito sumergirnos en la discusión acerca de la utopía, cabe indicar que Ricoeur no lleva a cabo una valoración negativa de ella. En “La hermenéutica de la secularización. Fe, ideología, utopía”, Ricoeur enmarca a la utopía en el campo de lo posible, el cual “está abierto más allá del campo de lo real” (Ricoeur, 2009, p. 106).

Precisamente, la acción no violenta interfiere en el campo de la realidad en el modo de la apertura del campo de la posibilidad. Podemos entonces intuir las razones por las cuales Ricoeur retoma la figura del Profeta para referirse a esta no violencia que interviene en la historia. La acción no violenta, pues, profetiza un mundo que aún no es, pero que puede serlo. La esperanza juega un rol fundamental, en su acción el no violento espera ese otro mundo posible. Sin embargo, no guarda certezas, por el contrario, se encuentra sumergido en el carácter contingente de la historia, precisamente, es la contingencia la que le posibilita evadir la identificación de la historia con el “destino”. “El no-violento es la contraparte esperanzada de la contingencia de la historia, de una historia no garantizada” (Ricoeur, 2012, p. 13).

A partir de esta caracterización del hombre no-violento y de su incidencia en la historia, Ricoeur señala la necesidad del compromiso político de dichos hombres.

Entiendo que hoy los no-violentos deben ser el núcleo profético de los movimientos propiamente políticos, es decir, centrados sobre una técnica de la reforma, de la revolución o del poder. Fuera de estas tareas institucionales, la mística no-violenta corre el riesgo de virar hacia un catastrofismo sin esperanza, como si el tiempo del desastre y de la persecución fuera la última oportunidad de la historia, como si sólo restara conciliar nuestra vida con el tiempo en que los actos fieles permanecerían sin eco, inadvertidos por todos, sin carga histórica. (Ricoeur, 2012, p. 16)

La no violencia debe estar inscrita dentro de las fuerzas histórico-políticas para ser eficaz en la historia. Ricoeur observa que, de no comprometerse institucionalmente, la mística no violenta correría el mismo destino que el yogi. Las tensiones que pueden existir entre la no violencia activa y las fuerzas políticas donde esta se inscriba, son tensiones necesarias para la posibilidad de apertura de una transformación auténtica de la historia. En el artículo “Por la coexistencia pacífica de las naciones”, Ricoeur afirma que “necesitamos gentes que anticipen el curso de la historia y que procuren la paz porque tienen la paz” (Ricoeur, 2009, p. 92).

El no violento anticipa la historia por venir. Sin embargo, para hacerlo debe estar comprometido en la historia presente. Comprometerse en la historia que se niega para poder vislumbrar una nueva historia; se trata de una dialéctica donde el distanciamiento y la cercanía constituyen los polos de una acción ética, política y moral que tiene como finalidad, no el resguardo de la propia conciencia, sino de la realización efectiva de la no-violencia en el mundo.

Conclusión

En la filosofía francesa de posguerra la problemática en torno a la violencia se torna una cuestión de suma importancia en los debates filosóficos. La violencia emerge como un fenómeno que no sólo se manifiesta en la guerra sino también en la cotidianidad. Su problematización conlleva a una problematización de la historia efectiva y de las modalidades concretas de las relaciones intersubjetivas. Al mismo tiempo, las reflexiones en torno a esta cuestión tienen como correlato un resurgimiento de la noción de compromiso como algo ligado a la tarea del filósofo.

En el caso de Sartre y de Ricoeur, se ha visto la forma en que concuerdan en su posición acerca de la relación entre violencia e historia como así también en sus críticas al pacifismo optimista e ingenuo. Sin embargo, sus posiciones son contrarias a la hora de pensar la posibilidad de su superación. Ateniéndonos a los escritos mencionados en el trabajo, en términos de Ricoeur podemos afirmar que el pensamiento de Sartre se inscribe dentro de la violencia progresista. Si bien, más adelante, en textos como *La esperanza ahora*, el filósofo existencialista se alejará de estas ideas para acercarse más a Ricoeur a partir de sus lecturas del mesianismo hebreo, no es el motivo de este trabajo indagar en la evolución del pensamiento sartreano en los escritos posteriores a la década de 1960.

Consideramos que la problemática de la violencia abre un posible diálogo entre estos dos autores que resulta sumamente sugerente para pensar los puntos de convergencia y de divergencia entre dos de los filósofos franceses más destacados del siglo XX. De la misma manera, consideramos que la disyuntiva entre violencia progresista y no violencia activa resulta sumamente relevante para pensar nuestra contemporaneidad.

La violencia es un *factum* en nuestras sociedades, la reflexión en torno a las posibilidades de su superación son problemas que nos atañen desde múltiples perspectivas filosóficas, éticas, morales, políticas, etc. En este sentido, creemos que las reflexiones de Sartre y de Ricoeur pueden enriquecer los debates contemporáneos en torno a nuestro tiempo.

Referencias

- Butler, J. (2006). Violence, Non-Violence: Sartre on Fanon. *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 27(1), 3–24.
- Cladakis, M. (2018). Materialidad y violencia a partir de la estructura original de la rareté en la Crítica de la razón dialéctica. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, XXIII (1), 43-58.
- Esposito, R. (1993). *El origen de la política*. Paidós.
- Jarczyk, G. ; Labarrière, P. J. (1996). *De Kojève à Hegel: cent cinquante ans de pensée hégélienne en France*. Albin Michel.
- Merleau-Ponty, M. (1956). *Humanismo y terror*. Leviatán.
- Merleau-Ponty, M. (1963). *Sens et non-sens*. Gallimard.
- Ralón, G. (2011). “Historia y violencia”, en *Investigaciones Fenomenológicas, vol. monográfico 3: Fenomenología y política*, 407-4017.
- Ricoeur, P. (2009). *Ética y cultura*. Prometeo.
- Ricoeur, P. (2012). *Política, sociedad e historicidad*. Prometeo.
- Rivas, A.; Picos Bovio, R. (2017). Alcances y limitaciones de la no-violencia. Crítica desde Paul Ricoeur y la perspectiva positiva de la construcción de paz. *En-claves del pensamiento*. 61-76.
- Rodríguez García, J. L. (2004). *Jean Paul Sartre. La pasión por la libertad*. Bellaterra.
- Sartre, J. (1963). *Prólogo a Los condenados de la tierra*. Fondo de Cultura Económica.
- Sartre, J.P. (1985a). *Critique de la raison dialectique. Tome I. Théorie des ensembles pratiques*. Gallimard.
- Sartre, J.P. (1985b). *Critique de la raison dialectique. Tome II (inachevé). L'intelligibilité de l'histoire*. Gallimard.
- Sartre, J. P. (2004). *Problemas del marxismo I*. Losada.
- Sartre, J.P. (2004). *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*. Losada.
- Weil, S. (1961). *La Ilíada o el poema de la fuerza, La Fuente griega*. Sudamericana.
- Zahavi, D. (2002). Intersubjectivite in Sartre's Being and Nothingness. *Alter. Revue de phénoménologie. Sartre phénoménologie*, 265-284.