

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

Dr. José L. 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

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

Equipo Editorial

Directora

Dra. Graciela Ralón de Walton
graciela_ralon@hotmail.com

Comité Editorial

Dra. Jesica Estefanía Buffone
jesicabuffone@hotmail.com

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

Dr. Martín Miguel Buceta
tinbuceta@hotmail.com

Artículos

Heidegger y el inicio de la filosofía moderna
ROBERTO WALTON 4 - 15

El ritmo de la vida fenomenológica en un existente trascendente: Henri Maldiney
FRANCISCO DÍEZ FISCHER 16 - 37

Maurice Merleau-Ponty and the personal institution. Oedipus complex and the opening to new ways of sociability
JESICA BUFFONE 38 - 52

El debate de Davos a la luz de la categoría de sentido: Heidegger, Cassirer y ... ¿Uexküll?
CARLOS MACÍAS 53 - 76

Traducciones

Cinco notas sobre Claude Simon
MAURICE MERLEAU-PONTY
Traducción y comentarios por MARTÍN BUCETA y GRACIELA RALÓN 77 - 88

Antifenomenología y fenomenología en la filosofía de E. Levinas
STEPHAN STRASSER
Traducido por JUAN PABLO VIOLA 89 - 109

Reseñas

Patočka, Jan (2020). Interioridad y mundo: Manuscritos fenomenológicos de la Segunda Guerra. SB Editores. Traducción e introducción por Jorge Nicolás Lucero, revisión técnica de Iván Ortega Rodríguez, presentación de Agustín Serrano de Haro.
MARTÍN GRASSI 110 - 112

Heidegger y el inicio de la filosofía moderna

Roberto Walton
(UBA)

Resumen

Me ocuparé de tres cuestiones. En primer lugar, según la indicación del § 8 de *Ser y tiempo*, de “la recepción de la ontología medieval en el pensamiento de la *res cogitans*” (GA 2, 53). En segundo lugar, del análisis del comienzo de la filosofía moderna. Por último, de la herencia dejada a la filosofía posterior.

Palabras clave

Filosofía moderna - ontología medieval - Heidegger - Descartes

Abstract

This work will deal with three problems. First, as indicated in the § 8 of *Being and time*, with “the incorporation of medieval ontology in the problem of the *res cogitans*” (GA 2, 53). Secondly, with the analysis of the beginning of modern philosophy. Lastly, with the legacy left to later philosophy.

Keywords

Modern philosophy – Medieval ontology – Heidegger - Descartes

1. La recepción de la ontología medieval

En el curso de 1933, Heidegger rechaza la “imagen usual” según la cual Descartes comienza una época completamente nueva de la filosofía. Sostiene que “Descartes no es completamente independiente de sus predecesores, estos son precisamente los escolásticos medievales” (GA 36/37, 38). Y desarrolla dos afirmaciones relativas al radicalismo y al supuesto nuevo inicio de Descartes. La primera dice: “El radicalismo de la duda cartesiana y la seriedad de una nueva fundamentación de la filosofía y del saber en general es una apariencia (*Schein*) y, por tanto, la fuente de funestos engaños aún hoy difícilmente erradicables”. Y la segunda dice:

Este supuesto nuevo inicio (*Neuanfang*) de la filosofía moderna con Descartes no solo no se sostiene, sino que es en verdad el comienzo (*Beginn*) de un ulterior esencial decaimiento de la filosofía. Descartes no vuelve a traer la filosofía a sí misma y a su fundamento o suelo, sino que la aleja aún más del preguntar de su pregunta fundamental. (GA 36/37, 39)

Heidegger recurre aquí a los términos mediante los cuales indica que Tales es solo el comienzo, pero no el inicio de la filosofía (cf. GA 54, 10). En el curso de 1934, Heidegger también subraya que Descartes es “dependiente”: “Lo anterior de la filosofía medieval es transmitido por Suárez. Descartes no ha efectivizado como primero la posición moderna” (GA 38, 143).

Heidegger destaca aspectos de la recepción: i) la transformación de las nociones de sujeto y objeto; ii) la concepción suareciana de la *existentia*; y iii) la noción de verdad como certeza.

1.1. En la filosofía medieval, el *objectum* designa lo puesto por el intelecto como producto de su actividad. Se trata de lo arrojado delante por el intelecto mismo, esto es, lo representado de manera subjetiva (cf. GA 87, 301). Suárez había distinguido el concepto formal como el acto efectuado por el intelecto, el concepto objetivo como la cosa en tanto existente y presente para el intelecto en tanto representada, y la cosa conocida (cf. DM, vol. 1, disp. II, sec. I, § 1). Por su parte, Descartes contrapone la realidad formal de la idea como modo del pensamiento y la realidad objetiva de la idea en tanto representativa de una cosa por medio de un aspecto inteligible de ella. Puesto que no hay una distinción real, sino una distinción de razón con la cosa inteligida, el concepto objetivo no requiere una causa. En cambio, la realidad objetiva de la idea necesita una causa porque hay una distinción real entre la idea como objeto inmediato del conocimiento y la cosa que conocemos mediatamente a través de ella. Recordemos que, en las Primeras Objeciones, con referencia a la tesis de que la realidad objetiva de la idea debe responder a una causa, Caterus escribe: “Al contrario, de ninguna manera; porque la realidad objetiva es una pura denominación,

en acto no es nada (*realitas enim objectiva pura denominatio est, actu non est*)” (AT VII, 92; IX-1, 74). Y Descartes contesta: “[...] pero ciertamente ella tiene necesidad de causa para ser concebida, y aquí solo se trata de esto” (AT VII, 103; IX-1, 82-83).

Paralela transformación se produce con el *subiectum*. Solo el ego cogito posee el ser-en-sí que caracterizaba al ὑποκείμενον en relación con sus propiedades. Mientras que el ego cogito posee un ser-en-sí, las *cogitationes* y sus *cogitata* poseen un ser-en-otro, es decir, en el ego cogito. Solo el *ego cogito* es *subiectum* porque reposa en sí mismo. Por eso Heidegger afirma: “En la caracterización del yo humano como sujeto es visible el antiguo concepto de ὑποκείμενον, del ser como constante presencialidad, comprobado en el ser de las cosas que están ahí delante y son inmediateamente dadas” (GA 38, 148).

Refiriéndose a estos dos cambios, Heidegger señala que “podemos concebir el trastocamiento del concepto ‘sujeto’ —desde lo permanente de las cosas a lo yoico— y del ‘objeto’ —de lo representado al ser objetivo de las cosas—” (GA 38, 143 s.; cf. GA 88, 80). Y recuerda que la expresión alemana *Gegenwurf*, con la que Lessing traducía el término *obiectum*, “reproduce precisamente aquel sentido de *obiectum* que la palabra ya tenía en el medioevo”, pero que, modernamente, lo arrojado “no es una mera fantasía, sino que entrega algo presente desde sí al yo que representa” (GA 10, 120).

1.2. Para Suárez, la existencia es la actualidad o realidad efectiva en el sentido de lo que es colocado en la condición de actualizado o efectivizado fuera de la causación o efectivización y así supera la nada: “[...] el ser de la existencia no es más que aquel ser por el que formal e inmediatamente queda una entidad constituida fuera de sus causas” (DM, vol. 4, disp. XXXI, sec. IV, §6; cf. GA 6.2, 380 s.). Según Suárez, es imposible en lo real efectivo diferenciar realmente la esencialidad y la potencialidad aun cuando abstractamente se piensa la esencialidad como pura posibilidad y luego se establece la diferencia entre lo existente y lo no-existente: “[...] la esencia y la existencia no se distinguen realmente, por más que la esencia concebida abstracta y con precisión, en cuanto está en potencia, se distinga de la existencia actual como el no-ente del ente” (DM, vol. 4, disp. XXXI, sec. II, § 13; cf. GA 24, 132-139). Por tanto, en lugar de dos modalidades de realización de la ἐνέργεια al modo aristotélico, la interpretación de la ἐνέργεια como *actus* conduce a su identificación exclusiva con la existencia. En contraste con Aristóteles, la *existentia* absorbe la *possibilitas* y la despoja de su carácter de “esenciación del ser”.

Queda sin determinar cómo el efectuar y la *actualitas* se determinan, esto es, lo actual que efectúa (*Erwirkŕt*) la efectuación (*Wirkung*) decisiva para la determinación del desplegarse de la realidad efectiva. Al respecto, se debe tener en cuenta que el Dios creador como la primera causa

es el primer efectuante. Su efectuado es el mundo y, dentro del mundo, se encuentra el hombre como efectuador. La concepción de la *actualitas* como *causalitas* se aplica tanto al hacer humano como al crear divino. En el círculo de posibilidad circunscrito por la triplicidad de Dios, mundo y hombre se encuentra el ámbito que asume un papel fundamental para dar su impronta a la concepción de la realidad efectiva. Heidegger considera que es una “apariciencia” el carácter unívoco que se asigna al comienzo de la filosofía moderna y que se expresaría en el *cogito ergo sum*. Se trata de una “apariciencia” en razón de la equivocidad que existe en la noción de realidad efectiva (*Wirklichkeit*). En esa triplicidad, Dios y el ser humano tienen la primacía porque son realidades efectivas cognoscentes y “portadoras de la verdad” (GA 6.2, 385). Está abierta, pues, la posibilidad de que el ser humano tenga la primacía. Esto sucede cuando la realidad efectiva queda reducida a la representabilidad para el ser humano.

1.3. Otra visión medieval destacada por Heidegger es que la certeza y seguridad proporcionada por la fe ofrece una garantía sobrenatural que es entregada como gracia por la suprema realidad efectiva. El hombre no puede alcanzar una seguridad por medio de su propio saber, sino por medio de la fe que le ayuda a encontrar a Dios como fuente de toda verdad. Acepta verdades reveladas y garantizadas por Dios en virtud de la certeza que le ofrece la fe: “Por medio de la fe el hombre tiene la certeza de la realidad efectiva de lo supremamente real y con ello a la vez de la efectiva constancia de sí mismo en la eterna bienaventuranza” (GA 6.2, 388). Ahora bien, junto a esta garantía sobrenatural hay una segunda garantía natural proporcionada por la luz natural del intelecto humano: “El hombre no solo se comporta en la creencia en relación con Dios y el mundo creado por Dios. El hombre se relaciona con lo real también *en virtud del lumen naturale*” (GA 6.2, 388). En ausencia de la fe y de una certeza revelada acerca de la salvación, la razón humana queda abandonada a sí misma y debe buscar una certeza por sus propios medios.

El pensamiento medieval ya había comenzado a pensar la verdad en términos de certeza. Heidegger habla de “la inversión de la realidad efectiva en certeza de sí del *ego cogito* por medio del cristianismo” (GA 6.2, 430). La mencionada liberación de las ataduras precedentes significa que, en lugar de la tradicional certeza de salvación (*Heilsgewißheit*) que daba la medida de toda verdad y que se fundaba en una creencia en la revelación y el magisterio de la Iglesia, el ser humano “pone una certeza en virtud de la cual y por la cual llega a tener certeza de sí mismo como el ente que de esa manera se pone a sí mismo en sí mismo” (GA 6.2, 125 s.).

2. El comienzo de la filosofía moderna

En el curso de 1935/36, Heidegger rechaza los intentos de ubicar el comienzo de la filosofía moderna en Meister Eckhart o en algún punto intermedio, y señala, respecto de Descartes, que “esta posición debe ser

mantenida [...]” (GA 41, 98). En curso del verano de 1934, se ocupa de la inversión de conceptos en conexión con la transformación producida por el emplazamiento del hombre en sí mismo en virtud de la propia razón. Señala que la liberación del hombre respecto de las ataduras precedentes “se realizó en tres ámbitos fundamentales” (GA 38, 143). El primero es el de la disolución de la autoridad de los dogmas y del ordenamiento de la Iglesia, de modo que se afirma la conquista y dominio del mundo. El segundo ámbito es el de la separación del hombre respecto de las ataduras de la naturaleza convertida en lo mecánico, lo que convierte al propio cuerpo es una mera máquina sobre la que domina el espíritu. Y el tercer ámbito es el desprendimiento del ser humano respecto de las ataduras de la comunidad, de modo que el individuo consciente de sí mismo es el punto de partida y elemento de un orden social nuevo basado en el contrato. Al respecto, Heidegger escribe: “La tarea metafísica de Descartes pasó a ser la siguiente: crear el fundamento metafísico para la liberación del hombre [...]” (GA 5, 107). Pero no deja de advertir en la tarea “el ejemplo más asible de la superposición (*Überlagerung*) de un nuevo comienzo (*Beginn*) del pensamiento metafísico por el desplegado hasta entonces” (GA 6.2, 144). Veamos ahora en este nuevo comienzo las características de la transformación de la relación sujeto-objeto, de la realidad efectiva y la certeza, y luego la introducción de lo decisivamente nuevo.

2.1. El fundamento metafísico es el *cogito* que, para Heidegger, significa ser “un ente cuyo modo de ser consiste en el representar de tal manera que este representar pone también al que representa en la condición-de-representado” (*dieses Vor-stellen den Vorstellen selbst mit in der Vorgestelltheit setzt*)” (GA 6.2, 145). Cuando el objeto es representado como algo que está enfrente, que se contrapone en el re-presentar, también es puesto el que re-presenta como aquello frente a lo cual el objeto se encuentra y ante lo cual es puesto. En virtud de esta asignación como contra-parte, quien re-presenta es entregado a sí mismo y puede decir “yo soy”. Esto significa que en el representar y para el representar, “el re-presentante no es menos conocido que el objeto representado” (GA 6.2, 141 s.). En el curso de 1926/27, Heidegger había destacado “el co-darse del *ego sum* en el *cogito*” o “la inclusión del *me esse* en el *cogitare*” (GA 23, 138). Puesto que el conocer y lo conocido están presentes a la vez en la *cogitatio*, el *ergo* en *cogito ergo sum* no tiene la función de anexar una premisa mayor (*qui cogitat, existit*) y una premisa menor (*ego cogito*) en una conclusión. El “yo soy” no se infiere a partir del “yo represento”, porque el “yo represento” en tanto “yo soy el que representa” ya me ha entregado el “yo soy” antes de una conclusión. El *ergo* no indica una conclusión, sino una “fusión inmediata” (*unmittelbarer Zusammenschluss*) (GA 6.2, 161) de lo que se encuentra en una copertenencia esencial. Por eso el *ergo* se expresa del modo más claro cuando se elimina y se dice *cogito sum*.

La subjetividad es “un modo de la subjetividad” (*eine Weise der*

Subiektivität), y esta no “está determinada necesariamente por un yo” (GA 6.2, 410 s.). El yo no es un *subiectum* cualquiera, sino aquel *subiectum* dotado de la certeza fundamental a partir de la cual se edifica todo saber futuro. “Así se convierte este *subiectum*, el yo, en un sujeto sobresaliente. El *subiectum* es ahora equivalente al yo” (GA 38, 147).

Heidegger señala que un ataque solo se puede efectuar desde la interrogación de la pregunta por el ser, que su punto de vista nada tiene que ver con críticas anteriores y posteriores, y que su primer intento en este sentido se realizó en *Ser y tiempo* (cf. GA 95, 168 s.). En el § 10 de esta obra, sostiene que Descartes “deja enteramente sin dilucidar el *sum*, aun cuando este haya sido tan originariamente establecido como el cogito” (GA 2, 53). Ya había observado, en el curso de 1923/24, que el *cogitare* se toma como una “cosa pensante” (*Denkding*) que se asocia con una “cierta proposición” sin tocar la “cosa misma” (*Sache selbst*), esto es, el “carácter de ser” o “carácter estructural” del *cogito* (GA 17, 248). Y, en el curso de 1926/27, observa que el giro hacia el sujeto de ninguna manera implica la determinación ontológica del ente *res cogitans*, y por esta razón “[e]l radicalismo del preguntar y la fundamentación es solo apariencia; conduce tan poco a la raíz que precisamente la oculta y obstruye el camino hacia ella” (GA 23, 139). Descartes no se ocupa del *sum*, sino que lo capta como *existo* en el sentido de la realidad indudable del ego que está ahí delante.

2.2. Heidegger destaca, en relación con la realidad efectiva, una continuidad con la tradición: “La *actualitas* se convierte en realidad efectiva. La realidad efectiva se convierte en objetividad” (GA 5, 371). Ahora se trata de la realidad efectiva que resulta del *agere* representante del *ego*. Por tanto, el ser se despliega como la representabilidad (*Vorgestelltheit*) del sujeto, y el ente como lo representado, es decir, lo efectuado en el efectuar del *cogito*: “Representar (*Vorstellen*) significa aquí: a partir de sí poner ante sí (*vor sich stellen*) y asegurar como tal lo puesto en cuanto tal (*das Gestellte als ein solches sicherstellen*)” (GA 5, 108). El representar efectúa y pone delante lo representado, y el venir a la presencia (*Anwesen*) de lo presente como representado “se muestra ahora como la presencia (*Praesenz*) dentro del re-presentar (de la *repraesentatio*)” (GA 6.2, 395). Así, el re-presentar decide acerca de la presencialidad (*Anwesenheit*) como representabilidad de lo representado, esto es, sobre el ser de lo representado como un ente.

Con Descartes, el yo se convierte en “aquel tribunal (*Gerichtshof*) a partir del cual [...] se decide en qué medida lo representado es un ente, un objeto efectivamente real (*ein wirkliches Objekt*)” (GA 38, 147; cf. GA 6.2, 295). Retrospectivamente, hay que recordar que Aristóteles había convertido al *λόγος* como enunciado en un “tribunal (*Gerichtshof*) sobre el ser” (GA 40, 187). Y prospectivamente, Heidegger afirma: “En la medida en que la verdad se convierte en la certeza de una humanidad que se asegura de sí misma, comienza aquella historia que, en la consideración historiográfica de las épocas, se llama *Edad Moderna*” (GA 6.2, 386).

2.3. Descartes pone énfasis en la “liberación para una certeza en que el ser humano puede estar seguro de su determinación y tarea por medio de sí mismo” (GA 6.2, 127). Como absolutamente cierto, el cogito garantiza la certeza de todo lo cierto. El fundamento de toda certeza es la certeza de sí que se funda a sí misma y a todas las demás certezas. A partir del desplegarse de la representación “se determinan el esenciar del ser y la verdad, pero también el esenciar del hombre como el que representa y el modo de esta dación de medida (*Maßgabe*)” (GA 6.2, 143).

Heidegger subraya que “lo decisivamente nuevo es que esta referencia *al* que re-presenta y con ello este *en cuanto tal* asume un papel de medida (*Maßtatsrolle*) para lo que en el re-presentar (*Vor-stellen*) como poner-junto-a (*Bei-stellen*) sucede y debe suceder” (GA 6.2, 137). Puesto que el ser se despliega como “lo-que-da-medida (das *Maß-Gebende*) a partir de su verdad” (GA 10, 166), el hombre se caracteriza por una toma-de-medida (*Maß-Nahme*) en el sentido de dejar sobrevenir la medida dada por el ser. Si entendemos esto al modo griego, según la sentencia de Protágoras, cuando los entes vienen a la presencia, el dominio de la condición-de-no-oculto está limitado dentro de un cierto alcance, porque el manifestarse de esos entes es finito. Hay una limitación (*Beschränkung*) en lo no-oculto que es inseparable de la condición-de-oculto. Por tanto, el ámbito de la condición de no-oculto tiene una medida, y los límites del ámbito medido separan lo que viene a la presencia de lo que no viene a la presencia. El hombre es μέτρον o medida en tanto se limita al círculo de lo no-oculto con el reconocimiento de la condición-de-oculto del ente (cf. GA 6.2, 122). De este modo se reconocen los límites de este surgimiento. La restricción (*Einschränkung*) no pasa por alto el imperio de la condición-de-oculto, y a ella se contraponen la deslimitación (*Entschränkung*) por la cual el yo de la representación moderna se eleva a la condición de medida de todo lo representable. El ser humano ya no es μέτρον en el sentido de la medición del círculo de lo no-oculto del ente y, “en la medida en que el ser mismo es la única medida del ente, el hombre olvida el ser, se equivoca en la medida y se vuelve temerario” (GA 55, 326).

2.4. Heidegger señala que la tradicional pregunta acerca de qué es el ente se transforma en la pregunta por el método, esto es, por el camino en que se busca fundamentar el conocimiento (cf. GA 6.2, 125). Esto se puede ilustrar con las Séptimas Objeciones a las *Meditaciones metafísicas*. Bourdin objeta: “*A nosse ad esse non valet consequentia*” (AT VII, 506). A lo que Descartes responde: “*A nosse ad esse valet consequentia*” (AT VII, 520). Heidegger destaca la primacía del método en los títulos de las obras principales de Descartes y subraya un punto en las reglas enunciadas: “No se debe interrogar doctrinas precedentes, sino que el conocimiento debe surgir de la confianza en las cosas mismas en tanto se va hacia ellas y se las sigue” (GA 87, 312). Convertir en decisiva la cuestión del método responde a una época en que lo matemático se destaca cada vez más como rasgo

fundamental del pensamiento. Puesto que se basa en la intuición clara y evidente, y permite avanzar de proposiciones más simples al conocimiento de otras cosas, el método “no es lo que también se añade, sino que en él solo llega a ser el objeto y él decide lo que un tal objeto puede llegar a ser” (GA 76, 194). Heidegger subraya el rasgo matemático-metafísico de la meditación en la medida en que se ocupa de la totalidad del ente y del saber. Insiste en que la teoría cartesiana no es una teoría del conocimiento, sino una metafísica como lo indican sus propias referencias a la filosofía primera. El método se ha de entender metafísicamente como un camino hacia la determinación de la verdad exclusivamente por medio de la capacidad humana (cf. GA 6.2, 117). Aparece en filosofía el pensamiento sistemático (cf. GA 65, 65, 89) porque Descartes formula la idea de una *scientia universalis*, la *mathesis universalis*. Esta tendencia, ausente en los griegos y el pensamiento medieval, no se desarrolla en Descartes, pero sí en Leibniz y Kant, y tiene su culminación en Hegel (cf. GA 88, 71-95).

Respecto del carácter metafísico del pensamiento cartesiano, en el curso de 1935/36, publicado en 1962, Heidegger menciona la πρώτη φιλοσοφία de Aristóteles, la recepción en el Medioevo y la extensa interpretación por escuelas filosóficas españolas y en particular por Suárez, y señala que esto muestra “la confrontación con esta tradición y la voluntad de asumir de manera renovada la pregunta por el ser del ente, [...]” (GA 41, 100). Y en el protocolo de un seminario de 1944, Heidegger remite a la noción de πρώτη φιλοσοφία, y dice: [...] Descartes, a pesar de su giro (*Wendung*), continúa pensando el igual pensar (*das gleiche Denken*) y se coloca en la fila de la metafísica occidental, [...] por tanto, los intentos de fijar su doctrina como ‘teoría del conocimiento’ en el siglo XIX, son erróneas. [...] él es alumno de los jesuitas, ante todo del importante español Suárez, cuya obra principal se llama ‘*Disputationes metaphysicae*’” (GA 87, 300).

3. La herencia cartesiana

En el curso de 1935/36, Heidegger escribe: “Esta inversión de los significados de las palabras *subiectum* y *obiectum* [...] es un cambio transmutor del Dasein, es decir, del claro del ser del ente sobre la base del dominio de lo matemático. Es un trecho en el camino de la historia auténtica, necesariamente oculto para el ojo habitual, historia que es siempre la de la patencia del ser – o no es nada” (GA 41, 106). Heidegger busca, más allá de lo expresamente dicho por los pensadores, el fundamento “más profundamente operante” como “plan de construcción oculto” (GA 87, 9) a fin de encontrar lo mismo al margen de lo desigual. Se trata de un proceder que “vuelve a poner la historia previa en su oculta grandeza (*verborgene Größe*)” (GA 65, 253). Veamos sucintamente algunos aspectos de la transformación en los temas que se han venido destacando: el sujeto, la realidad efectiva y la verdad.

3.1.1. Respecto del sujeto se desarrolla en la filosofía moderna una “absolutesz” en el sentido de “el puro ser-puesto-en-sí-mismo” (*das reine Aufsiselbstgestelltsein*) (GA 76, 207) en la tarea de “concebir el ser de los objetos como un ser del yo” (GA 38, 148). En Kant, la subjetividad es “la legalidad esencia de los fundamentos que bastan para la posibilidad de un objeto” (GA 10, 119) porque se establece que las condiciones de posibilidad del representar lo representado son, en tanto conforman la representabilidad, las condiciones de la posibilidad de lo representado. En Hegel “se consume” (GA 68, 140) lo iniciado por Descartes debido a que “la tarea de la filosofía es concebir la sustancia, lo objetivo que está ahí delante, en sí, como sujeto, fijar las cosas como yo y el yo como cosa” (GA 38, 148). Nietzsche no expone algo igual a Descartes al considerar la subjetividad en términos de voluntad de poder, pero “lo extremadamente más esencial” en su pensamiento reside en que “piensa lo *mismo* en la esencial consumación histórica” (GA 6.2, 132).

3.1.2. El concepto kantiano de realidad efectiva se corresponde con el concepto escolástico y cartesiano de *realitas actualis*. Esta noción equivale a la de existencia y se verifica “en la relación del representar con el encuentro de algo real en la sensación” (GA 41, 241). También menciona Heidegger la “realidad efectiva de la libertad” (*Wirklichkeit der Freiheit*) (GA 6.2, 427). Cuando Hegel considera al sujeto como saber absoluto, “[t]oda realidad efectiva y por ende todo ser es instalado como objeto del saber absoluto; la condición-de-creado del *ens creatum* se ha modificado, en el camino por Descartes, en la objetividad del pensamiento absoluto” (GA 66, 283). Para Nietzsche, “la voluntad de poder es experimentada y asumida expresamente *como* la realidad efectiva de lo efectivamente real (*das Wirklichkeit des Wirklichen*), como el ser del ente” (GA 5, 251; cf. 231, 241). Recordemos que, según Heidegger, “la historia del ser puede exponerse en una historia del concepto de ‘existencia’” (GA 69, 73).

3.1.3. En lo que concierne a la verdad como certeza, se trata, para Kant, de la “certeza en la representabilidad de la experiencia” que comprende una “certeza de la síntesis” acompañada de la “impresionalidad de la sensación” (GA 6.2, 427). Respecto de Hegel, Heidegger declara que “el verdadero ente (*das wahrhafte Seiende*) se ha mostrado como lo efectivamente real (*das Wirkliche*), cuya realidad efectiva es el espíritu” (GA 5, 128). Para Nietzsche, la verdad significa el “aseguramiento de lo estable” (*Sicherstellung des Beständigen*) que “coincide [...] con el concepto de ‘certeza’ en Descartes” (GA 87, 299). Se pasa del “asegurarse de lo representado” (*Sicherstellen des Vorgestellten*) al “estabilizador aseguramiento de existencias” (*die beständigende Bestandsicherstellung*) (GA 5, 240) en el círculo de medios que la voluntad requiere para su poder. Heidegger comenta: “En esta teoría celebra Descartes su más alto triunfo” (GA 6.2, 51).

3.2. La herencia se extiende a la fenomenología de Husserl y se muestra como una barrera para la máxima de volver a las cosas mismas,

Heidegger señala, en el curso de 1923/24, que el “el más obtuso dogmatismo” podría ocultarse detrás de ella porque ha experimentado “una *interpretación muy determinada*” (GA 17, 60). El libre poder encontrarse con las cosas mismas se encuentra impedido cuando la preocupación por un conocimiento justificado y válido en última instancia motiva el tratamiento de la conciencia como tema de la fenomenología. Considerar la conciencia como región de una ciencia absoluta es “la idea que ocupa a la filosofía *moderna* desde Descartes”, y por eso el campo temático de la conciencia “*no se ha alcanzado fenomenológicamente en un retroceso a las cosas mismas*, sino en el retroceso a una idea tradicional de filosofía” (GA 20, 147).

En 1963, en el escrito “Mi camino a la fenomenología”, Heidegger afirma que no es la conciencia y su objetividad, sino el ser del ente en su condición-de-no-oculto y ocultación lo que permite tener una experiencia de las cosas mismas. Lo que para la fenomenología de los actos de conciencia es el manifestarse de los fenómenos es pensado más originariamente por los griegos “como Ἀλήθεια, como la condición-de-no-oculto de lo presente, como desocultación de este, como su mostrarse” (GA 14, 99).

3.3. La interpretación heideggeriana del pensamiento de Descartes se desenvuelve entre dos polos. Por un lado, remite en el pasado a la ἐνέργεια, y, por el otro, tiene su consumación en el saber volente o la voluntad sapiente de la subjetividad absoluta y la voluntad de poder. Así, lo implícito en las nociones de τέχνη y ποιήσις se despliega en la figura medieval del ente como *ens creatum*, es decir, como ente producido por el ente supremo, pasa a la figura cartesiana del ente como *ens certum*, o sea, el ente cuya verdad es producida por un sujeto que tiene certeza, en un tránsito hacia la figura kantiana del ente como *ens objectivum*, esto es, el ente cuya objetividad es puesta por el sujeto y, en el extremo, la figura técnica del ente como recurso asegurado (cf. GA 65, 135).

Aplicando lo que Heidegger dice en el curso de 1934 sobre nuestro ser histórico, la filosofía de Descartes ha consistido en la realización, en un trabajo (*Arbeit*), de un encargo (*Auftrag*), que atañe al futuro, y que es pre-determinado a partir de la misión (*Sendung*), que concierne al haber-sido. Lo que se ha desplegado desde antes es un futuro al que somos arrojados desde un inicio como futuro del haber-sido. Como presente del hombre histórico, el trabajo “nos da poder para nuestro futuro en la medida en que nos deja por herencia el legado de nuestro origen” (GA 38, 127).

Referencias bibliográficas

- AT VII: René Descartes, *Meditationes de Prima Philosophia, Oeuvres de Descartes*, ed. Charles Adam y Paul Tannery, vol. VII, Paris, J. Vrin, 1973.
- AT IX: René Descartes *Méditations, Oeuvres de Descartes*, ed. Charles Adam y Paul Tannery, vol. IX-1, Paris, J. Vrin, 1973.
- DM 1: Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, vol. I, Madrid, Gredos, Biblioteca Hispánica de Filosofía, 1960.
- DM 4: Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, vol. IV, Madrid, Gredos, Biblioteca Hispánica de Filosofía, 1962.
- GA 2: Martin Heidegger, *Gesamtausgabe 2*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1977; *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1963; *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera C., Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997.
- GA 5: Martin Heidegger, *Holzwege (1935-1946)*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Gesamtausgabe 5*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1977.
- GA 6.2: Martin Heidegger, *Nietzsche II (1939-1946)*, ed. Brigitte Schillbach, *Gesamtausgabe 6.2*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1996.
- GA 10: Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund (1955-1956)*, ed. Petra Jaeger, *Gesamtausgabe 10*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1997.
- GA 14: Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens (1962-1964)*, ed. Friedrich Wilhelm von Herrmann, *Gesamtausgabe 14*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2007.
- GA 17: Martin Heidegger, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Gesamtausgabe 17*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1994.
- GA 20: Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, ed. Petra Jaeger, *Gesamtausgabe 20*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1979.
- GA 23: Martin Heidegger, *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*, ed. Helmuth Vetter, *Gesamtausgabe 23*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2006.
- GA 24: Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Gesamtausgabe 24*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975.
- GA 36/37: Martin Heidegger, *Sein und Wahrheit*, ed. Hartmut Tiejens, *Gesamtausgabe 36/37*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2001.
- GA 38: Martin Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, ed. Günter Seubold, *Gesamtausgabe 38*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1998.
- GA 40: Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, ed. Petra Jaeger, *Gesamtausgabe 40*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1983.
- GA 41: Martin Heidegger, *Die Frage nach dem Ding. Zu Kantslehre von den transzendentalen Grundsätzen*, ed. Petra Jaeger, *Gesamtausgabe 41*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1984.

- GA 54: Martin Heidegger, Parmenides, ed. Manfred S. Frings, Gesamtausgabe 54, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1982.
- GA 55: Martin Heidegger, Heraklit, ed. Manfred S. Frings, Gesamtausgabe 55, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1979.
- GA 65: Martin Heidegger, Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (1936-1938), ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Gesamtausgabe 65, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1989.
- GA 66: Martin Heidegger, Besinnung, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Gesamtausgabe 66, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1997.
- GA 68: Martin Heidegger, Hegel. 1. Die Negativität (1938/39). 2. Erläuterung der „Einleitung“ zu Hegels „Phänomenologie des Geistes“ (1942), ed. Ingrid Schübler, Gesamtausgabe 68, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2009.
- GA: 69: Martin Heidegger, Die Geschichte des Seyns. 1. Die Geschichte des Seyns. 2.
- Koinón. Aus der Geschichte des Seyns, ed. Peter Trawny, Gesamtausgabe 69, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1998.
- GA 76: Martin Heidegger, Leitgedanken zur Entstehung der Metaphysik, der neuzeitlichen Wissenschaft und der modernen Technik, ed. Claudius Strube, Gesamtausgabe 76, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2009.
- GA 87: Martin Heidegger, Nietzsche. Seminare 1937 und 1944, ed. Peter von Ruckteschell, Gesamtausgabe 87, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2004.
- GA 88: Martin Heidegger, Seminare (Übungen) 1937/38 und 1941/42, ed. Alfred Denker, Gesamtausgabe 88, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2008.
- GA 95: Martin Heidegger, Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938-39), ed. Peter Trawny, Gesamtausgabe 95, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2014.

El ritmo de la vida fenomenológica en un existente trascendente: Henri Maldiney

Francisco Díez Fischer
(CONICET / UCA / UA)

Resumen

El carácter interdisciplinario es constitutivo del movimiento fenomenológico. La fenomenología regresa a las cosas mismas, yendo hacia otros campos del saber y viniendo desde ellos. El objetivo del presente trabajo es analizar este ritmo en un fenomenólogo particular, Henri Maldiney (1912-2013). Maldiney practica la fenomenología hacia y desde la psiquiatría y el arte. Su ritmo de análisis es *entre* estas dos disciplinas. Las preguntas que guían este trabajo son: ¿Qué aporta este fenomenólogo a la comprensión del movimiento fenomenológico? ¿Qué se comprende sobre la generalidad de la fenomenología en el encuentro con este existente singular?

Palabras claves

Interdisciplinariedad, fenomenología, existencia, Maldiney, ritmo.

Abstract

The interdisciplinary character is a constitutive part of the phenomenological movement. Phenomenology returns to things themselves, going to other fields of knowledge and coming from them. The aim of the present paper is to analyze that rhythm in a particular phenomenologist, Henri Maldiney (1912-2013). Maldiney practices phenomenology to and from psychiatry and art. The rhythm of his analysis is between these two disciplines. The guiding questions of this paper are: What does this phenomenologist contribute to the understanding of the phenomenological movement? What is understood about the generality of phenomenology in the encounter with this singular existent?

Keywords

Interdisciplinarity, phenomenology, existence, Maldiney, rhythm.

La fenomenología surgida de la mente de Husserl tiene una productividad colosal que no deja de incrementarse en el tiempo.¹ Una posible razón de su constante empuje es el movimiento interdisciplinario que ha sabido generar hacia y desde otros saberes; correlación de doble vía que la caracteriza en la actualidad. Por un lado, la reflexión al interior de la fenomenología se propaga de forma constante hacia mundos que le son externos como las ciencias humanas, cognitivas y naturales. El *big bang* de esta filosofía estricta crea un universo en expansión de conceptos y herramientas muy fecundo para la vida reflexiva por fuera del planeta de la filosofía. Por otro, en dirección contraria, la fenomenología busca inspiración para sus análisis fuera de ella. De forma constante trae desde el exterior una variedad de objetos de estudio y saberes que enriquecen su ecosistema y potencian el diálogo de esta vida consigo misma. La riqueza de contracción difiere las posibilidades de su nombre: fenomenología de la mente, del cuerpo, del sentir, del corazón, naturalizada, de la institución, de la cosmología, de lo inaparente, hermenéutica, etc. El *big crunch* de su singularidad parece tener la densidad crítica adecuada para alcanzar un movimiento perpetuo de su universo.

Se podría argumentar que la circularidad rítmica entre expansión y contracción es propia de toda gran creación filosófica. Es cierto. Pero la fenomenología se ejercita desde sus inicios en el doble movimiento de trascendencia *hacia* y *desde* fuera de sí, gracias al cual hoy respira profundo en una atmósfera enriquecida que ha sabido crear entre diástole de propagación y sístole de inspiración.

El presente trabajo toma por suelo este movimiento de la vida fenomenológica para elevarse en dirección a una de sus singularidades, tan única e irreductible como resistente a la comprensión y poco conocida, Henri Maldiney (1912-2013). La fenomenología del “más desconocido entre los grandes” (Rey, 2013) –nombre recibido unos días después de su muerte– encarna bien los principios cosmológicos generales que hemos descrito. Por un lado, la energía centrífuga de sus análisis los ha expandido hacia mundos externos como la psiquiatría y el arte, aportando conceptos productivos para la reflexión como los de transpasibilidad y transposibilidad. Su onda expansiva ha generado que sus discípulos se cuenten más entre las legiones extranjeras a la filosofía que entre los filósofos mismos (que si bien son pocos, no son poco conocidos: Jean-Louis Chrétien, Claude Romano, Philippe Grosos). Por otro, en fuerza contraria, la energía centrípeta de su fenomenología le ha llevado a buscar inspiración fuera de ella en temas y realidades diversas que contrajo hacia su interior. Se ocupó de abordar enfermedades psiquiátricas como la esquizofrenia, la depresión y la psicosis melancólica; obras pictóricas en pintores singulares como Cézanne, Matisse, Vermeer van Delft, Tal Coat, y

¹ En el reciente volumen *The Husserlian Mind* (Renaudie y otros, 2022) se pueden apreciar los campos en los que se mueve la mente husserliana: la metodología, la conciencia, la epistemología, la lógica, la ética, la política, lo social, la metafísica.

pintores chinos como Guo Xi y Mu-Ch'i; obras poéticas en poetas únicos como Hölderlin, Rilke, Francis Ponge y André du Bouchet; obras arquitectónicas como la catedral de Santa Sofía; e incluso el libro como fenómeno en la singularidad del libro de artista. Tal riqueza ha diferido los nombres con que se llama a su fenomenología: existencial, pática, del sentir, a lo imposible, etc.

De cara a la envergadura de esta singularidad en movimiento es extraño que su vida y obra se encuentren tan poco difundidas. Su discípulo más afamado confirma el nombre de filósofo desconocido: "Su obra, una de las más fuertes y rigurosas de la filosofía en lengua francesa del fin del siglo XX permanece largamente mal conocida, aun cuando suscita un número creciente de estudios y de diálogos" (Chrétien, 2012, p. 7).

El presente estudio queda tensionado por la brecha que se abre entre la fecundidad de esta vida singular y su falta de resonancia y fama merecida. Su pretensión es humilde: conquistar una presencia que sobrepase la ausencia; dar un testimonio escrito que resguarde de la inercia del olvido sin traicionar resistencia ni opacidad. Por moderado que parezca, esto no sucederá por mérito propio. Podrá acontecer si, garantizando la tensión del espacio abierto en esa brecha e inspirado en el doble movimiento de este fenomenólogo, se decide a dar un salto arriesgado hacia él y a contraer, en su nombre y en nuestra lengua, una deuda con la vida fenomenológica.

En el salto sobre lo abierto por este singular, el estudio queda obligado a lo imposible, a lo que está *más allá* de las capacidades de su autor: hacer trascender la fenomenología maldineyana, intentando comprender qué aporta este existente al ritmo del universo fenomenológico. Asume esta imposibilidad en cuatro fases o momentos: (1) mostrar la forma en que Maldiney pone en obra sus análisis, (2) indicar el fondo ontológico de su pensamiento, (3) recorrer las palabras que nombran su fenomenología (con la esperanza de encontrar en su diferición la idea que tiene de ella), y (4) describir tres de sus conceptos fundamentales (transpasibilidad, transposibilidad y ritmo). En el advenir de este sendero escarpado, se intentará hacer señas, a modo de final abierto, hacia el movimiento de respiración trascendente testimoniado por este pensador único y poco conocido que, con fuerza y rigor, conexiona en saltos decididos el rítmico expandirse y contraerse de la vida fenomenológica.

1. La puesta en obra de la fenomenología maldineyana

La particularidad de la fenomenología de Henri Maldiney se anuncia en la forma de ser puesta en obra, es decir, en páginas y libros. Hombre discreto, sin carrera mediática, desarrolló su trabajo filosófico principalmente como docente en la Universidad de Lyon. Convertir la palabra enseñante en texto y publicarla fue una labor excepcional y tardía. Decía de sí mismo: "¡Yo soy un filósofo pre-paleolítico, de antes de la escritura!" (Brunot, 2012,

pp. 40-41). Recién a los 61 años publicó su primer libro, de modo que gran parte de su obra está teñida del carácter testimonial que tiene todo lo que ve la luz en la madurez de la vida. Su discípulo Jean-Louis Chrétien lo recuerda. Maldiney tenía la sabiduría de no escribir para ser maestro, fundar una corriente filosófica o forjar un adjetivo de moda como “merleau-pontyano” o “henryano” (los maldineyanos no existen). Escribía para liberar el pensamiento del lector y reenviarlo hacia lo que hay, conducir su atención no hacia el autor de las palabras, sino hacia las cosas mismas porque ellas dan que pensar.

Maldiney ponía en obra este lema con el estilo y ritmo de su escritura. Decía el discípulo mientras el maestro vivía: pretende hacer su “frase tan abierta, o irrumplente, como eso que él pretende pensar, darle un carácter dimensional, por el que ella ofrece una resistencia a la comprensión inmediata” (Chrétien, 2012, p. 23). Todos sus libros están escritos de esa forma: oraciones que sorprenden resistiéndose a ser comprendidas; frases abiertas hacia dimensiones inatentas que abren a pensar; expresiones y léxico poéticos perpetuamente retomados. Son obras que no se dejan comprender rápido ni con facilidad. Le impiden al lector deslizarse en la lectura. Irrumpen como una alteridad opaca que se resiste y obliga a marchar por el espacio de un paisaje desconocido y escarpado, invitando a demorarse en travesías peligrosas y pruebas críticas que acontecen queriendo despertar a la existencia. Atravesar el espacio escrito de esta forma es tan vertiginoso como escalar una montaña en solitario. La imagen no es metafórica. Como buen alpinista que era, Maldiney piensa y escribe en marcha, descendiendo y ascendiendo por abismos y cuevas escabrosas.² Su ritmo y estilo crea fisuras y brechas que no son objetos, ni problemas a evitar. Son vías abiertas que exigen del lector-escalador transitar una y otra vez por el pa(i)saje de las hojas, lanzarse al vacío entre orillas opuestas, ascender por fallas, entrelíneas, movilizándolo cuerpo, pensamiento y existencia.

Su forma de practicar la fenomenología repite la unicidad de este estilo y ritmo que la espacia en obras escritas. No evoluciona por etapas sucesivas ni marcha en continuidad. Se expande en profundidad, abismándose en el espacio abierto por la irrupción de los acontecimientos para elevarse comprendiendo y existiendo. Según este fenomenólogo alpinista, comprender es la conexidad que se logra cuando, acogiendo el vacío abierto por esa irrupción, damos saltos imposibles y decididos; arrojamos que jamás alcanzan el otro lado sin caer primero. La comprensión triunfa si se abisma bajo la presión vulnerante de la discontinuidad y co-nace en ella: hundirse y alzarse, abrirse al vacío y espaciar para tener lugar. ¿Y qué se comprende de forma tan arriesgada en el abismo? Lo confiesa como voluntad escritural de fenomenólogo pre-paleolítico:

² Reflexiona moviéndose entre duplas de opuestos que no solo no se integran, sino que aparecen en vínculo inseparable exigiendo saltos entre el vacío que los separa para su mutuo co-nacimiento: ser-devenir, viviente-existente, *ouvrage-œuvre*, fondo-forma, diástole-sístole, central-marginal, negro-blanco, vacío-lleño. Examinaremos algunas de estas duplas a lo largo del trabajo.

¿Escribir para quién? Esta cuestión no es primera. Yo escribo para aquellos a quienes lo escrito despertará. . . . ¿a qué? A eso por lo que estoy escribiendo. Yo escribo en tanto que testigo de la significación del Ser que me atraviesa y me envuelve irruptivamente. Esto lleva a un libro. Pero yo no soy el maestro de una obra. Soy el testigo de una obra, el *histor*, como las figuras bajo el arco del *Apocalipsis* de Angers son, bordeando cada escena, los garantes del acontecimiento. (Maldiney, 1991, p. 202)³

Con esta voluntad que atestigua el carácter opaco y resistente de su estilo y ritmo de marchar pensando y escribiendo, Maldiney deja de ser autor de trabajos (*ouvrages*) y se transforma en garante que pone en obras (*œuvres*) fenomenológicas su testimonio comprensivo de la significación del Ser que acontece en los fenómenos. A ese Ser que irrumpe, atravesándolo y envolviéndolo, lo nombra reiteradas veces con una expresión que toma de Hoffmannsthal: “la *significancia insignificable* del Ser” (Maldiney, 2007a, p. 302). Con ella reafirma que la comprensión no es el hacer ante una significación. Es padecer en el espacio abierto por la irrupción de una significancia del Ser que, insignificable, es una nada que obliga a pensar en saltos abismales. Esta forma de comprender la comprensión entraña el acto de escribir y la lengua.

Escribir es para Maldiney un acto de existencia por el que existen no solo las obras escritas y, en ellas, las palabras, sino también, al mismo tiempo, el autor que, con su inherente voluntad de formar formas (eso es escribir), sale de sí y en ellas se transforma en testigo del Ser.⁴ En tanto escribir exige salir de sí, es ex-cribir (según la fórmula que hizo famosa Nancy). No es grabar o imprimir sobre un soporte. Es una movilización trascendente a la que llama la irrupción del acontecimiento que anonada. Quien escribe acoge su nada en él y la recoge saliendo de él, excribiendo. Ritmando así la transmutación entre el blanco de la hoja y los negros de las letras, ex-sisten las palabras y el testigo y, co-surgiendo con ellos, ex-siste también la significancia insignificable del Ser, emergiendo milagrosamente en la superficie de la página. Al igual que la comprensión fenomenológica que pone en obra, el acto de escribir exige abismarse en la nada de la página en blanco para que el Ser se eleve espacializándose en ella y abra lugar *en nosotros para nosotros*. Maldiney ex-siste como fenomenólogo porque se decide a dar ese salto en el vacío: acoge la aventura en él y, con el ritmo y estilo de su acto de excribir, la recoge saliendo de él. Así pone en obra su fenomenología, co-surgiendo con ella a la existencia.

³ El *Apocalipsis* de Angers es un tapiz expuesto en el castillo de Angers; una representación tardo medieval del Apocalipsis de San Juan realizado hacia fines del siglo XIV. *Histor* del verbo *historeo* (investigar, indagar) remite a la figura del historiador como garante de lo acontecido que ya se encuentra en la *Ilíada* (XXIII 486). En el tapiz, esa función la tienen las figuras angélicas que bordean la escena siendo testigos de lo que acontece en ella.

⁴ “Escribir es un acto. Un acto de existencia. Como la existencia, él tiene su atuendo fuera de sí en lo abierto.” (Maldiney, 1991, pp. 201-202). “Escribir hoy no es enunciar eso que es como él es, sino pronunciar lo que hay de ser. La escritura exige. Su ser es voluntad [...] Escribir como hablar (λέγειν) es ex-poner al ante y, en esta ex-posición, recogerlo tal como se pro-pone” (Maldiney, 2012b, pp. 152 y 153).

La lengua tiene para Maldiney espacios abiertos en sus raíces donde testifica esa significancia siempre insignificable. En las palabras hay “espacios arquitectónicos” que las preceden. Los llama atrios de entrada o *foyers* de apertura. Se ubican antes de entrar en el templo de la significación. En ellos Maldiney piensa la lengua de cara a su estado ya constituido e intencional. Busca su estado pre-construido y pre-intencional. El atrio es el espacio *ahí*, “fuera de” la palabra, donde la lengua surge al estado naciente, es decir, a la ex-sistencia. El espacio de apertura donde se vuelve inventiva y pensante para decir lo imposible y testimoniar con su impotencia y fracaso la insignificable significación del Ser. En ese lugar de acceso se demora y moviliza el pensamiento porque es en tensión. *Entre* fuera y dentro se abre en y para el *ser ahí* (*Dasein*) que habla y escribe. El problema es que la lengua misma disimula ese estado naciente: el constante estar viniendo a la existencia, a nacer a ella misma en el espacio (entre)abierto y tensionado de sus atrios. La tarea del filósofo y del poeta es testimoniar este secreto en el fondo de toda palabra, escribiendo cada palabra (y ex-cribiéndose en cada palabra) a partir de ese espacio que ella no es y que, fuera de ella, es sin embargo su centro.

A la luz de esta comprensión testimonial del acto de ex-critura en los espacios abiertos de una lengua, sorprende el modo particular en que escribía sus libros. Todos eran escritos a mano con una grafía amplia y respirante que sabía ser presencia en el blanco de la hoja. Como Nietzsche y Heidegger, consideraba que la máquina de escribir alteraba el estilo. Entendía que la palabra en cursiva, es decir, en curso de su forma (en formación) es la puesta en obra del cuerpo, el ritmo de su trazo testimonial, su conducta gráfica significativa que demora y moviliza el pensar en el atrio abierto por las letras dibujadas en escorzo. En la “a” delineaba la posición de la boca, en la “b” y en la “p” el movimiento nasal y gutural del aire, en la “m” la forma de los labios, y así. Su caligrafía era el estilo de su cuerpo en movimiento de pensar donde lo *a decir*, es decir, lo *a escribir* (a ex-sistir) se vivificaba en sus caracteres. Escribir a mano era su forma de acordar la génesis rítmica del espacio *entre* las energías blancas de la página y las energías negras de la tinta que le permitía existir a su obra naciente, y a Maldiney testigo en ella con su trazo en y para nosotros sus lectores.⁵ En el papel blanco aún no hay espacio. Se trata de un blanco abierto y vertiginoso (*béance*), una nada que engulle. No existe todavía porque su llamado a transformarse en él mismo, en Blanco habitable (*patence*), no ha sido respondido por la grafía de la mano que lo acoge abriéndose (tocando y siendo tocada) y lo recoge excribiendo (ex-sistiendo). Su mano –recuerda otro de sus discípulos– “era una mano sensible a las formas y al ritmo. (...) El movimiento de la mano confería al pensamiento en marcha una consistencia física, esencialmente rítmica” (Louis-Combet, 2002, pp. 95-96).

⁵ “El secreto del trazo, de esta presencia incidiendo perpetuamente, es en el blanco. El secreto del aparecer reside en la oposición y el cambio total y recíproco del blanco vacío y de la manifestación sorprendente obrante en ella misma lo abierto de la nada” (Maldiney, 2014a, pp. 36-37).

Los manuscritos se los entregaba a colegas y amigos para que los tipearan. Compartidos antes de ser públicos, sus libros confirmaban no ser objetos fabricados por un autor. Desde el inicio acontecían como espacios de encuentro. Obras, cuyo destino como libro era abrirse, abrir lugar habitable (hacer Vacío a partir del vacío) para que la significancia del Ser llame *ahí* a advenir existentes, gracias a que un testigo con su πᾶθει μᾶθος garantizó su irrupción insignificante haciéndola ex-critura. Esta manera personal de escribir con tinta, enfrentando la vertiginosa presencia de la página en blanco con el cuerpo —ni mecánico, ni digital—, testimoniando con su ritmo y estilo el acontecimiento de un encuentro comunicativo con lo que irrumpe abriendo espacio en los atrios de una lengua, está en el origen de su forma singular de poner en obra la fenomenología.

2. El fondo sin fondo de la meontología maldineyana y la prueba de existencia

En las raíces de estas obras fenomenológicas asoma una ontología rítmica, en movimiento: la significancia insignificante del Ser. La expresión indicaba lo que abre y llama a abrirse en los atrios de las palabras y espacializa la marcha en demora del pensamiento en el aparecer de las cosas mismas. Maldiney responde a ese llamado con nombres diversos que se transforman de minúscula a mayúscula: lo abierto-lo Abierto, el vacío-el Vacío, la nada-la Nada (incluso lo blanco-lo Blanco).

Lo llama “lo Abierto” indicando la inspiración heideggeriana de su ontología, cruzada por Hölderlin y Rilke. Lo llama “Vacío” y “Nada” como raíz de las cosas (*Rien* está en la raíz de *Res*) indicando la inspiración taoísta proveniente de sus análisis sobre el paisaje en la pintura china, donde también lo llama “lo Blanco”, inspirado en la escritura caligráfica y su arte.

Esta inspiración articula el movimiento de su meontología en una perpetua transmutación rítmica de fuerzas.⁶ Para Maldiney, la nada abierta (*rien béance*) se transmuta a través de ella misma en la Nada en apertura (*Rien patence*). La nada se transforma existiendo la Nada. Se trata del suelo móvil de todo acontecimiento, en el que la nada del Ser irrumpe, y la articulación rítmica de todo lo que adviene a la existencia, incluso ella misma.

Para que esta perpetua transmutación ocurra, quien acoge el acontecimiento también está llamado a transformarse. La mutación es recíproca y transitiva a la vez. Acoge en sí el llamado a existir de la nada en lo abierto del vacío, abismándose en él. Lo recoge sobrepasando las posibilidades previstas de ser y obrar, y testimoniándolo con la transformación

⁶ La cosmología taoísta que inspira a Maldiney parte del *Wu Chi* (vacío) que es la energía primera, el estado inicial del universo, previo a toda separación y preparación del movimiento. En el Vacío se da la chista del movimiento a partir de la cual surgen los dos principios generadores, el *Yin* y el *Yang*, en la unidad rítmica de su permanente mutación recíproca (*Tai Chi*) (Maldiney, 2014a, p. 29).

en ex-sistentes. Esto anticipaba la puesta en obra de la excritura en cursiva: con la respuesta de la mano el blanco de la página se transforma en Blanco, abriendo espacio vacío para el mutuo advenir a la ex-sistencia.

Otro nombre con el que lo llama –y echa algo de luz sobre este opaco movimiento meontológico de transmutación entre minúscula y mayúscula– es “fondo” (*Grund*), indicando su inspiración en Schelling. Se trata del fondo de una obra.⁷ Pero también es el fondo de las cosas, del mundo, de nosotros mismos, en suma, de todo lo que acontece llamado y portando en él el llamado a existir. Ese fondo es otro nombre para lo Abierto, la Nada, el Vacío, la significancia insignificable del Ser. No obstante, da a entender la profundidad ontológica de abismo insondable: es “sin fondo” (Maldiney, 2012a, p. 173). Todo existente tiene con él un vínculo real (opaco y resistente) que se expresa en la inseparabilidad de acontecimiento cosmogénico y advenimiento existencial:

El fondo no es más que a existir y el existente no es más que a existir el fondo y, por decirlo todo, a fundarlo (...) *Ir al fondo* tiene aquí el doble sentido de hundirse bajo y descender hacia la última y primordial profundidad sobre la cual todo reposa. Es a la vez abismarse y fundarse (en el sentido de asumir el fondo), los dos en uno. (Maldiney, 2007a, p. 61 y 13-14)

El existente está llamado por el fondo de la nada a fundarlo y a fundarse él mismo asumiéndolo, es decir, a fondearse en el abismo siendo su propio fundamento. Así ex-sistiendo el fondo de la nada, él existe porque responde con su decisión de abismarse, de saltar soltando(se) en el vacío, para elevar existiendo. Hundirse y aspirar *hacia* el fondo, para alzar e inspirar *desde* el fondo. Todo ser llamado a existir debe sostenerse en este movimiento rítmico de transmutación recíproca y transitiva, al que la nada llama y por el que se hace lugar, se genera espacio *entre* abierto para existir. *Ahí* para el ser *ahí* se trata verticalmente de abismarse y existir el fondo de la nada, donde toda finitud se abisma y de donde toda finitud emerge; horizontalmente, se trata de alejarse, saliendo de sí, para acercarse y tener lugar.⁸

Esta articulación meontológica, resistente a cualquier comprensión inmediata, está en la raíz de la idea que Maldiney tiene de lo real. El fenómeno

⁷ Siguiendo a Cézanne, Klee y Malévich, Maldiney afirma de la obra de arte –y de todo lo que puede llamarse obra (*œuvre*) por oposición a *ouvrage*–: “el hacer obra y, paralelamente, el ser-obra son una transformación de la *béance* en *patence*, por el aparecer de una obra a nacer de la nada... como un mundo” (Maldiney, 2003, p. 181).

⁸ Villela Petit (2007) señala que el nombre de fondo está vinculado también a la irreductible espacialidad del ser ahí en tanto encarnado, a través de la herencia que Scharmasow ejerce sobre Maldiney (y Husserl): “Eso que nombramos fondo, es la base subyacente a todas las configuraciones permanentes de las cosas que se disponen alrededor de nosotros. Es importante darse cuenta claramente que este plano del fondo, base universal, es en primer lugar la superficie del suelo bajo nuestros pies” (Scharmasow, 1905, p. 104). Sobre la horizontalidad del fondo como suelo del cuerpo, Maldiney agrega la dimensión vertical desde la noción merleaupontyana de profundidad. Gracias a ella “tengo apertura al fondo que constituye ‘esta profundidad de las cosas que las hace precisamente cosas’” (Maldiney, 2007a, p. 295). La tensión del ser ahí encarnado se genera entre el suelo horizontal del fondo y la profundidad vertical de su abismo sin fondo que irrumpe desfondando en los acontecimientos.

real es el acontecimiento de una alteridad única, siempre irreductible y opaca que se resiste a ser comprendida de forma inmediata (como sus libros). Por principio, pasa desapercibida, pues nunca es tematizable como objetualidad. “Reales” no son los objetos apresados (*prise*) por la intencionalidad de nuestra conciencia perceptiva. Son las cosas mismas que acontecen en su unicidad, de forma inesperada y marginal, como “por primera vez” y nos hacen sentir sorpresa (*surprise*).⁹ En su acontecimiento, las cosas reales portan el llamado del fondo al fondo y a la existencia; comunican con él: “la cosa comunica no con otras cosas sino con el fondo del mundo, que constituye el momento de realidad, anterior a toda tematización en objetos, de todo lo que existe... existiendo precisamente el fondo” (Maldiney, 1974, p. 49). Esta dimensión comunicativa en la experiencia fenomenológica de lo real, que Maldiney describe también como un “hacer señas”, es “el fundamento del principio de realidad. Es real eso que se da en el encuentro” (Maldiney, 2012a, p. 231). La profundidad vertical del acontecimiento, que hace a las cosas reales ser cosas, pone en tensión abriendo espacio de encuentro comunicante con el suelo horizontal del fondo sin fondo. Irrumpe y sorprende tensionando en ese lugar abismal, cuerpo, pensamiento y existencia, y movilizándolo la práctica de la fenomenología hacia las cosas mismas.

La sorpresa de ese encuentro comunicativo con el fondo en el acontecimiento de lo real se expresa en la frase del filósofo asombrado: “¡Ah! ¡Hay cosas!”. Encontrarse con ellas es sorprenderse del carácter inédito de su existencia. Pero también sorprendernos de existir nosotros mismos. Ya se anunciaba lo que se confirma no sin extrañeza: para Maldiney no existimos. Cotidianamente somos por costumbre rodeados de objetos. Estamos llamados a advenir a la existencia en el acontecer de las cosas mismas y eso nos sorprende. Por eso, en última instancia, “real” es la pareja co-naciente que formamos con las cosas, los otros, las obras, el mundo. Existente y realidad acontecen juntos en su unicidad y advienen juntos a la existencia con el fondo convocante en ellos. Ese co-nacer (*co-naître*) del acontecimiento real (*événement*) y el advenimiento (*avènement*) a la existencia solo se da raras veces, pues “la realidad no aparece más que en el momento mismo de nuestra propia existencia sorprendida. Eso es una cosa muy importante. Sorprenderse existiendo es una cosa rara, porque en una vida la existencia es rara” (Maldiney, 2007b, p. 182). La sorpresa de ex-sistir (y co-nocer) adviene con la transformación que responde al llamado sorprendente de la nada en lo real: “el acontecimiento es de suyo transformador. Él abre un mundo al ser ahí que lo acoge transformándose y cuyo acogimiento consiste en su transformación, en un devenir otro.” (Maldiney, 2007a, p. 304). En ese *entre* transformante en existentes, la pareja real se hace una en un ritmo espacializante que los entrelaza con el

⁹ Citando a von Weizsäcker, Maldiney dice “nosotros no creemos plenamente más que eso que no hemos visto más que una vez” (Maldiney, 2007a, p. 303). Toda repetición debilita esa creencia porque revela la suposición de una legalidad más que de una realidad.

fondo en la sorpresa. En ese ritmo articulador se juega todo existir –incluso el del fenomenólogo– porque pone en obra y moviliza la ἐνέργεια.¹⁰

La sorprendente ganancia de espacio abierto en abismo para existir no exime de costos. A fin de abrirse y devenir existentes, las cosas reales deben poner en obra el originario ser-en-crisis de aquel llamado a existir. Maldiney le da el nombre de “prueba de existencia”, presente en la raíz *per* de experiencia. “El ex de ex-sistir es el prefijo de una presencia aventurera, de una salida en lo abierto para la apertura” (Maldiney, 2010, pp. 418-419). La prueba de existir es aventura a la intemperie: “probar el vacío” (Ballanfat, 2020, p. 98) y sobrepasarnos. “Un existente no existe más que mientras él esté abierto a eso que no es más que bajo la forma todavía de una ausencia, y que exige un sobrepasamiento” (Maldiney, 2007b, p. 178). Es salir de nosotros e interiorizar el afuera en nosotros. Saltar en lo abierto de la nada con la ¡Ah! de sorprenderse y soltar con la ¡Oh! de padecerlo. Así reenviamos la comprensión hacia las cosas mismas: nos encontramos y comunicamos con el fondo vacío en nuestra propia opacidad y existimos trascendiendo. Esa prueba tensionante de co-surgir sobrepasando en el *entre* abierto entre opuestos (nada-ser, vacío-lleño, existir-vivir) es un prueba imposible de trascendencia. Siempre está *más allá de* todas las posibilidades: “todo es imposible, y, de entrada, existir, para ése que es solamente ahí. Es necesario partir para tener lugar” (Maldiney, 2012a, p. 174). A esa “obligación a lo imposible” debemos volver a prestar asombro.

La sorprendente prueba de lo real, testimoniada en la puesta en obra de la fenomenología maldineyana, deja en evidencia la pertinencia de la pregunta que formula Chrétien al introducir la edición de sus obras: “¿Qué funda filosóficamente (...) que esta obra ontológica se constituya (...) de estudios o libros de pintura y poesía (y de pintores y poetas singulares) y, además, de psicología y psiquiatría?” (Chrétien, 2012, p. 18). Expresado de otro modo, ¿qué significa que sean precisamente esas cosas reales, fenómenos únicos e irreductibles del arte y la psiquiatría, los que llamaron a Maldiney a su existencia fenomenológica y a nosotros, sus lectores, a la prueba de transformarnos mutuamente en existentes? La guía de estas cuestiones orienta el salto en comprensión, siempre resistida, de su fenomenología.

3. Fenomenología del sentir

La idea que Maldiney tiene de la fenomenología se forja de cara al acontecer de lo real que hace señas hacia la prueba de advenir existentes

¹⁰ La noción de ἐνέργεια procede de la interpretación que Maldiney hace del pasaje de la *Física* de Aristóteles acerca del movimiento como un cierto acto (ἐνέργεια) que describe como la “puesta en obra de su término”, siempre incompleto porque no ha arribado a su fin (ἐντελέχεια). Su plenitud es ese “nunca alcanzar”, por el que es constantemente *en* movimiento. Por eso tanto el *Dasein* como la obra son siempre *existiendo* y *haciéndose*. La *œuvre* maldineyana se acerca así al concepto de *Werkheit* (obridad) que Heidegger forja en su lectura de la ἐνέργεια aristotélica (Maldiney, 2012b, pp. 79-80).

en el encuentro comunicativo con el fondo del Ser. Aquí ya se anticipaba que el “aparecer” de los fenómenos reales (que pone a prueba poniendo en obra) no se da a nivel de la percepción, sino del sentir. Maldiney toma la idea de Straus, que le atribuye un carácter originario al sentir sobre el conocer y el percibir. El sentir es el modo primordial de participación del existente en esa presencia del fondo sin fondo que emerge en la presentación imposible de cada acontecimiento. El fenómeno real no puede ser por eso atendido en la conciencia perceptiva. Pasa desapercibido a su intencionalidad objetivante y se siente en la sorpresa como lo que ocurre “por primera vez”.¹¹ La apertura de la lengua francesa a su estado naciente hace posible decir lo imposible de significar: la fenomenología no es *prise* del objeto, sino *sur-prise* de lo real.

Sentir ese encuentro sorprendente con lo real (y con el fondo sin fondo en él), aunque se da cara a cara, tiene lugar desde el margen. La espacialidad se siente abriéndose desde lo marginal que es “la vecindad más próxima al fondo del mundo” (Maldiney, 2007a, p. 294). Maldiney lo ilustra con el ejemplo de una presa. De la nada, se le aparece al cazador por fuera de su horizonte de atención perceptiva. Llega cara a cara pero se siente apareciendo desde el margen. Su acontecimiento sorprende. Irrumpe como un desgarrar que transforma el *entre dos*. Genera espacio y exige una decisión de sobrepasamiento, la salida de sí con un disparo que transforma en cazador. Esa dimensión espacial abierta en el sentir entre presa y cazador es la sor-presa. Sobrepasamiento al que lo que acontece, llama desde ese lugar “fuera de” que es su centro y “donde” que comunica con el fondo. El *ahí* abierto se transforma en locativo absoluto: *Ahí* es condición de todos los lugares y de la posibilidad misma de tener lugar; “el lugar apertural de su co-nacimiento” (Maldiney, 2007a, p. 296). Según el famoso poema de André du Bouchet, *Ahí* es *Aquí en dos*.

Este momento apertural del espacio tiene la dimensión del padecer, es decir, de sentir padeciendo:

La dimensión pática inherente al sentir es, en el sentir mismo, comunicación con el mundo entero o más estrictamente con el fondo del mundo, del cual cada cosa tiene su realidad y al cual ella confiere inversamente una existencia focal antes de su constitución en objeto en el percibir. (Maldiney, 2012a, p. 383)

Sentir lo real en el encuentro comunicativo no es padecer algo (un ente). Es sentir padeciendo la comunicación con la nada de lo real, la ausencia resistente en la presencia. Sentir (la) nada es padecer el vértigo del espacio abierto; sentir el abismo en el llamado a un salto imposible. Ése es el sentido pático más profundo de la prueba de existencia inherente a la fenomenología maldineyana. El testigo se transforma al aprender sufriendo,

¹¹ Cualquier fenomenología centrada en el percibir conduce para Maldiney al peligro de fenomenólogos sin fenómeno. Respecto a la posibilidad de pensar el sentir como un testimonio de la intencionalidad motriz de Merleau-Ponty, remito a Cazal (2012) y Jacquet (2016). En cambio, según Barbaras (2014), ese sentir no puede ser intencional bajo ninguna forma. Es pura receptividad y apertura a la nada (pp. 20-21).

suspendido en la apertura a la nada en el acontecer de lo real. Una vez más, la figura que lo encarna es el paisaje solitario de montaña. En sus análisis de la pintura del paisaje, Maldiney sigue a Straus (1935) cuando afirma “en el espacio del paisaje nosotros estamos perdidos” (p. 336). El paisaje originario del *Dasein* es estar perdido y solo: “el hombre no es en el paisaje más que en un paisaje sin hombres” (Maldiney, 2010, p. 128). Arrojadados en ese lugar vacío, sentimos vértigo y buscamos salir. Hay dos peligros, la inercia de detenerse o la disipación en la errancia. Pero en ese paisaje abierto a la intemperie también tienen lugar los acontecimientos que nos llaman a movilizarnos existiendo *fuera de*. Así sucede cuando perdidos nos acontece encontrar a otro hombre. Le hacemos señas. Nos comunicamos con él (y con el fondo). Nos ponemos en movimiento. El ahí se transforma en espacio habitable, *Ahí entre dos*.

De cara al vertiginoso sentir el paisaje originario de la nada, se entiende mejor por qué, siguiendo a Heidegger, Maldiney considera que el estado naciente de toda lengua es el acto de nombrar. El nombre es la llamada como grito de auxilio de quien está perdido y también la llamada del acontecimiento que lo despierta a la existencia. La tarea de cada uno con la lengua, descrita como tarea de poetas y filósofos, es hacer señas en el atrio gritando al que llama para que advenga y abriéndose la lengua, el paisaje se transforme en espacio habitable para existir. Por eso el *ex-per-ire* hacia las cosas mismas difiere los nombres con que se llama a su fenomenología: fenomenología del sentir, pática, existencial, de lo imposible, etc.¹² Se trata de nombrar la unicidad opaca, la resistencia irreductible, de una fenomenología que sólo se puede practicar acogiendo la prueba de existir en el paisaje vacío:

[la fenomenología] no es algo de lo cual se puede hablar como si fuera un sistema, sino que es algo que no puede ser más que practicado existiendo, tanto en todos los encuentros de un hombre con una enfermedad, como de un hombre con una obra de arte o de un hombre con su prójimo. [...] No se es fenomenólogo por elección. Es un método particular, pero lo es más por presencia a la realidad tal como ella se da. (Maldiney, 2007b, p. 184)

En esta práctica existencial –por la que el fenomenólogo *ex-siste* (aunque sea raras veces)– se deja entrever por qué Maldiney tiene vocación por el acontecimiento de esas cosas reales que son obras de pintura y de poesía, y sobre todo, pintores y poetas singulares; y enfermedades psiquiátricas, y sobre todo, enfermos fracasados en la prueba de existir.

El arte es para Maldiney la gloria de sentir espacio abierto espacializándose.

¹² En la lengua, la interrogación por el nombre de una cosa, en este caso, su fenomenología, se da frente a la impotencia y fracaso de decir el acontecimiento único y resistente que ella es. Un nombre como atrio de apertura es lugar de co-nacimiento. Llama a una esencia individual para que advenga, y abriéndose la lengua, cosa y existente aparezcan. En ese estado naciente del nombre, la unicidad de cosa y palabra (“una” fenomenología en particular) da testimonio del todo (“la” vida fenomenológica) (Maldiney, 2014b, pp. 165-180).

En una entrevista lo singulariza a través de su propio encuentro en la infancia con el acontecimiento de una pintura que lo puso en crisis y abrió uno de los momentos críticos que marcaron el salto hacia su camino filosófico:

Una vez (. . .) me encontré perseguido por la visión de un paisaje, en uno de mis libros de clase, que era la reproducción de un cuadro de Corot. Yo no sabía en ese momento lo que era la pintura, ni siquiera que eso existía. Y fui tomado por la pregunta 'dónde': '¿Pero *dónde* pasa eso?'. No pasa aquí, ni allí, ni en ese lugar, y tampoco en el imaginario. Fue verdaderamente mi introducción al arte porque esa es la cuestión misma del arte. (Maldiney, 2007b, p. 181)

De ahí en más las pinturas de paisajes fueron tema predilecto de sus análisis sobre el espacio. Toda obra de arte es una forma en formación, es decir, en ἐνέργεια, en movimiento. Nunca hecha ni acontecida. Siempre obrando y aconteciendo en la apertura de espacio. Su acontecimiento es el de una opacidad única y resistente a la comprensión inmediata (como todo lo real) que hace vacío, abre lugar de encuentro a nivel del sentir, y comunica con el fondo para que el ser que es ahí advenga con ella a la existencia, existiendo el fondo. La novedad de la estética maldineyana es ser una ética de lo imposible en el sentido originario de abrir un *ethos* habitable para el encuentro comprensivo de existentes singulares. Maldiney lo expresa con su versión de la definición de arte que ofrece Paul Klee: un hacer visible las raíces del Ser y de las cosas. Pero su generalización del arte jamás abandona la particularidad de la obra analizada. Es el aporte que el arte hace a su fenomenología. Su distintivo es el salto como demora en la unicidad de la obra, es decir, en su opacidad real. No hay momento de superación porque la generalidad del arte no se puede comprender separadamente de ella. Frente a una comprensión como pasaje continuo y horizontal de lo singular a lo general, lo singular irrumpe en profundidad vertical como discontinuidad. Abre y llama a abrir vacío exigiendo un salto transformador en esa nada abierta que pone en comunicación con el fondo. Eso es comprender existiendo. Toda comprensión surge de la puesta en crisis por parte de la obra de arte real y de la decisión ante la prueba de existir a la que llama. Dicho de otro modo, sólo hay comprensión (y fenomenología) en el encuentro comunicativo entre existentes únicos e irreductibles, en este caso, entre cada obra de arte y Maldiney, y nosotros encontrados con y en las obras que son sus libros.

El aporte de la psiquiatría a su comprensión de la fenomenología es el opuesto en tensión de este aporte del arte. El sentir en sorpresa es suscitado por el acontecimiento de la enfermedad, más estrictamente del enfermo singular que revela la dramática de existir. En resonancia con la psiquiatría fenomenológica de Binswanger y el *Daseinanalyse* de Heidegger, Maldiney considera que antes de ser una patología, la enfermedad (por ejemplo, la psicosis) es una posibilidad de cualquier hombre. Eso se comprende solo en el encuentro con un psicótico. Cara

a cara con él, el hombre sano siente desde el margen la inquietante posibilidad de volverse loco.¹³ Tampoco aquí hay un momento de superación de la individualidad porque la generalidad de la enfermedad no se puede comprender separadamente de ella. Se comprende en los saltos que exige la unicidad del enfermo en el encuentro comunicativo. Maldiney tiene esa experiencia en sus encuentros con enfermos en el hospital psiquiátrico de Vinatier. Comprende ahí que el psicótico sufre por no poder ser un ex-sistente. Por no poder salir fuera de sí y retornar transformado ante lo que acontece exigiéndoselo como acogida. Fracasa en ese movimiento trascendente que le exige el acontecimiento. No puede salir del paisaje originario del estar perdido. Está imposibilitado de entrar en comunicación y encontrarse con lo real que le sucede y con el fondo sin fondo en él. Esta falta de comunicación está en el origen del sentimiento de irrealidad y de la falta de sorpresa. Comprender la posibilidad de esta imposibilidad es lo que pasa desapercibido al hombre sano, pero le llama a nivel de su sentir sorprendiéndolo en el encuentro comunicativo con el enfermo. En el ahí de su irrupción comprende que él no tiene su inicio en sí mismo sino fuera de sí, por eso está llamado a ex-sistir. Paradójicamente, llamado a ex-sistir por el acontecimiento del singular que está imposibilitado de ex-sistir. En el encuentro con aquel que no puede comunicarse con el fondo opaco e inatendido de lo real (y de sí mismo), le acontece comunicarse con el fondo en él y con su propia opacidad resistente. *Ahí* entre dos comprende la sorprendente y crítica posibilidad de existir sólo raras veces, pero también que su existencia es una prueba que vive amenazada entre dos extremos: la muerte por inercia y por disipación, formas dislocadas de las estructuras existenciales espacio-temporales donde están imposibilitados de encontrarse en el fondo, aconteciendo y adviniendo, la pareja real de hombre y mundo.

En la puesta en tensión, abierta entre ambos campos fenoménicos y áreas disciplinares (tensión que Maldiney testimonia algunas veces entrecruzando sus fronteras al analizar pinturas de esquizofrénicos), el acontecimiento de una obra de arte y de un enfermo psiquiátrico en la irrupción de sus alteridades únicas e irreductibles presentan, en el llamado a la trascendencia fuera de sí y en el fracaso ante ese llamado, dos modos de hacer señas al *ser ahí* sano en dirección a su propia prueba de existir en trascendencia: la imposibilidad y el milagro de existir (en) el Vacío.

4. Conceptos fundamentales de la fenomenología maldineyana

En su búsqueda por nombrar la opacidad luminosa sentida en la sorpresa de los fenómenos reales, Maldiney abre las palabras a su estado naciente. Escribe dos neologismos que mientan las “dos maneras de existir

¹³ Por eso más que la enfermedad, sus síntomas y codificación, a Maldiney le interesa el hombre enfermo (Mena Malet, 2018, pp. 133-164).

en transcendencia” (Maldiney, 2007a, p. 263). Dos nombres para cada uno de los movimientos trascendentes en oposición que vienen resistiéndose a ser comprendidos en su fenomenología: 1) transpasibilidad (*transpassibilité*) de acoger (*accueillir*) el acontecimiento de lo real, 2) transposibilidad (*transpossibilité*) de recogerlo (*recueillir*) en el advenimiento a la existencia.

El primer movimiento trascendente, ya aparecido en la dimensión pática del sentir, recibe el nombre de “transpasibilidad”. A grandes rasgos, es nuestra capacidad infinita de sentir, acogiendo el acontecimiento real *en nosotros*, padeciendo y abriendo en movilidad tensionada hacia la transcendencia al fondo. La raíz, *pasibilidad*, indica esas dos dimensiones del sentir pático: 1) la “pasividad” de sufrir y padecer el acontecimiento; 2) la “actividad” de abrirse al mundo y abrir el campo de receptividad, acogiendo lo que acontece en el sentir antes de toda percepción objetivante. Con el prefijo *trans-* Maldiney agrega la cualidad trascendente de ese sentir que también ha sido anticipada. Nuestra capacidad de padecer y abrirnos receptivamente no es hacia el mundo, sino *más allá de* los entes, hacia la nada en la raíz de las cosas por la que se abre mundo. Por eso transpasibilidad es “no ser pasible de nada que pueda hacerse anunciar como real o posible. Es una apertura sin diseño ni dibujo, de lo que a priori no somos pasibles” (Maldiney, 2007a, p. 306). Se trata de la capacidad de volvernos pasibles de nada, que es volvernos pasibles de toda la infinitud de cosas reales que son susceptibles de acontecernos, para las cuales nunca estamos preparados.¹⁴ Eso envuelve la sorpresa de estar obligados a sentir lo imposible, a encontrarnos con una exigencia antilógica en la raíz de la existencia: tener que padecer y abrirnos acogiendo *más allá de* lo pasible, en un ritmo crítico que el acontecimiento pone en juego *en nosotros*.

El segundo movimiento recibe el nombre de “transposibilidad”. Es la otra manera de existir en transcendencia. Tiene dos sentidos correlativos, uno existencial y otro acontecimental (Serban, 2016, pp. 58-71). En su dimensión existencial, Maldiney lo nombra como *mi* transposibilidad. Indica el movimiento trascendente de la prueba de *salir de nosotros* tanto para existir y poder ser, como para hacer obras, fundando(nos en) la Nada. Transformando la herencia del poder-ser (*Seinkönnen*) y del proyecto del *Dasein* heideggeriano, la transposibilidad se define como nuestra capacidad infinita de poder-ser y obrar más de lo que creemos *a priori* posible según lo atendido en nuestro horizonte intencional. Es recoger más allá de lo posible, obrando y pudiendo ser lo imposible: “Lo absolutamente imposible expresa, en el plano del ente, la transposibilidad del ser ahí” (Maldiney, 2007a, p. 286). Esa transcendencia es propia de toda existencia en sus (trans)posibilidades. Es la sorpresa de tener la capacidad (y la exigencia) de trascender, de sobrepasar posibilidades de existir y de hacer obras que están *más allá de* lo que podemos prever, por eso son siempre *trans*-posibles. En su dimensión acontecimental, la transposibilidad revela su sentido primario, el modo trascendente de darse todo acontecimiento real:

¹⁴ Para profundizar la noción de transpasibilidad, remito al reciente volumen Maldiney y otros, 2021.

(...) el acontecimiento no es del orden de los posibles. A la vista de todo el sistema a priori de posibles, él es precisamente... lo imposible. Lo real es siempre eso que no se atiende y que no tiene lugar de atención. El acontecimiento es un trans-posible al cual el sí tiene apertura por su trans-pasibilidad (Maldiney, 2007a, p. 105).

Todo acontecimiento, sea de una cosa, de una obra, de un mundo o de sí mismo, no se da *en* el mundo, sino que *abre* un mundo de la nada, por eso es transponible. Eso significa que acontece lo que siempre está más allá de las posibilidades que podemos calcular o prever que nos van a ocurrir según el horizonte intencional de nuestra conciencia perceptiva. Nos acontece lo que es imposible que nos suceda, para lo cual nunca estamos capacitados, por eso lo sentimos en la sorpresa ¡Existe! Su opacidad es luminosa en su exceso. Su llamada, que abre y moviliza a la trascendencia de co-surgir a la existencia, responde a nuestro grito originario de estar perdidos.

El carácter primario de este último sentido de transposibilidad no implica una causalidad unívoca del acontecimiento con las formas de existir en trascendencia. Más bien revela la articulación que surge de la función arquitectónica que el concepto de ritmo tiene en la fenomenología de Maldiney. Antes de entrar de lleno en él, indiquemos su fuerza articuladora de los dos movimientos trascendentes en oposición y mutación recíproca, retomando, en voz activa y pasiva, lo dicho en los puntos anteriores. (1) La transposibilidad del acontecimiento llama a ser acogida por nuestra transpasibilidad (ser abiertos trascendiendo a nivel del sentir padeciendo). (2) Nuestra transpasibilidad acoge *en nosotros* la transposibilidad del acontecimiento real (y del encuentro comunicativo con el fondo en él) para advenir la existencia. (3) La acogida transpasible despierta nuestra transposibilidad (ser obrantes trascendiendo a nivel del sentir padeciendo). La capacidad obrante y (trans)posibilizante recoge la transposibilidad del acontecimiento real, acogida en nuestra transpasibilidad. Su testimonio encarna en obras y en (im)posibilidades de ser existiendo que son, a su vez, advenimiento de nuevos acontecimientos transposibles (1b).¹⁵ Así, de irrupción en irrupción, de salto en salto, los dos movimientos trascendentes en interdependencia y mutación recíproca alcanzan la densidad crítica adecuada para resistir perpetuando la ἐνέργεια de trascendencia que es existir.¹⁶

¹⁵ Si retomamos el modo de poner en obra la fenomenología. Cada libro de Maldiney, en tanto obra, es un transponible acontecimental que resulta de *su* transponible existencial y de acoger en su transpasibilidad el acontecimiento real de las cosas mismas. En cada libro Maldiney se transforma en testigo existente, reclamando a su vez nuestra transpasibilidad como lectores. No obstante, como todo libro es, en el fondo, transponible, pues está más allá de las posibilidades previstas tanto de lectura como de escritura, acontece sorprendiendo incluso a quien lo escribe, exigiendo también su transpasibilidad como testigo. Nuestra capacidad infinita de obrar nos permite escribir una infinitud de libros imposibles. Nuestra capacidad infinita de sentir nos permite leerlos de formas incalculables.

¹⁶ "una transformación recíproca de nuestro poder-ser, el más libre, y de nuestra receptividad, la más abierta, de nuestra transposibilidad y de nuestra transpasibilidad" (Maldiney, 2003, p. 212).

Al final, la palabra anunciada: ritmo. Es un concepto fundamental por su fuerza articuladora. Maldiney lo descubre en la unicidad de las obras de arte. “En una obra de arte, no hay más que forma, el ritmo que ella es, que comanda todas las otras, que las determina todas. Una obra de arte es única porque un ritmo es único” (Maldiney, 2007b, p. 187). El ritmo “es la esencia del arte y es su existencia, siendo el acto del estilo” (Maldiney, 2012a, p. 229). Se trata del fundamento de todas las artes porque en toda puesta en obra hay ritmo (también en la escritura de obras fenomenológicas). A partir de este encuentro comprensivo, Maldiney (se) abre (en) la palabra refigurándola y ampliándola.

La refigura porque, a diferencia de las interpretaciones corrientes, considera que el ritmo no es medida ni cadencia. Sus elementos no son los intervalos ni el orden del tiempo. Debe ser pensado desde las dos posibilidades extremas sin ritmo que tiene todo existente en movimiento: muerte por inercia en un detenerse, muerte por disipación en la errancia.¹⁷ Entre esos riesgos de detención y entropía de la ἐνέργεια de trascendencia, el ritmo se manifiesta como su articulación, de la que no somos causa, sino que su causa es ahí *entre* dos. Es el auto-movimiento mismo de transformación recíproca que surge “en lo abierto, sin embargo, lo abierto se abre en él bajo la forma de esas nada que son sus fallas en las cuales él se arriesga a desaparecer y de las cuales, como de sus propias fuentes, renace” (Maldiney, 2007b, p. 27). La renovación rítmica de esta ἐνέργεια cósmica, moviliza la inercia y abre, entre sus momentos de amenaza, espacios habitables para existir trascendiendo.

Lo amplía porque el ritmo es un existencial que tiene el rol arquitectónico de espaciar el espacio del ser ahí. “Nosotros somos en el ritmo” (Maldiney, 2012c, p. 20). “Existimos rítmicamente” (Maldiney, 2007b, p. 27). Cada existente es único e irreductible por su ritmo, pero el ritmo no es *del* existente. Surge en el encuentro comunicativo, ahí, *entre dos*. En ese sentido, es la antítesis del vértigo. En el encuentro nos saca del originario estar perdidos en el vacío vertiginoso de la nada; nos despierta a la prueba de existencia, ritmando saltos para demorarse y habitar sin disolvemos en la errancia.¹⁸ Así, el ritmo se encarna en dimensiones diversas del ser ahí. En la respiración entre diástole y sístole, pues respirar en el espacio abierto es el primer acto de eso que para el hombre se llama existir. En la marcha porque “la discontinuidad de los encuentros, unida a nuestra condición de peatones moviéndonos paso a paso, es a la vez el obstáculo y el apoyo del ritmo en el cual los acontecimientos se comunican entre sí” (Maldiney, 2012a, p. 227). En la palabra que se habla y escribe, pues cada palabra “está en suspenso en el vacío. Ella se sostiene de su propia diástole donde la tensión obrante suscita un espacio difusivo; y ella se recoge en sístole

¹⁷ “(...) el destino del ritmo se juega entre estos dos extremos: muere de inercia o por disipación.” (Maldiney, 2012a, p. 214). Para las influencias en la noción de ritmo de Maldiney, Sauvanet (2012).

¹⁸ “despertarnos del estar perdidos sin salir del espacio del paisaje: el ritmo.” (Maldiney, 2010, p. 129).

en su individualidad insustituible” (Maldiney, 2012d, p. 134). El ritmo abre espacio para que puedan co-nacer a la existencia encarnada, discontinua y conexivamente, el ser ahí y sus obras.

Entre su refiguración cosmológica y su ampliación existencial, el ritmo revelado en la unicidad de las obras de arte alcanza también al existente enfermo y abre a comprender la dimensión más productiva de la transposibilidad y la transpasibilidad en la psiquiatría existencial. Maldiney examina las formas de las estructuras existenciales espacio-temporales dislocadas como formas fracasadas en el movimiento rítmico de trascendencia: en el caso del melancólico, por inercia (falta de transposibilidad); en el caso del esquizofrénico, por disipación (falta de transpasibilidad).¹⁹

El sufrimiento del melancólico es la inercia temporal de estar detenido en un “ahora” absoluto. Permanece atrapado en un pasado, en una pérdida que no puede sobrepasar. Su acto es una queja constante e inconsolable con la que se defiende frente al acontecimiento de la pérdida irreparable; consumación de una llamada a sí que nunca responde: “¡Ah! si solamente no hubiese..., entonces no estaría...”. Porque no puede tomar distancia de ese pasado, siempre presente y nunca ausente, queda insoportablemente unido consigo mismo sin distancia alguna entre sí y sí mismo. No puede alejarse de sí para acercarse; falla en su trans-posibilidad de poder ser existiendo.

El opuesto en tensión es el esquizofrénico que sufre de la muerte rítmica inversa. Su sufrimiento es la disipación espacial en la errancia “fuera de”. “Yo soy aquí, pero aquí para mí, no quiere decir nada” (Maldiney, 2007a, p. 297). En su visible aquí, el esquizofrénico no tiene mundo porque no tiene ahí entre dos. No es en el mundo, ni puede ser en él con otros encontrándose. Su existencia es fracaso de su presencia al acontecimiento: a otros en su resistencia, a las cosas en su mismidad, a las palabras en su estado naciente y a sí mismo en su propia opacidad. Todo acontecer inesperado en su irrupción apertural le exige transformación y el esquizofrénico carece de transpasibilidad. No puede acoger en sí (la) nada. Tampoco la llamada a transformarse. Y si no hay acogida de lo imprevisible, hay disolución. No puede apropiarse de sí porque está demasiado lejos de sí.

Melancólico y esquizofrénico presencian en su estructura temporal y espacial dos formas extremas del fracaso del ritmo en la articulación entre los dos movimientos de trascendencia dimensionales a toda existencia. Son dos formas que pierden contacto comunicativo con el fondo de la ἐνέργεια. Se trata de “una falla de la trascendencia del fundamento o de la trascendencia de relación al fondo” (Maldiney, 2007a, p. 61). El melancólico no tiene la (trans)posibilidad de mantenerse sobre el fondo, ni fundarlo. Se

¹⁹ “Transposibilidad y transpasibilidad definen dos formas de existir en la trascendencia, de las que el enfermo es el fracaso. El fracaso de uno u otro revela el significado.” (Maldiney, 2007a, p. 263).

hunde atrapado en su pasado. Su nada es *béance*, vacío que lo engulle. Nunca se transforma en *patence* luminosa de lo Abierto. Aspira *hacia* el fondo, pero suprimiéndose, es decir, suicidándose. El esquizofrénico ni siquiera intenta hacer pie en el fondo. Se desprende enteramente de él y se disipa borrando todo límite sin ser capaz de ser su propio fundamento. Su nada es expulsión vertiginosa de sí *desde* el fondo.²⁰

En ambos casos, el fracaso rítmico de trascendencia, su impotencia de ausencia y presencia, su incapacidad de acoger y recoger lo imposible aquí y ahora, es condición de posibilidad para comprender lo insignificable del vínculo real de todo existente con el fondo: ser capaz de infinito, es decir, de ir al fondo, decidirse a abismar y asumir el fondo donde se abre espacio habitable, capaz de excedencia en presencia y ausencia.²¹ Respirar al aire libre, trascendiendo en el instante del salto en el espacio vacío, es sorprenderse de poder lo imposible: entre los peligros de muerte (aniquilarse o disolverse), la transposibilidad milagrosa de arribar existiendo desde el margen. *Ahí entre dos* se comprende que la esencia de la existencia es trascendencia.²²

Cierre apertural

Hay ritmo apertural en el encuentro comunicativo *entre* el acontecimiento de la fenomenología de Henri Maldiney y el advenimiento transposable en la escritura, al que quedó obligado este trabajo y la transpasibilidad de su testigo. En ese ritmo, las señas finales apuntan a lo abierto en las preguntas iniciales que, aquí y ahora, se profundizan: ¿Qué se comprende sobre la generalidad de la vida fenomenológica en el encuentro con este fenomenólogo existente? Supongamos con Maldiney que la comprensión solo puede darse desde el acontecimiento irrupiente del singular único y opaco como un salto decidido en su falla que comunica con el fondo. ¿Qué adviene y se eleva a la comprensión del movimiento fenomenológico, conexionando los saltos abismantes a los que llaman las obras maldineyanas? Al acogerlas en el sentir padeciendo y abrirlas/abrirse leyendo, ¿qué puede recogerse para la transposibilidad del poder ser en obra de la fenomenología? Indicamos hacia dos vías abiertas por su acontecimiento en marcha.

²⁰ “Lejos de intentar recuperar un punto de apoyo en el *fondo* que se desvanece integralmente, busca darse por sí mismo un *fundamento* no menos integral y se refugia en la hiper-justificación del delirio. Por el contrario, en la psicosis melancólica el paciente está atascado en el fondo e incapaz de ser su propio fundamento, mientras que la volatilidad de la existencia maniaca se desprende enteramente del fondo sin ser más que la existencia melancólica capaz de su propio fundamento”. (Maldiney, 2007a, p. 60).

²¹ “La presencia psicótica carece de ese exceso de sí misma, de la que la transposibilidad y la transpasibilidad constituyen dimensionalmente la presencia”. (Maldiney, 2007a, p. 61).

²² “A menudo, cuando el viejo mundo estalla, hay un momento de incertidumbre donde el ser-ahí está suspendido del acontecimiento en la *béance*. Pero el ser-ahí se transforma, la *béance* desaparece a través de sí misma en la *patence* de lo abierto, como en otros lugares y de manera similar, el vértigo en el ritmo” (Maldiney, 2007a, p. 308).

1) El espacio es una de las dimensiones irreductibles de la encarnación de todo ser *ahí*. Llamado a existir trascendiendo, (se) abre y obra ritmando el espaciar. Esto vale también para la fenomenología. Al ponerse en obras, abre espacio para advenir a la existencia con las cosas mismas. Ahí en dos asume su prueba de existencia, testimoniando la transposibilidad del acontecimiento real y abriendo lugar para sus lectores. Pero ese espacio solo se moviliza, vaciándose y transformándose, con el ritmo y estilo de un singular encarnado que acoge en su transposibilidad. Por eso sólo hay formas únicas –y siempre sorprendentes– de existir la vida fenomenológica. Ella acontece gracias a cada fenomenólogo que la practica existiendo, que se pone a prueba poniéndola en obras, co-surgiendo ambos. Un buen ejemplo es Husserl, *ese* primer fenomenólogo donde advino a la existencia *la* fenomenología. Siguiendo a Maldiney podemos decir que, en su transposibilidad, acogió el acontecimiento transposable de las cosas mismas. Y por su transposibilidad, lo puso en obras con la particularidad de su escritura: anotaciones al margen, hojas insertadas, escasas publicaciones e infinidad de páginas en cursiva. No azarosamente las llamó una “montaña de manuscritos” (HuaD III.10, p. 243). En esa forma de poner en obra, abrió espacio para lo imprevisible: la (trans)posibilidad de existir la fenomenología y de ser fenomenólogo. En movimiento trascendente se puso a prueba en esa montaña que debe “tomarse tan en serio que uno se encuentre dispuesto a sacrificarse por ello” (HuaD III.10, p. 243), dispuesto a acoger la prueba crítica de existencia a la que llama.

2) En el espacio inicial de este trabajo, se ofrecía una posible razón para el empuje constante del universo fenomenológico: su movimiento interdisciplinario *hacia* y *desde* fuera de sí. Ahora, en el final, en el encuentro comunicativo con Maldiney, esa posibilidad se transforma en luminosa transposibilidad. La doble respiración trascendente testimoniada por este fenomenólogo, practicando la ex-sistencia en el vacío, abre a comprender que *inter-* es el espacio *entreabierto* propio de la vida fenomenológica en movimiento. Su ritmo es ἐνέργεια interdisciplinar de alejamiento y retorno infinitos, en sí, salir de sí, para volver y tener lugar; trascendencia de la vida transformándose en existencia. No se trata de un impulso fortuito. Es el lugar mismo de la fenomenología, de los saltos comprensivos y comunicativos, por los que co-nacen fenómenos y fenomenólogos. La nada abierta, el vacío de su respiración al aire libre y en marcha hacia encuentros cara a cara. Su Ahí es siempre *aquí en dos* donde ella existe, inventiva y pensante, para testimoniar en rítmico expandir y contraer lo imposible de las cosas mismas.

La esencia de toda existencia fenomenológica es ἐνέργεια palpitante de trascendencia. En el ritmo ex-tático de su aventura, en instantes y espacios abiertos y discontinuos, se llegan a ver las señas de cada singular atravesando abismos. Señas hacia el fondo “aparecido con el *big bang*, con la primera explosión de una *significancia insignificable*” (Maldiney, 2014b, p. 169). La fenomenología de Henri Maldiney es unicidad de ese estallido originario. Señala, poniendo en abismo, a los que la acogen sorprendidos. Y abismándose, se elevan transmutándose recíprocamente en opacidad luminosa de existencia. En tanto sentida, siempre pasa desapercibida y es necesariamente poco conocida.

Referencias bibliográficas

- Jacobs, H. (ed.). (2022). *The Husserlian Mind*. Routledge
- Ballanfat, E. (2020). *L'espace vide. Phénoménologie et chorégraphie*. Zeta Books.
- Barbaras, R. (2014). *L'essence de la réceptivité: transpassibilité ou désir*. En Barbaras, R., Benoist, B., Courtel, F.D., Escoubas, E., Messori, J., Sauvanet, R., Zarader, W., Maldiney, une singulière présence (pp. 15-31). Éd. Les Belles Lettres.
- Brunot, R. (2012). *L'homme, un vivant habitant l'espace*. En Charcosset, J-P. (ed.), *Henri Maldiney: penser plus avant...* (pp. 40-42). Les Éditions de la Transparence.
- Cazal, R. (2012). *Henri Maldiney: la transpassibilité, l'Ouvert*. Recuperado de http://www.henri-maldiney.org/sites/default/files/imce/raphaelle_cazal_-_henri_maldiney_la_transpassibilite_louvert_corrige.pdf
- Chrétien, J-L. (2012). *Introduction aux 'Œuvres Philosophiques'*. En Maldiney, H., *Regard Parole Espace* (pp. 7-29). Cerf.
- Husserl, E., (1994). *Briefwechsel, Band III, Teil 1, Die Brentanoschule*. Schuhmann, K., Schuhmann, E. (eds.). Kluwer.
- Jacquet, F. (2016). *Du sens du sentir: figures de l'être Maldiney et Merleau-Ponty*. *Philosophie*, 130(3), pp. 70-91. <https://doi.org/10.3917/phil.130.0070>
- Louis-Combet, C. (2002). *L'homme du texte en lisant en écrivant*. José Corti.
- Maldiney, H. (1974). *Le Legs des choses dans l'œuvre de Francis Ponge*. Lausanne: Éd. L'âge d'home.
- Maldiney, H. (1991). *Écrire, résister*. Éd. Les Belles Lettres.
- Maldiney, H. (2003). *Art et existence*. Klincksieck.
- Maldiney, H. (2007a). *Penser l'homme et la folie*. Éd. Jérôme Millon.
- Maldiney, H. (2007b). *Henri Maldiney. Philosophie, art et existence*. Younès, C. (dir.). CERF.
- Maldiney, H. (2010). *Ouvrir le rien l'art nu*. Éd. Les Belles Lettres.
- Maldiney, H. (2012a). *Regard Parole Espace*. Cerf.
- Maldiney, H. (2012b). *Aîtres de la langue et demeures de la pensée*. Les Éditions du Cerf.
- Maldiney, H. (2012c). *Notes sur le rythme*. En Charcosset, J-P. (ed.), *Henri Maldiney: penser plus avant...* (pp. 14-21). Les Éditions de la Transparence.
- Maldiney, H. (2012d). *L'art, l'éclair de l'être*. Cerf.
- Maldiney, H. (2014a). *L'espace du livre*. Les Éditions du Cerf.
- Maldiney, h. (2014b). *Le vouloir dire de francis ponge*. Éd. Les Belles Lettres.
- Maldiney, H., Grosos, P., Catogio, L., Johnson, F., Leoni, F., Muñoz, E., Mena Malet, P. (2021). *De la transpasibilidad. Henri Maldiney ante el acontecimiento de existir*. Mena Malet, P., y Johnson, F. (eds.). SB Editorial.
- Mena Malet, P. (2018). *Henri Maldiney: acontecimiento y Psicosis*. *Revista de Humanidades*, 37, 133-164.
- Rey, J.-F. (2013). *Le plus méconnu des grands: Henri Maldiney*. *Libération*, 9.
- Sauvanet, P. (2012). *La question du rythme dans l'œuvre d'Henri Maldiney: approche et discussion*. *Rhuthmos*. Recuperado de: <http://rhuthmos.eu/spip.php?article736>.

- Scharmasow, A. (1905). *Grundbegriffe der Kunstwissenschaft*. Leipzig-Berlin: Teubner.
- Serban, C. (2016). Du possible au transpossible. *Philosophie*, 130(3), 58-71. <https://doi.org/10.3917/philo.130.0056>
- Villela Petit, M. P. (2007). Espace et existence dans la pensée de Henri Maldiney. En Younès, C. (dir.), *Henri Maldiney: Philosophie, art et existence* (pp. 39-58). Paris: Cerf.

Maurice Merleau-Ponty and the personal institution.

Oedipus complex and the opening to new ways of sociability

Jesica Buffone
(CONICET – LICH/UNSAM)

Abstract

The overcoming of the Oedipus complex is considered by Maurice Merleau-Ponty as an event proper to the human institution. This article will analyze the role that this complex plays in the work of the phenomenologist, to understand from there other events valued as instituting in the life of a subject. For this, the meaning that this sense-giving event has in some of his works (such as the courses about the institution and the Sorbonne courses) will be analyzed comparatively. I consider that the events described as instituting in the life of an individual would found a new sociability, as long as they would imply specific ways of relating to others. Insofar as instituting events in childhood and adolescence correspond to transformations in the relationships we establish with the world and with things, Merleau-Ponty will directly link the private history of a subject with the public history of a community, being the concept of institution the vector that runs through the life of an individual from its subjective organization to the very consolidation of the revolution.

Key Words

OEDIPUS COMPLEX – MERLEAU-PONTY – INSTITUTION – BODY SCHEMA – SOCIABILITY

Resumen

La superación del complejo de Edipo es considerada por Maurice Merleau-Ponty como un evento propio de la institución humana. En este artículo se analizará el rol que este complejo cumple en la obra del fenomenólogo, para comprender desde allí otros eventos valorados como instituyentes en la vida de un sujeto. Para ello, se analizará comparativamente el significado que este evento dador de sentido posee en algunas de sus obras, como los

cursos sobre la institución y los cursos de la Sorbonne. Considero que los eventos descriptos como instituyentes en la vida de un individuo fundarían una nueva sociabilidad, en tanto que implicarían formas determinadas de relacionarnos con los otros. En la medida en que los eventos instituyentes en la infancia y en la adolescencia se corresponden con transformaciones en las relaciones que establecemos con el mundo y con las cosas, Merleau-Ponty enlazará directamente la historia privada de un sujeto con la historia pública de una comunidad, siendo el concepto de institución el vector que recorre la vida de un individuo desde su organización subjetiva hasta la consolidación misma de la revolución.

Palabras clave

COMPLEJO DE EDIPO – MERLEAU-PONTY – INSTITUCIÓN – ESQUEMA CORPORAL - SOCIABILIDAD

1. Introduction

The idea of institution in Maurice Merleau-Ponty's work enables us to correlate the genesis of the perceptual apparatus in the child with the dynamics that govern and subvert the very course of history. As the "establishment in an experience" of a "reference system" in relation to which "a whole set of other experiences will make sense and form a continuum" (Merleau-Ponty, 2003, p. 38), the institution is a "transformation that preserves and overcomes" (Merleau-Ponty, 2003, p. 58), an experience that settles in our lives with the full potency of a meaning-bestowing event. In light of this dynamic, the very person will be understood by Merleau-Ponty as a kind of institution, that is, a vehicle of significances that binds his or her personal life with public history, so that public and private domains become two symbolic systems that are bound with mutual sense: "private and public [are] bound, not by their commitment with the event, but by echoes, exchanges, symbolic accumulation" (Merleau-Ponty, 2003, p. 47).

The Oedipus complex will be one of the first events in the life of the child to be analyzed as an instituting experience capable of opening a future with a determinate significance. Merleau-Ponty will retrieve what Lacan considered essential about this phenomenon, namely, the power to determining subsequent developments in the individual. For Merleau-Ponty, during the Oedipus complex, an objectification of the child's world occurs for the first time, which helps him/her to conceive an exteriority that is different from him/her; as a result, his/her later life will depend on the way in which this primordial objectification takes place. In the course "The institution in the personal and public history" (2003, "L'Institution dans l'histoire personnelle et publique"), the question arises as to the genesis of those events which Merleau-Ponty identifies as instituting during a person's childhood: birth, the Oedipus complex or falling in love are described by the philosopher as singular events that draw the main features of personal institution.

After the courses about institution were published in 2003, the concept of *institution* has been addressed more than once in recent years (Duportail, 2013; Terzi, 2016; Gléonec, 2017; Morris, 2017; etc.). However, the Oedipus complex as an instituting event has been scarcely studied in the context of Merleau-Ponty's overall philosophy. For that reason, in this article, the role that the Oedipus complex plays within Merleau-Ponty's phenomenology will be examined to understand, in turn, other events considered as instituting of an individual's private life. To do this, the courses "Institution in Personal and Public History" (2003), "The child seen by the adult" (2001) and "Child relations with others" (1997, 2001) will be studied comparatively in order to elucidate the place that Oedipus occupies as an instituting event in each work. On the basis of the study that Merleau-Ponty performs on Oedipus as an inherently human form of institution, the instituting events in general could perhaps be understood not only as an

inaugural milestone in the bestowal of new meanings, but as an opening to new ways of relating to others. Hence, the personal institution would converge in an intersubjective fabric that gives rise to the public institution.

2. The institution: opening a course of experience and a past which does not cease

In “Institution in Personal and Public History” (2003), the individual is portrayed both as instituted and instituting, that is, as a plexus of possibilities confined to sense, but also opened to the vagueness that its inherent course proposes. The individual is understood as a field that opens to a future both as passivity and institution, oscillating between certain determinations of being placed within a situation and the possibility of placing as instituting, bestowing a sense that will permeate all of his/her experiences. For Merleau-Ponty, “[b]eing exposed” is the category that reveals this dichotomy, a dialectic pertaining to existence, the “inertia” of mere presence that will ignite a set of events. This is the individual as a “field of fields” (Merleau-Ponty, 2003, p. 35), as the place where everything will be (will take place, will come into its own). Institution, therefore,

[means] to settle in an experience (or in a constructed apparatus) of dimensions (in the Cartesian general meaning, system of reference) in relation with which, a whole set of other experiences will make sense and will form a continuum, a story. (Merleau-Ponty, 2003, p. 38)

First, the institution is the “transformation that preserves and overcomes” (Merleau-Ponty, 2003, p. 58), an experience that settles in our lives with the force of a sense-bestowing event. However, what determines certain preservations of sense and how long they last? Could we identify the milestones of the institution itself? On this point, it is worth emphasizing the distinction made by Mariana Larison (2012) concerning the translation of the French term *institution*. Although it is simultaneously translated as *institution* and as *foundation*, it appears as though the latter meaning refers to a moment that partakes in the institution itself. Henceforth, I will adopt this interpretation in order to study the institution as a complex process that includes moments of development and consolidation.

In “Institution and life”¹, Merleau-Ponty (2003) distributes his explanation among the features of the organism, animality and vital institution and, in the end, the human institution. The philosopher emphasizes the continuum between these stages, blurring the boundaries between what is cultural and

¹ First part of *Institution in Personal and Public History*.

what is acquired through phylogenesis. As regards of the organism, what is instituted cannot be defined in contrast to what is innate, since “pure innate does not exist, pure endogenous maturation, pure inner environment, pure physiological” (Merleau-Ponty, 2003, p. 49). Merleau-Ponty claims that animality “will have echoes in mankind” (Merleau-Ponty, 2003, p. 52) and man will transform animal institution from the use that he/she makes of it. For this very reason, the behavior comes up as something that would emerge from the organism as a whole²: “it is something that is in advance in the functioning, that carries a reference to the future” (Merleau-Ponty, 1995, p. 202).

On this basis, human institution is understood as a symbolic matrix, which not only generate immediate reactions but also determine a subsequent course of events or a specific kind of “search.” The notion of *symbolic matrix* appears as an event that covers the entire course of lived experiences with a meaning. The situation associated with a particular event finds in it a substitute and the impregnation of meaning makes it possible for the plexus of experience to be lived as a unity. In the “Courses about passivity”, for instance, the presence of the loved subject is replaced within a woman’s dream by the presence of another subject who is somehow related to that experience. They both share the attribute of having been her suitor, hence playing similar roles. In such a way, remembrance appears to be frozen in the proper becoming of experience, caught in a temporal plot that finds its unity in an event from which it radiates with a determinate meaning, coating all those events that are connected with it. What happens in the episode described by Merleau-Ponty is neither a “mechanical association” nor a “synthesis”, but the drama of a certain period in this woman’s life, which installs itself as a symbolic matrix, “commanding all perceptions” (Merleau-Ponty, 2003, p. 221). Hence, the generative power of the symbolic matrix resides, as with the habits of perception, into an invisibility or withdrawal. The matrix of sense functions as “a sort of principle of classification” on the basis of which a series of events are understood “without explicit thought,” “like the body that moves comprehends the distance without explicit calculation” (Merleau-Ponty, 2003, p. 223). In this regard, Duportail (2013) claims that “a contingent event vests in me a meaning and opens the possibility of a renewal to come, of a depth” (p. 138). Institution, therefore, is at the same time “restriction and opening” (Merleau-Ponty, 2003, p. 43), whereby the significance of the past merges into a new one significance that will succeed it. Throughout this process, there is never a pure overcoming of sense, which is maintained in an “oblique” way.

In “Institution in Personal and Public History” (2003), Merleau-Ponty

² This process is developed in depth in *La nature. Notes. Cours du Collège de France* (1995), specifically in the section about *animality*, in which the philosopher examines the works of Coghill and Gesell about the development of behavior, which “becomes a quasi-organic reality” (Merleau-Ponty, 1995, p. 188), whereby the body is nothing but its conditions of possibility.

offers a theoretical construct capable of ranging across the whole of human experience, becoming a vector, at the same time, of changes in the historical evolution of a given community. From personal history to collective history, institution explains the inauguration of sense, of a course of experiences that commences with a founding event and stains with its halo of significances the experiences occurring afterwards. The anguish of Tsar Nicholas II intersects with the boiling point of a revolution that will alter the history of Russia and the entire world; the Tsar's decisions, closely tied to his determinations as a power figure, disrupt the balance, partaking in a new order of forces and facilitating the collapse of old forms (Merleau-Ponty, 1945). Thinking about this oscillation between personal and universal history reminds us of the processes which Merleau-Ponty describes as milestones in the development of his theory of perception.

2.1. Falling in love and birth as intertwining of glances

For Merleau-Ponty, *falling in love* is one of the prime examples of institution, where there is an involuntary intermingling between my own self and somebody else's, which exceeds me, and which, nonetheless, I locate outside my consciousness. In "The Child's Relations with Others" (1997, 2001), love urges the adult to syncretic sociability, which was effectively left behind at the age of three. The boundaries between my subjectivity and somebody else's turn blurry during the act of falling in love. Considering this, love is identified by Merleau-Ponty as a "limit situation" which rearranges my intersubjective relations: in love, I appropriate somebody else's perspective and take ownership of it. This way, the experience of the other is for Merleau-Ponty an "alienating" experience, to the extent that it removes my own self and institutes a mix of the other and myself. Related to the latter, in *Phenomenology of Perception* (1945), Merleau-Ponty distinguishes true (or authentic) love from illusory love: true love "gathers all the resources from the subject and appeals to him/her in its entirety" (Merleau-Ponty, 1945, p. 434); it implies the grasping of my experience for the other, a subordination of my gaze to the gaze of the other: I am the loved subject and perceive through this feeling that is invoked by the very relation I establish with the world. In turn, fake feelings are defined by a certain incompleteness that must be filled from the outside; these feelings are lived "from the periphery of ourselves" through "values of situation" (Merleau-Ponty, 1945, p. 435) that condition us when faced with determinate circumstance. Falling in love revitalizes this state of indiscernibility and transforms the loved subject into a part of my *Umwelt*.

Birth is considered as well as another example of institution. This event is the "opening of a future" (Merleau-Ponty, 2003, p. 37), "an institution of a future-to-come" (Merleau-Ponty, 2003, p. 38) that opens a "new possibility of situations", to the extent that such event cannot be classified as a mere

objective fact among others, but rather, is linked to past as well as to future perspectives. This new gaze that opens up with birth is pure institution, since a new register of substitution impregnates with a determinate sense the course of experiences by the infant and their parents. *Phenomenology of Perception* (1945) expresses the ambivalent character of this event and lets us appreciate the intermingling of subjects in the world, as well as the superimposition and resignification of personal stories. Birth is not only a sense-bestowing event for the subject who has arrived in the world, but also for all those subjects who partake in his or her domain of experience. In *Nature: Course Notes from the Collège de France* (1995), the child is for Merleau-Ponty a “new field” of consciousness which does not emerge from the mother’s consciousness, but from the “disposition of a void” (Merleau-Ponty, 1995, p. 271), which is not an effect by its predecessors, although – in principle – it depends on them. In birth, then, both the intersubjective character and the impersonal institution (which features an oscillation between activity and passivity) can be discerned (Duportail, 2013). In this way, the arrival into the world of a newborn is for the French philosopher an opening into a new experience and, at the same time, an opening of new courses of signification within the experience of others.

The fact that institution is considered neither as a content of consciousness nor as a concept allows us to characterize certain events (described by psychoanalysis as encrusted in the subconscious) as *institution*. The next two sections provide a comparative exposition of the treatment that the French philosopher grants to the Oedipus complex as an instituting event in “Institution in Personal and Public History” (2003), “The Adult’s View of the Child” (2001) and “Child relations with others” (2001). The aim of the analysis will be to determine not only the significance that this complex has within Merleau-Ponty’s theory, but also to understand the characteristics it has in common with other instituting events in the life of an individual. What is the common thread that links the Oedipus complex, birth and falling in love, beyond the very definition of instituting events?

3. The Oedipus complex as Institution in Personal and Public History

The Oedipus complex (defined as the incestuous attachment to the opposite sex parent) develops between the ages of four and seven and is retrieved from a phenomenological view as an event that occurs at the intersection of biology and culture. The relationship that boys and girls have with their parents is conceived by Merleau-Ponty as a behavior matrix, which will determine the trajectory of adult life. In “Institution in personal and public history” (2003), Oedipus appears as the event that serves to explicate human sexuality and draw a distinction with animality. However, why is the Oedipus complex portrayed as one of the first events that could potentially address the specific differences between human and animal institution?

During the Oedipus complex, “the child’s own body is perceived through his parents’ in a relationship of identification with their bodies” (Merleau-Ponty, 2003, p. 56). Castration, in this context, is a reduction of one’s own body to itself. Likewise, at the beginning of puberty, it is proven that adult history is not just a relaunching of the complex. The reality of puberty and final institution is based on a more primordial institution by which there is never an absolute beginning. Merleau-Ponty writes:

Prematurity and reactivation mean presence of universal in the first symbolic matrix and remanence of particular in the new institution. Institution [is therefore] advent of a sense which is oblique, and which is not pure overcoming, pure oblivion. (Merleau-Ponty, 2003, p. 57)

For Merleau-Ponty, *prematurity* refers to the capacity of a child to live through certain conflicts or key episodes in his/her life before physical or intellectual powers become active. In the last paragraph, prematurity refers to the stages of pregenital sexuality (or autoerotism), which are reactivated during puberty when the displacement to a real object of desire takes place. The concept of prematurity is for Bimbenet (2002) a term which the philosopher uses to signal the strength with which children achieve a cultural world, before even developing the necessary capacities to cope with it. From the beginning, the child deals with a determinate culture, since he/she begins, at a very early stage, to relate to their peers through the intervention of cultural objects and institutions. The dream cycle (another phenomenon which is often classified as merely “natural” or biological) is nothing but the ordering of dreaming and waking periods at the core of a given culture (Merleau-Ponty, 1995). For Merleau-Ponty, the premature becomes mature, “when the behavior materials are truly capable of receiving an anticipated form: the institution is in the junction of an anticipation and a regression” (Merleau-Ponty, 2003, p. 56). Regarding to this, in “Child relations with others” (1997), Merleau-Ponty describes an episode where a kid experiences a jealousy crisis due to the arrival of his younger brother. The feeling of jealousy in the child makes him behave as a jealous child; the older brother expresses a regression in speech and in certain sedimented habits. Often, these jealousy episodes are accompanied not only by a regression in language, but also by an involution in writing and a lack of sphincter control (after the behavior has been acquired). However, this happens at the stage where there is a “jealousy overcoming” (Merleau-Ponty, 1997, p. 166), where the jealous child manages to overcome the outline that bound him/her to the tortuous present and experiences an important linguistic progress whereby he/she is able to use different tenses in speech. Thus, the situation allows the child to “acquire new dimensions of existence (past, present, future)” (Merleau-Ponty, 1997, p.167). For this reason, according to Bimbenet (2002), prematurity is the counterpart of regression, which refers to a setback from adulthood to certain dynamics that are most proper of childhood. Hence, these two concepts represent the

proper swing of a subject's life, where no capacity is acquired once and for all and, at the same time, those capacities which have not been consolidated arise in the life of the youngest in a way that refers to the network within which we are immersed. According to Bimbenet (2002), child sexuality (and the plasticity it possesses), "exemplifies this anticipation of the future in the present of the child" (p.72). Therefore, prematurity directly relates to what Merleau-Ponty calls *polymorphism*.

The Oedipus complex is not a pure body or psychic event, but a "link of one over the other" (Merleau-Ponty, 2003, p. 56). This kind of maturity finds its origins in "social ways" (neither bodily nor psychological), where the complex is learned through fatherly care and mirror games played with the mother. However, these social ways do not acquire significance if they are not re-elaborated and continued by the child's body within the individual's own life. There are no predetermined ways but "an intrinsic possibility", "a past creating a question, placing it in reserve, producing a situation indefinitely opened" (Merleau-Ponty, 2003, p. 57). Institution prefigures as a "preserving transformation" (Merleau-Ponty, 2003, p. 58), because we are never completely free or completely prefigured. With puberty, a new "search" comes about, a love story in which this never-ending premature stage will remain an echo that never fades out. Thus, in human institution the past is embedded within a new situation, a past experience is used as a substitute and a record of the institution is created. The Oedipus complex, therefore, appears as a first record of substitution, where the child abandons his/her parents' bodies and begins to experience the world from his or her own body schema.

4. The Oedipus complex in « Cours de Sorbonne »

Considering the previous section, we can state that the Oedipus complex is a sort of anticipation that carries the child to a psychological level higher than his age; it is like a "psychological puberty" (Merleau-Ponty, 2001, p. 333). The libido that circulates in different ways through the child's psychosexual development is not necessarily meant to acquire a sexual significance: libido indetermination (which will take a more specific path after castration) is one of the notes that could define the *interrogative openness* to a future nature that Merleau-Ponty describes³. There is no "metaphysics of libido", but an "absolute adherence capability of the child, capability of identifying with one of his parents and love the other" (Merleau-Ponty, 2001, p. 334).

³ Libido could be related to "the possible" described by Coghill, as a continual openness to a future. About this: "(...) Possible has two different meanings. On one hand, refers to later stages of the organism. In this case, present tends to a future but focused from the present and according to a synchronic cut, the present body is an end in itself, "it is completely what it is and not what is possible for it". On the other hand, for Coghill, possible expressed through early adaptations of the axolotl is nothing but one with its body, even in its embryo stage, cannot be conceived outside of a possible behaviour, as we said, "for axolotl, existing from the head to the tail and swimming, is one and the same thing". Organism development and the emergency of its behaviours cannot be separated" (Ralón, 2016, p. 12).

In “The child seen by the adult” (2001), Merleau-Ponty criticizes the idea developed by Freud in *Totem and Taboo* (2011) according to which the Oedipus complex is a universal phenomenon. For Merleau-Ponty, there are societies where the complex is not found, like those with a matrilineal structure. In these societies, sexual repression is not absent, and incest is prohibited; however, the object of desire is not the mother, but the sister. Referencing a work from Malinowski⁴ about the family structure in Melanesia, Merleau-Ponty analyzes the role of women in the organization of the community. Pregnant women are celebrated with gifts and services during pregnancy, and the newborn baby, who lives only with his mother right after birth, enjoys some privileges and preferential treatment. Since children stay with their mothers, there is no rivalry with the father. Additionally, there is no male tyranny. Children do not know violence and there is no sexual repression, therefore, since from a very early stage, proofs of affection and sexual conducts are blended. This produces an almost “lineal” development of sexuality, without any detour characteristic of latency produced at the onset of sexual awakening in adolescence. In Western societies, the construction of parental ideal occurs between the ages of three and six, but in the said community it does not occur. Authority is delegated to the uncle on the mother’s side and there is no puberty crisis due to the lack of a fatherly role. In our society, the latency stage occurs from the age of six until adolescence, when the Oedipus complex weakens, and sexual interest arises. But in the case of the Trobriander children, this stage does not exist. What Malinowski notices is that, in the case of the above-mentioned community, there is no complex like the one identified by Freud, but rather an attraction to the figure of the sister and a strong hate towards the maternal uncle, who embodies the image of law and manly power. For Merleau-Ponty, the Trobriander complex is not similar to Oedipus, which comes from a “three party drama” (Merleau-Ponty, 2001, p. 128) where all antagonisms are linked together or where the relationship between two of them necessarily affects to the third part. For the Trobrianders, the sister and the uncle are not connected to one another; the attraction to the sister and the hate towards the uncle are two separate conflicts. For Malinowski, there is no causation between the psychological structure and civilization, as Freud claimed, but a sociological causation where the Oedipus complex would result from a given civilization. Thus, Merleau-Ponty concludes:

We could say that the identification of a father with his son is a construction, since it is not meant by destiny, but it constitutes a freedom decision. This does not mean it is an arbitrary decision: it is a human realization created for life in common. (Merleau-Ponty, 2001, p. 107)

⁴ See *The child seen by the adult*, pp. 123-128.

Due to this displacement of the repressive authority figure, there are fewer conflicts between the father and the children. Also, Merleau-Ponty (2001) affirms that communities where the Oedipus complex does not exhibit the tripartite structure are “indolent, inactive” and the “degeneration of the fatherly role goes possibly with a cultural degeneration” (p. 107).

Moreover, in “Psycho-sociologie de l’enfant”, Merleau-Ponty (2001) describes a dialectical approach to child development, where the Oedipus complex is the paradigmatic example of this dynamic. As a result of this approach to the child’s development, new forms arise from, and are motivated by, the preceding stages; specifically, what becomes evident is an auto-transformation where “the movement modifies its own movement” (Merleau-Ponty, 2001, p. 249). Besides, there is a reciprocal action between the before and the after in which maturation and learning go hand-in-hand and become two correlative phenomena. These features could be observed in the approach Merleau-Ponty makes of the Oedipus complex: in the development of sexuality “there is auto-transformation, reciprocal action of the libido (“inner condition”) and the parental “environment”” (Merleau-Ponty, 2001, p. 249). In the Oedipus complex, an intrinsic relationship between the physiological and the psychological can be discerned, since there is “a self-transformation (of the individual) by himself” (Merleau-Ponty, 2001, p. 281). The passage from the pre-genital to the genital (“from aggressiveness to love for the other”) does not simply happen based on hormonal or genital maturity. The failure of the child in his loving quest (the realization of his love for his mother) produces a passage, an overcoming. The new role that the child will assume is promoted by “the cultural atmosphere where he lives” (Merleau-Ponty, 2001, p. 280), which facilitates his/her integration to a new vital role. As Merleau-Ponty clearly explains,

the individual is initiated in the social environment by the smallest experience of which he is object, since all gestures and all behaviors respond to a global system: the idea that parents and society are made of the child. He perceives the significance of the attitude we have towards him. (Merleau-Ponty, 2001, p. 280)

Education is one of the factors that influences development, determining the precise places and the definite role that an individual occupies in his or her society. Pointing out the particularities of the time, Merleau-Ponty argues that girls, for example, are integrated into society as “future mother(s)” who will be devoted to child caring and for whom decency is a primary value. Hence, “in case the child chooses the path of Oedipus complex is because it was indicated by the entire surrounding cultural environment” (Merleau-Ponty, 2001, p. 280). In the complex, we could observe the link “between the individual and the inter-individual psychologies” (Merleau-Ponty, 2001, p. 280), resorting to an idea that

recalls the law of the development of higher mental functions formulated by Vigotsky⁵. On this topic, he states: “what is social is internal to what is individual, and what is individual is internal to what is social, because the individual past is the same interpsychological since birth” (Merleau-Ponty, 2001, p. 282). Therefore, there would not be for Merleau-Ponty a fact of individual psychology that would not be, at the same time, social. In the complex, the adult performs a role model in the interaction, since there is a “reciprocity relationship” between the child development and the behavior of the parents. Therefore, the crucial aspect of development is the “apparition of new relations” (Merleau-Ponty, 2001, p. 280). There are no precise paths along which development will take place, only “the presence of the parents around the child and culture what drives to him” (Merleau-Ponty, 2001, p. 282).

Considering these observations, we could understand why, in “*Les relations avec autrui chez l’enfant*” (1997, 2001), the relationship we establish with our parents will be “the matrix of our relations with others” (Merleau-Ponty, 2001, p. 331). In the Oedipus complex, “an objectification of the world for the child is made for the first time, helping him conceive an outer world, different from him” (Merleau-Ponty, 2001, p. 116). Later life will depend on the way this objectification is made. Thus, Oedipus is conceived in the *Cours de Sorbonne* as instituting not only in terms of determining the later developments of subjectivity, but also Merleau-Ponty considers this complex an “institution” related to a structure and to the better functioning of our society. In those societies where the Oedipus complex and paternal imago lose strength, the consequences are stagnation and degradation. “Is by overcoming the fixation to the mother and the tendency to death embodied in her, that man will be capable of advancing” (Merleau-Ponty, 2001, p. 117).

5. Conclusion

Within the framework of the psychophysical development of the individual, the Oedipus complex is a milestone in the organization of the child’s body schema consisting of a reduction of the body towards itself: the body of the child no longer identifies with the body of an adult caretaker. Instead, there is a relaunching of the child’s personal history that overcomes the complex; it is a restitution of the body to itself. Therefore, the dissolution of the Oedipus complex opens the child to a new way of sociability for the

⁵ See: Vigotsky, L. (1934). *Thinking and Speech*. Chapter 5. For Vigotsky, the psychological processes have an interpsychological origin to become intrapsychological later. For example, in the case of the act of pointing out, children try, at first, to grab the objects they wish to possess. Adults perform this action as the wish of the child for a determined object and they facilitate it to him. Little by Little, the attempt to grab the wished objects will become the act of pointing out, which origin is based in the interaction itself that the child has established with his surroundings.

first time, where his/her perceptual capacities will begin to re-generate from his own personal history. As Merleau-Ponty maintains, it is the matrix of our relationship with others and, therefore, the matrix of our being in the world. As he says in “Psycho-sociologie de l’enfant” (2001), “the essential thing of development is the restructuring by which a bodily situation is assumed in order to realize a new kind of life” (Merleau-Ponty, 2001, p. 279). Other events identified as instituting, like falling in love, imply for Merleau-Ponty a change in my relation to the world: in “The Child’s Relations with Others” (1997), the lover returns to that syncretic sociability typical of the child; he or she returns to view the world from the eyes of his beloved. The experience of the other “is necessarily an ‘alienating’ experience, as long as it removes my own self and institutes a mix between myself and the other” (Merleau-Ponty, 1997, p. 228). Likewise, the Oedipus complex represents the very form of lived time. In this complex, we can see the untimely advent of the future upon the child’s present, insofar as it anticipates a loving behavior that will appear with sexual significance during puberty. The child experiences within his/her body the sway of time, which seems to become invisible in adulthood (the past that remains as footprint, as sediment; and the future that appears as the possible, as what could ever be). Both dimensions of temporality become flesh during childhood, struggling to take a place in the space that is the body of the child.

The dialogue between the courses on institution and the *Cours de Sorbonne* emphasizes the public and private aspects of institution, and therefore, of the Oedipus complex. In both works, the link between personal and public histories becomes evident. In the *Cours de Sorbonne*, the complex ensures the progress of a given society from the reinforcement of an authoritarian and repressive symbolic image, i.e., that of the father. In the courses on institution, Oedipus’s importance is highlighted in terms of a body schema formation which constitutes the starting point for the subsequent relaunching and activation of sexual and social life by the individual – a product of objectification from the symbolic matrix (substitution record) of the Oedipus complex. However, the process itself takes on a different place in both works. In the courses about institution, the complex is institution if it is overcome, positing thus as retreat of the individual towards his or her own body. In the *Courses de Sorbonne*, the complex is institution within itself, the social organization structure of a community and a macrostructure that need to develop under certain conditions in order not to confine a society to stagnation.

On the other hand, Merleau-Ponty’s analysis of Oedipus in *Cours de Sorbonne* constitutes a critique of a naturalistic view of this complex and of other milestones or processes considered as instituting in the life of an individual. Far from being a universal phenomenon, Oedipus receives a specific meaning by virtue of sedimented forms of upbringing and family organization, which assign the role of power and authority to the father

figure. A phenomenological analysis of this complex and of events such as, for example, menstruation (Merleau-Ponty, 2001, p. 278) manifests the mutual interference between the individual and the social aspect, showing how a fact whose significance seems to be universal (and even embedded in the biological), it is redefined within a specific social group that gives it a place and a precise meaning during development. This is how the analysis made by the phenomenologist in the light of sociology reveals the dialectic that underlies the development of an individual, which oscillates between the phylogenetic inheritance and the significance that it possesses within the life of a living being. This leap from phylogenesis to ontogenesis (which can be identified in Von Uexküll's ethological analyzes) acquires a notable value in Merleau-Pontyan phenomenology, constituting mainly a methodological warning: an event in the life of a subject cannot be understood from a fragmentary analysis. Instead, the vital environment that embraces it and gives it meaning must be investigated. The methodological holism inherited from Goldstein (and which is analyzed in the *Cours de Sorbonne*), appears again in the analysis of Oedipus, this time as the instantiation of a certain way of examining the life of a subject, which tries to recover the hidden and sedimented layers of meaning that make a fact into a meaning-giving event.

Despite the differences we could note in both works about the way Oedipus complex is described and the implications that it has for a determined society, overcoming Oedipus complex places itself as the opening to a new way of interacting with others, from our own body schema and from our own perception habits. The relaunch of new significations that implies human institution, specifies in the particular history of an individual a determined way of interacting with the environment: in falling in love, from the life of the individual who is object of our love; in birth (as the instituting event par excellence which goes through the lives of those who receive it), bringing up new significations amidst ordinariness; and, finally, Oedipus complex, as closure of the body of the careers and opening of a new vital history to which everything perceived would make sense.

The instituting events, then, imply the opening to the things and to the others from a new signification, from a new horizon, which replicates the operating senses but is always open to be touched by new significations. To the extent that the events that are considered instituting during a person's childhood and adolescence are aligned with transformations in the relations we establish with the world and the things in it, Merleau-Ponty will directly connect the private history of an individual with the public history of his/her community, that is, with the idea of institution as a vector that traverses the lives of individuals, from his/her psychophysical makeup to the consolidation of revolutions.

References:

- Bernard, M. (1994). *El cuerpo, un fenómeno ambivalente*. Paidós Ibérica.
- Bimbenet, E. (2002). Les pensées barbares du premier âge. Merleau-Ponty et la psychologie de l'enfant. *Chiasmi international*, vol. 4 (Merleau-Ponty. *Figures et fonds de la chair*), pp. 65-86.
- Duportail, G.F. (2013). *Cuerpo, amor, nominación. Lacan y Merleau-Ponty*. (trad. A. Kripper y L. Lutereau). Letra Viva.
- Freud, S. (2011). *Tótem y tabú*. Alianza.
- Gléonec A. (2017). *Institution et passivité. Lectures de Merleau-Ponty*. Paris, France : Million.
- Larison, M. (2012). *Presentation of Institution and Passivity. Course Notes from the Collège de France (1954-1955)*. Anthropos Editorial.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Gallimard.
- Merleau-Ponty, M., (1995). *La Nature. Notes Cours du Collège de France*. Éditions de Seuil.
- Merleau-Ponty, M. (1997). *Parcours. 1935-1951*. Verdier.
- Merleau-Ponty, M. (2001). *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne. 1949-1952*. Verdier.
- Merleau-Ponty, M. (2003). *L'institution dans l'histoire personnelle et publique. Le problème de la passivité. Le sommeil, l'inconscient, la mémoire. Notes de Cours au Collège de France (1954-1955)*. Belin.
- Morris, D. (2017). Institution, Expression, and the Temporality of Meaning in Merleau-Ponty. In Kirsten Jacobson & John Russon (eds.), *Perception and its Development in Merleau-Ponty's Phenomenology* (pp. 193-220). University of Toronto Press.
- Ralón de Walton, G. (2016). *El orden vital y sus proyecciones en los cursos de Merleau-Ponty sobre la Naturaleza*. Actas del Coloquio internacional "La realidad de la vida: perspectivas modernas y contemporáneas", Filosofía, Departamento de Ciencias Sociales, Universidad de La Frontera (11-13 de Enero de 2016).
- Terzi R. (2016). Événement, champ, trace : le concept phénoménologique d'institution. *Philosophie*, 2016/4 (131), 52-68.

El debate de Davos a la luz de la categoría de sentido: Heidegger, Cassirer y ... ¿Uexküll?

Carlos Macías
(UBA)

Resumen

En el presente artículo argumento que las diferencias filosóficas entre Heidegger y Cassirer, que tuvieron su clímax en el encuentro de Davos, descansan sobre un suelo común. Más específicamente, sostengo que la disputa en torno a la correcta caracterización del ser humano depende de una concepción teórica compartida sobre su lugar en el orden natural. Para desarrollar esta tarea, recorro al pensamiento de Jakob Johann von Uexküll. La obra del biólogo estonio es relevante porque ambos autores utilizan sus categorías biológicas para realizar un análisis comparativo entre el ser humano y el animal. En este contexto, ambos concluyen que un *abismo* radical separa a nuestra especie del resto de los seres vivos. Además, las razones que determinan este abismo son, según pretendo mostrar, análogas: ambos consideran que lo que caracteriza y diferencia al ser humano de los animales es su acceso a la dimensión del *sentido*. Así expuesto, el acercamiento en el terreno antropológico demuestra ser el corolario de una concepción gnoseológica compartida: para los dos autores, a pesar de sus importantes diferencias, la filosofía es una reflexión trascendental sobre el *sentido* como dominio propio del ser humano.

Palabras Clave

Sentido - Davos - Heidegger - Cassirer - Uexküll

Abstract

In the present article I argue that the philosophical differences between Heidegger and Cassirer, which had their climax in the Davos encounter, rest on a common ground. More specifically, I claim that their differences concerning the correct characterization of the human being depend on a shared conception about man's place in nature. To achieve this, I resort to the work of Jakob Johann von Uexküll. Appealing to the Estonian biologist is relevant because both Heidegger and Cassirer draw upon his biological concepts to develop a comparative analysis between human beings and

animals. In this context, both conclude that a radical *abyss* separates our species from the rest of living beings. Moreover, the reasons they give to sustain this chasm are analogous: both authors think that what separates humans from animals is their capacity to access *meaning*. From this perspective, the affinity established at the anthropological level proves to be the corollary of a shared epistemological conception: despite their differences, both authors consider philosophy to be a transcendental reflection on *meaning* as the exclusive domain of humans.

Keywords

Meaning - Davos - Heidegger - Cassirer – Uexküll

Introducción

En los anaqueles de la memoria filosófica, el debate de Davos entre Martin Heidegger y Ernst Cassirer se conserva como un enfrentamiento entre dos filosofías *contrapuestas*. Como señala Peter Gordon (2012) en su monumental obra sobre el encuentro, muchos autores han leído el debate alegóricamente, como si este expresara una serie de oposiciones irreconciliables: humanismo y anti-humanismo, ilustración y contra-ilustración, racionalismo e irracionalismo. Si bien el propio Gordon sostiene una lectura dicotómica, ya que a su parecer lo que caracterizó al debate fue el choque entre dos “imágenes normativas de la humanidad”, también señala que el contraste no es absoluto. Esto se debe a que las filosofías de ambos autores encuentran una herencia común en el idealismo trascendental kantiano: la querrela antropológica entre “espontaneidad” y “arrojamiento” —que según Gordon caracterizó al encuentro— puede ser concebida como una lucha entre dos aproximaciones diferentes al problema de las condiciones trascendentales.

En este trabajo pretendo contribuir a esta línea interpretativa incorporando un tercer protagonista al debate: Jakob Johann von Uexküll. La obra del biólogo estonio es relevante porque, en obras posteriores a Davos, tanto Heidegger como Cassirer hacen uso de sus categorías para realizar un análisis comparativo entre el ser humano y el animal. En este contexto, ambos concluyen que un *abismo* radical separa a nuestra especie del resto de los seres vivos, lo cual muestra que *las diferencias de Davos en torno a la correcta forma de caracterizar al ser humano descansan sobre una concepción teórica compartida acerca de su lugar en el orden natural*. Además, las razones que dan para establecer este abismo son, según pretendo mostrar, análogas: en Cassirer, la capacidad simbólica de los seres humanos genera una ruptura con la esfera fija del *Umwelt* en el que los animales viven, dando a los hombres acceso a un mundo de sentido que se interpone entre la realidad y el sujeto; en Heidegger (2007), la capacidad propia del *Dasein* de captar “algo como algo”, es decir, la posibilidad de inteligir el sentido, se encuentra vedada para el animal, ya que este vive “perturbado” en un “anillo desinhibidor”. Así expuesto, el acercamiento en el terreno antropológico demuestra ser el corolario de una concepción gnoseológica compartida: para ambos autores, a pesar de sus importantes diferencias, la filosofía es una reflexión trascendental sobre el *sentido* como dominio característico del ser humano.

Este trabajo se divide en cinco apartados. En (I) se reconstruye, aunque sea en sus líneas generales, el contenido del encuentro de Davos. El objetivo es entender por qué suele ser leído en términos tan dicotómicos y así establecer un contraste con las tesis de este artículo. En (II) se expone el pensamiento de Uexküll, atendiendo fundamentalmente a las categorías que luego retoman los filósofos. En (III) y (IV) se trata con especificidad la recepción del pensamiento del biólogo que realizan Heidegger y Cassirer,

respectivamente. Por último, en (V) se muestra cómo la disputa de Davos puede ser reinterpretada en términos de la problemática del sentido.

I - Davos

El encuentro de 1929 fue sumamente atractivo, porque además del debate —oficialmente designado como un “seminario de trabajo” [*Arbeitsgemeinschaft*]— cada autor disertó en conferencias individuales sobre temas frecuentemente asociados a su contrincante: Cassirer expuso sobre antropología filosófica y Heidegger sobre Kant. En lo que sigue, reconstruiré brevemente el contenido de las conferencias (A y B) y luego expondré los momentos fundamentales del debate (C).

I.A - Espíritu y Vida

Las tres conferencias preliminares de Cassirer versaron sobre antropología filosófica (“Grundprobleme der philosophischen Anthropologie”). En ellas el autor discute con diferentes representantes de esta disciplina, entre los que incluye a Uexküll. Su principal crítica es que estos teóricos ponen demasiado énfasis, al analizar la experiencia humana, en la primacía de la esfera *pragmática*. Esto se manifiesta en los análisis de fenómenos como el lenguaje, que es concebido como un modo deficiente del entendimiento pragmático, o el espacio, que se piensa como una mera dimensión “vital”. Al énfasis en el “poder vital” [*vitalen Kraft*] del sujeto, Cassirer opone el poder *simbólico, formativo y espontáneo* del espíritu, que le permitiría al ser humano trascender la esfera de la praxis. Esta capacidad simbólica, punto nodal de la filosofía de Cassirer, es explorada con más detalle en su cuarta conferencia, titulada “La oposición entre “espíritu” y “vida” en la filosofía de Scheler”. Allí la tesis es que el pensamiento filosófico contemporáneo se nutre de diversos pares de oposiciones desarrollados en el romanticismo, como “naturaleza y espíritu” o “vida y conocimiento” (Cassirer, 1975). Cassirer señala que mientras los románticos hallaban una reconciliación estética de los contrarios, la filosofía de su época los considera irremediamente contrapuestos. Un ejemplo de esto es Max Scheler, quien argumenta que el espíritu adquiere realidad cuando actúa contra la vida. Esto se manifiesta, por ejemplo, en la posibilidad que tiene el hombre de representarse un espacio y un tiempo vacíos. Ahora bien, a pesar de esta función constitutiva, Scheler define al espíritu como un principio totalmente impotente ya que, según él, debe obtener toda su energía del plano vital.

Para Cassirer (1975), esto deriva en problemas irresolubles: si la vida no es más que un impulso, es decir, “espiritualmente ciega”, no se entiende cómo puede seguir al espíritu que la guía; por otro lado, si el espíritu es impotente y “hostil a la vida”, no se ve cómo puede convertirse en guía él mismo. La oposición no explica cómo es posible que ambos polos lleguen a

“realizar una obra tan perfectamente homogénea (...) construyendo el mundo específicamente humano, *el mundo del sentido*” (Cassirer, 1975, p. 159. las bastardillas son mías). Para solucionar este problema, al igual que en la conferencia anterior, Cassirer postula una energía *formativa* propia del espíritu, que se diferencia de la energía *eficiente* que caracteriza a la esfera vital. Mientras que esta última está dirigida directamente contra el mundo exterior (energía inmediata), la primera implica un movimiento espiritual interno que crea el mundo simbólico (energía mediata). El espíritu realiza un doble movimiento: primero hay una instancia de alejamiento, donde aparta al mundo del yo, a la que luego le sucede una de acercamiento, en la que la realidad vuelve a la esfera humana. Esta vuelta es posibilitada por la formación creativa interna, que interpone *formas simbólicas* entre el hombre y la realidad, como se manifiesta en el lenguaje, el arte, el mito y la ciencia. Así, Cassirer mantiene la antítesis entre espíritu y vida, pero la concibe tan sólo como una distinción *funcional*: en vez de sustancias, ambos polos son formas de pensar fenomenológicamente diversas cualidades energéticas del hombre. Por último, es importante señalar que Cassirer encuentra un antecedente a su postura en la doctrina kantiana de la imaginación trascendental. Según Kant, esta facultad constituía el nexo último entre la sensibilidad y el entendimiento. Solo a través de su mediación podían las categorías puras superar la función meramente subjetiva de reglas del pensar y adquirir validez objetiva. Como observa Cassirer, Kant se habría anticipado a su propia doctrina, ya que a través del mecanismo de la imaginación trascendental habría entendido que “la construcción del mundo objetivo de la experiencia es dependiente de los poderes formadores originales del espíritu” (Cassirer, 1975, p. 166).

I.B - Kant y la finitud

El centro de la filosofía de Heidegger es la pregunta por el ser. Preguntar por el ser equivale a preguntar por aquello que “determina a los entes en cuanto entes, aquello “sobre lo cual” los entes, como quiera que se los dilucide, son en cada caso ya comprendidos” (Heidegger, 1991, p. 15. Las comillas pertenecen al original). Esta es la célebre *diferencia ontológica* que la tradición filosófica habría olvidado: la distinción entre el ser de los entes (plano ontológico) y los entes mismos (plano óntico). En *El Ser y el tiempo*, Heidegger argumenta que, para responder a la pregunta por el ser, es necesario preguntar previamente por aquel ente que, como comprende el ser, puede realizar la pregunta: el ser humano. Hacia el final de su analítica existencial, el tiempo se revela como “el genuino horizonte de toda comprensión y toda interpretación del ser” (Heidegger, 1991, p. 27), por lo que nuestro autor concluye que toda ontología está necesariamente ligada a la temporalidad. Además, el camino hacia la temporalidad es allanado por un análisis ontológico de la muerte, es decir, de la finitud como rasgo esencial del ser humano. En tanto “posibilidad más peculiar, irreferente e

irrebasable” (Heidegger, 1991, p. 274), la muerte incluye al resto de las posibilidades del Dasein. Si esta posibilidad es “precursada” en un auténtico “ser-para-la-muerte”, es decir, si la posibilidad de la muerte es reconocida, en el temple de la angustia, como la “posible imposibilidad” de su propia existencia, el ser humano se vuelve capaz de un “poder ser total” que le permite asir su vida con independencia de formas “inauténticas” de comprenderse a sí mismo —donde su existencia se rige a partir de problemas, reglas y normas ya establecidas. El precursar la muerte, además, revela un tiempo original finito —del cual toda otra temporalidad se deriva— que estructura esencialmente al Dasein y que, en tanto proyección de posibilidades, está orientado primordialmente hacia el futuro. Como veremos, la proyección de posibilidades también funda la *inteligibilidad* en nuestro trato cotidiano con los entes, lo que revela la estrecha conexión entre tiempo y sentido.

En las tres conferencias previas al debate, presentadas bajo el título “La crítica de la razón pura de Kant y la tarea de la fundamentación de la metafísica”, Heidegger expuso, en expresa oposición al neokantismo, una novedosa interpretación de Kant que lo pone en relación directa con el proyecto filosófico recién delineado. En efecto, mientras que los neokantianos leyeron la *Crítica de la razón pura* como una teoría del conocimiento —una investigación epistemológica que estudia las condiciones formales del saber científico-natural— para Heidegger esta obra debe ser interpretada como una fundamentación de la metafísica, es decir, como una investigación preparatoria para el conocimiento ontológico. El filósofo de Königsberg no habría elaborado una doctrina del objeto de la ciencia físico-matemática, sino que habría buscado una teoría del ente en general, no limitada a una región específica. En su investigación, Kant nota que el análisis ontológico debe comenzar por el estudio de la facultad metafísica por excelencia: la razón humana. En la lectura de Heidegger, esta última tiene como característica fundamental la *finitud*. Según Kant, el conocimiento no solo implica entendimiento (conceptos), sino también sensibilidad (intuiciones). En otras palabras, un objeto no solo tiene que ser pensado, sino que tiene que ser *dado*. Esto establece un contraste entre la mente divina, que *crea* lo que piensa (*intuitus originarius*), y la mente humana, que tiene un momento de receptividad —y por ende de finitud— inalienable (*intuitus derivativus*). De esta manera, la *Crítica* podría ser leída, según Heidegger, como una investigación de la finitud como el lugar de origen del conocimiento ontológico (Gordon, 2012).

Por otro lado, Heidegger considera que Kant habría notado que el conocimiento ontológico se encuentra estrechamente ligado al tiempo. Esto se evidencia en el papel que le asigna a la imaginación trascendental en la primera edición de la *Crítica*: Kant considera que el entendimiento y la sensibilidad encuentran una raíz común en la imaginación, ya que esta les otorga a las categorías una *síntesis temporal*, creando un “esquema” que

luego se aplica a la intuición. Según Heidegger (1996), en las tres síntesis de la imaginación —aprehensión, reproducción y reconocimiento— pueden leerse los tres modos temporales —presente, pasado y futuro. Así, toda posible síntesis —incluso la apercepción trascendental, que es la condición necesaria de toda representación objetiva— se ve supeditada a la operativa de la imaginación trascendental. Por otra parte, el tiempo se vincula estrechamente con la finitud como receptividad: en tanto surge de la imaginación, puede ser concebido como una auto afección del sujeto, lo cual significa que la intuición pura, al igual que la empírica, tiene “su propio carácter receptivo” (Heidegger, 1996, p. 149). Como indica Gordon (2012), “*aunque* las intuiciones puras sean originales, *no obstante* involucran la presentación de una intuición a la mente” (p. 166. Las comillas pertenecen al original). Al situar el tiempo a la base de todo conocimiento, Kant habría fundamentado a la metafísica, por primera vez en la historia del pensamiento occidental, en un principio diferente a la razón que se vincula estrechamente con la finitud. Pero según Heidegger, Kant no llegó a ver la profundidad de sus descubrimientos: asustado por el abismo de la temporalidad, en la segunda edición de la *Crítica* supedita la imaginación trascendental al entendimiento y le quita su rol de facultad independiente; así, la razón vuelve a ser colocada como el fundamento de la ontología.

I.C - El debate: finitud contra infinitud

El debate comenzó con una discusión sobre Kant. Como vimos, ambos autores encuentran en la imaginación trascendental un anticipo de sus propias teorías filosóficas: mientras que Cassirer ve en ella una facultad espontánea que da cuenta de los poderes formativos del espíritu, Heidegger considera que es una marca de la temporalidad que está a la base de todo conocimiento ontológico. Contra la interpretación de Heidegger, Cassirer argumenta que para Kant los seres humanos no están limitados a la finitud, ya que pueden trascender esta condición hacia las verdades eternas y necesarias que se hallan en la experiencia moral y en la ciencia físico-natural.

Según Cassirer, en los juicios sintéticos *a priori* Kant encuentra que un ser finito “llega a una determinación de objetos que como tales no están vinculados con la finitud” (Heidegger, 1996, p.214) ya que, en virtud de la constitución trascendental, el ser humano logra una *validez objetiva y universal*. Con respecto al plano ético, el autor señala que el imperativo categórico debe ser tal que “la ley de que se trate sea válida no sólo para los hombres, sino para todos los seres inteligentes” (Heidegger, 1996, p. 212). Además, si bien la doctrina del esquematismo —donde Heidegger encuentra la sede del tiempo y de la finitud— se aplica al plano teórico, en el terreno de la razón práctica no tiene lugar, ya que en esta esfera el entendimiento se vale por sí mismo: el esquematismo es tan solo el punto

de partida de la teoría kantiana (*terminus a quo*), pero no el punto de llegada (*terminus ad quem*). Por estas razones, Cassirer plantea el siguiente interrogante: “¿renunciará Heidegger a toda esta objetividad (...) se retirará por completo al ser finito, o, de otro modo, dónde encontrará una brecha por estas esferas?” (Heidegger, 1996, p. 214).

Heidegger responde: el terreno ético, por un lado, no es un plano de infinitud, ya que el mismo concepto de imperativo nos habla de su intrínseca relación con el ser finito. Como expresará posteriormente en *Kant y el problema de la metafísica*: “un ser todopoderoso no necesita preguntarse ¿qué es lo que puedo?” (Heidegger, 1996, p. 182). Con respecto al plano teórico, Heidegger insiste en que a pesar de que el hombre posea cierta potencia creadora, siempre prevalece la dimensión “receptiva” del conocimiento. Como vimos, aunque espacio y tiempo son intuiciones puras que se originan en el sujeto antes de toda experiencia - en virtud de la *exhibitio originaria* de la imaginación trascendental — siempre involucran la “presentación” de la intuición, y solo operan cuando los objetos son *dados*.

Hechas estas aclaraciones, Heidegger le retruca a Cassirer: “¿Qué camino tiene el hombre hacia la infinitud?” (Heidegger, 1996, p. 219). Cassirer responde, ya haciendo uso de su propia filosofía, que el acceso a la infinitud es la *forma*. Como vimos en (A), Cassirer considera que el espíritu se caracteriza por su actividad formativa, ya que transforma “todo lo que en él es acontecimiento en alguna forma objetiva” (Heidegger, 1996, p. 219). Esto implica que espíritu e infinitud están estrechamente ligados, en tanto que la actividad de uno (espíritu) nos coloca en la esfera del otro (infinitud). El ser humano lleva “la finitud a algo nuevo” en la creación del mundo espiritual de las formas simbólicas: “que lo haya podido fabricar es el sello de su infinitud” (Heidegger, 1996, p. 219).

Con esto hemos llegado al eje vertebrador del debate: *la oposición entre la finitud y la infinitud*. Este dualismo tiene serias implicancias metodológicas, que permiten resaltar el contraste entre las filosofías de ambos autores. Heidegger señala que el énfasis en la finitud —el hincapié que realiza en problemáticas como la angustia o la muerte— no debe ser interpretado como una preocupación antropológica en el sentido empírico, sino que debe ser entendido en relación con el problema del sentido del ser. Como vimos en (B), la finitud se encuentra vinculada esencialmente con el *a priori* más originario del cual depende toda ontología: el tiempo. Por eso la posición de Cassirer le parece metodológicamente viciada: la filosofía no puede partir del hecho del conocimiento ya constituido en la multiplicidad de formas culturales, ya que todas ellas se remiten, en última instancia, a la temporalidad. La noción de “verdad eterna” que tanto preocupa a Cassirer es ella misma una forma de “permanencia” (Heidegger, 1996, p. 216) que sólo se entiende a partir del horizonte temporal del *Dasein*. Ahora bien, desde la perspectiva de Cassirer ocurre precisamente lo contrario: siempre

debemos partir de la “objetividad de la forma simbólica” (Heidegger, 1996, p. 223), ya que el énfasis en la finitud nos dejaría atrapados en un relativismo pragmático-subjetivo que no puede dar cuenta del conocimiento. La unidad que está detrás de los diversos productos culturales no es una única estructura ontológica subjetiva, sino las *múltiples* formas simbólicas con sus propias categorías apriorísticas.

Estas consideraciones dejan en claro por qué el encuentro ha sido siempre interpretado en términos tan dicotómicos, y esto no vale solo para las dimensiones aquí comentadas —la metodológica, **ética** y **epistemológica**— sino también para dominios como el antropológico, el teológico o el político. De hecho, ya el moderador del debate, el lingüista Hendrik J. Pos, señalaba que “ambos autores hablan un idioma completamente distinto” (Heidegger, 1996, p. 220), y remarcaba que las ideas de cada teórico no parecían encontrar traducción en el lenguaje del otro. Pero contra todo lo esperado, veremos que estas diferencias emergen de un *suelo común*, que solo saldrá a la luz cuando consideremos el diálogo que cada autor mantiene con la obra de Uexküll.

II - Uexküll

El concepto más estrechamente asociado al nombre de Jakob Johann von Uexküll (1864-1944) es el de *Umwelt*, generalmente traducido a nuestra lengua por “mundo circundante”. Y esto no resulta sorprendente, ya que en esta categoría se encarna el espíritu que vuelve único y atractivo a su pensamiento biológico. Hablar del *Umwelt* es hacer referencia al mundo *subjetivo* de los animales, que se diferencia tanto del entorno físico y geográfico que los hombres pueden percibir (*Umgebung*), como del universo, considerablemente más amplio, que la ciencia ha construido a lo largo de los siglos (*Welt*) (Heredia, 2010, p. 67). Inspirado en Kant, quien es una referencia constante en sus obras, Uexküll sitúa a cada ser vivo en una realidad que es producto de su propia acción constitutiva, extendiendo la filosofía crítica más allá de sus confines antropológicos. Al dirigir su atención a los “mundos fenoménicos” de los animales, Uexküll se para en la vereda contraria de toda perspectiva que los reduzca a meros objetos sometidos a la causalidad fisicoquímica: los animales son “sujetos cuya actividad esencial consiste en percibir y en actuar” (Uexküll, 2016, p. 35), y son estas dos dimensiones —la percepción y la acción— las que determinan el mundo subjetivo específico de cada individuo. En efecto, cada *Umwelt* está compuesto de un mundo perceptual (*Merkwelt*) —conformado por un número finito de signos que el animal puede percibir del mundo externo— y de un mundo efectual (*Wirkungswelt*) —conformado por aquellos signos que encajan con el sistema locomotor y nutritivo del animal, y que no son necesariamente percibidos por él.

Ahora bien, como Uexküll entiende que la única realidad accesible

al investigador es la que él mismo constituye, advierte que el biólogo debe cuidarse de no extrapolar sus contenidos de conciencia a las conciencias de los animales, que resultan siempre inaccesibles. Es por esto que rechaza toda aproximación psicológica en la investigación de los *Umwelten*, limitándose a los factores físicos del mundo exterior y a los factores fisiológicos del cuerpo animal (Uexküll, 2014, p. 86). ¿Cómo están configurados estos dos elementos? El animal está formado por órganos efectores y receptores conectados a través del mundo interior (*Innenwelt*), que está constituido por órganos perceptuales y órganos efectuales enlazados en el sistema nervioso central. En cuanto al mundo exterior, encontramos los “portadores de características”, que son los objetos que acarrear los signos perceptuales (*Merkmal*) que afectan al animal, y portan los signos efectuales (*Wirkmal*) sobre los que el animal actúa. ¿Cómo se compone el *Umwelt* a partir de estos elementos? Del objeto exterior surge un estímulo que, al entrar en contacto con los órganos receptores, provoca la emisión de “señales perceptuales” (*Merkzeichen*) por parte de las células perceptuales. Estas señales son impulsos internos que, para hacer posible una cooperación ordenada, son agrupadas en el cerebro por el órgano perceptual. La unidad resultante de este agrupamiento es proyectada luego sobre el objeto exterior, conformando el signo perceptual (*Merkmal*): “la sensación “azul” deviene “el azul” del cielo” (Uexküll, 2016, p. 42. Las comillas están en el original). En cuanto a la acción, el proceso es análogo: las células efectuales, que se encuentran organizadas en el órgano efectual según el tipo de impulsos que generan, emiten “señales efectuales” que afectan a los músculos de los órganos efectores y estos últimos imprimen “signos efectuales” (*Wirkmal*) sobre el objeto. Todo este proceso pone de manifiesto la capacidad *constitutiva* del viviente: signos perceptuales y signos efectuales son “asignados” al objeto por el animal (Uexküll, 2016), configurando el mundo perceptual (*Merkwelt*) y el mundo efectual (*Wirkungswelt*) que conforman su *Umwelt*. Signos perceptuales y efectuales se encuentran, además, conectados en el mundo exterior a través del sustrato común que Uexküll denomina “contra-estructura” o “nexo recíproco”, el cual no es más que el objeto que porta ambas características.

La contra-estructura es una parte constitutiva de lo que Uexküll denomina el *círculo funcional*, que constituye otro de los conceptos clave de su biología teórica. Los círculos funcionales están a la base de toda unidad que el animal establece con el mundo, ya que son la representación del todo orgánico que la unión del sujeto y el objeto conforman. Uexküll identifica diferentes tipos de círculos funcionales, a través de los cuales son realizados los actos concretos de percepción y de acción: entre otros, podemos mencionar el de la reproducción, el del alimento, el del medio y el de la movilidad (Uexküll, 2010). Una característica fundamental de todos ellos es que “el signo efectual extingue el signo perceptual” (Uexküll, 2016, p. 43), esto es, que cada círculo culmina con la desaparición del objeto del entorno animal. Esto ocurre, por ejemplo, cuando el objeto es efectivamente

destruido (alimentación) o cuando el animal pierde interés tras la satisfacción de sus necesidades (reproducción) (Brentari, 2011). Más allá de sus funciones específicas, Uexküll indica que la unidad cerrada de los círculos funcionales garantiza que cada animal, desde el más simple al más complejo, se encuentre “adaptado [*eingepasst*] a su mundo circundante con la misma perfección” (Uexküll, 2016, p. 45).

La noción de adaptación (*Einpassung*), que también podría traducirse por “congruencia”, fue acuñada en expresa oposición a la versión darwiniana de adaptación (*Anpassung*). El darwinismo afirmaba, según Uexküll, la evolución de las especies hacia una adaptación cada vez más perfecta, impulsada meramente por factores externos. Así, además de admitir posibles *grados* de adecuación, se negaba a reconocer un plan o dirección en la naturaleza, ya que limitaba sus análisis a la azarosa causalidad fisicoquímica, que progresivamente daría forma a un substrato cuyas únicas características son la capacidad de reproducción y la variabilidad (Uexküll, 1926). En oposición a esta teoría, Uexküll considera que “no hay “más” ni “menos” con respecto a la congruencia” (Uexküll, 1926, p. 315. Las comillas pertenecen al original), es decir, que la adaptación es siempre perfecta, y que esto es una prueba de la “conformidad a plan” (*Planmässigkeit*) que rige el orden natural. Este último concepto es crucial, ya que “la conformidad a plan del organismo era y es el problema de la biología” (Uexküll, 1945, p. 23). Bajo esta categoría “no debe ser entendida otra cosa que una determinada disposición de las diferentes partes de un objeto que hacen de él una unidad” (Uexküll, 1945, p. 23), donde lo que importa no es meramente la forma, sino la “función”, esto es, el resultado al que apunta el enlace. Dicho esto, resulta evidente que ni los animales ni sus órganos pueden estar en una “lucha por la existencia” —concepto clave para el darwinismo— sino que tienen que cooperar de acuerdo con el mismo plan para que la doble función de cada ser vivo —conservarse a sí mismo y a la especie (Uexküll, 1945)— sea posible; y lo mismo hay que suponer con respecto al animal y su *Umwelt* (Uexküll, 1926). De esta manera, “cada organismo no es más una impresión del universo, sino que, *como toda máquina*, está inserto en un círculo de actividad perfectamente definido y congruente con los objetos, implementos y organismos de su mundo circundante” (Uexküll, 1926, p. 321. Las bastardillas son mías).

La referencia a la máquina resaltada en el pasaje anterior nos permite introducir un concepto estrechamente asociado a la noción de “conformidad a plan”: el *Bauplan*, traducido como “plan de construcción” o “plan de estructura”. Uexküll afirma que “el tema de la biología consiste (...) junto con la investigación de cada una de las funciones, en llegar también a conocer el plan según el cual las diversas funciones de las partes concurren a la función de conjunto del todo”, lo cual no es otra cosa que la “investigación del (...) plan de estructura [*Bauplan*] del organismo” (Uexküll, 1945). El *Bauplan* es una “relación inmaterial que existe entre las partes

del cuerpo animal” (Uexküll, 1944, p. 9), y en este sentido es pertinente la analogía con una máquina: así como un técnico que construye un artefacto no atiende solamente a las leyes mecánicas que enseña la física y a las propiedades materiales que enseña la química, sino que tiene en mente la *estructura* necesaria para que la máquina cumpla su función, el biólogo tiene que partir del *Bauplan* para entender la función de los animales. Ahora bien, esta analogía tiene un límite, ya que la máquina *no vive*: “no puede ni reconstruirse por sí misma ni mantenerse continuamente en condiciones de funcionamiento de una manera espontánea” (Uexküll, 1944, p. 10). Esto significa que el plan de construcción le es externo, ya que el técnico tiene que gestar y mantener la estructura, mientras que en los animales encontramos una “autonomía de los planes constructivos, en los cuales están contenidos los factores que corresponden en la máquina al factor externo” (Uexküll, 1944, p. 11).

Antes señalamos que Uexküll rechaza la aproximación psicológica en la investigación de los *Umwelten*, limitándose a los aspectos físicos del mundo externo y a la dimensión fisiológica del animal; ahora debemos agregar que estos factores no tendrían un sentido *biológico* si no incluyesen el momento de la “forma”: sin el *Bauplan*, es decir, sin “la relación que mantiene unido el funcionamiento de todos los órganos, desde el impacto de los estímulos en los receptores hasta la respuesta de los efectores”, no se entendería como cada animal puede “encontrar respuestas a los numerosos e inconexos estímulos del mundo exterior” (Uexküll, 1905). Esto implica que la relación entre el *Bauplan* y el *Umwelt* es muy estrecha, ya que el primero, al contener en su estructura a los órganos receptores y efectores del animal, establece con qué elementos de su medio puede entrar en contacto, determinando así cada *Umwelt* específico (Uexküll, 1926).

Antes de terminar con las nociones de *Bauplan* y de conformidad a plan, me gustaría hacer algunas precisiones sobre las ideas de Uexküll en torno a la teleología y al vitalismo. Nuestro biólogo diferencia enfáticamente el concepto de *conformidad a plan* (*Planmässigkeit*) de la noción de *tendencia a un fin* (*Zielstrebigkeit*): mientras que la primera nos da un tipo de teleología espacial-estática, la segunda añade un factor temporal-dinámico (Uexküll, 1945). Uexküll es partidario del primer tipo, porque según él, “nosotros sólo podemos comprender aquellas máquinas cuyas ruedas están puestas unas al lado de otras en el espacio; máquinas cuyas ruedas están parte en el porvenir y parte en el pasado son para nosotros totalmente incomprensibles” (Uexküll, 1945, p. 29). Por más que los animales también sean máquinas del segundo tipo, sus planes de construcción nos permiten situarlos con las primeras, ya que son una relación entre partes *dadas* que resultan accesibles a la intuición espacial del investigador. Pero a pesar de la sobriedad epistemológica que lo caracteriza, Uexküll afirma la existencia de factores extra-mecánicos que deben ser supuestos para explicar ciertos fenómenos vitales, comprometiéndose así con algún tipo de causalidad fi-

nal, por más que esta no sea entendida en términos de “propósitos” (Brentari, 2011). Dichos fenómenos son fundamentalmente tres: morfogénesis, regulación y regeneración. El primero se refiere al proceso embriológico por el cual las células se diferencian, dando lugar a la estructura fija que caracteriza al individuo adulto; la regeneración es la recomposición de tejidos; la regulaciones la coordinación de los procesos fisiológicos. Estas funciones se manifiestan con suma claridad en el caso de las amebas, ya que estas carecen de una estructura fija y generan sus órganos a partir de su protoplasma —*locus* donde actúa el “factor natural”— según las necesidades del momento. Estos tres fenómenos hacen que la analogía con la máquina sólo sea válida para los individuos adultos ya formados, aunque incluso en ellos debemos entender al *Bauplan* como un efecto a partir del cual “leemos” la acción del “factor natural”. Es importante aclarar que este último, de todas formas, permanece incognoscible, y que, en buen espíritu kantiano, tiene fundamentalmente un valor heurístico para la investigación (Brentari, 2011).

Para concluir con esta sección, voy a referirme a las ideas de Uexküll en torno a la noción de sentido. Como veremos en los apartados siguientes, Heidegger y Cassirer sitúan el abismo entre el hombre y el animal en torno a esta categoría, ya que la limitan exclusivamente al mundo humano. Será pertinente, entonces, ver qué noción de sentido es la que Uexküll encuentra en el mundo animal.

Ya hemos visto que los animales constituyen su mundo circundante “confiriendo” signos perceptuales y efectuales a los objetos. Para entender la noción de sentido, debemos tener en cuenta otras características que son “asignadas” por el sujeto a la realidad, de las cuales la más importante es la noción de “tono”. El tono es un momento cualitativo que se superpone a los estímulos recibidos por el sujeto, otorgándoles un sentido específico y dando “seguridad” a las acciones del animal (Uexküll, 2010). El tono siempre va acompañado de un “sentimiento” correlativo: la anémona, por ejemplo, podrá aparecer en el mundo circundante del cangrejo con un “tono protectivo”, un “tono de vivienda” o un “tono de alimento”, según si este último quiere defenderse, ocultarse o comer. En algunos animales el fenómeno del “tono” aparece ligado a otras dos características ambientales: la imagen perceptual (*Merkbild*) y la imagen efectual (*Wirkbild*). La primera es una “forma” espacialmente articulada en el campo perceptivo del animal, que solo aparece en aquellos organismos que poseen las células del órgano perceptual organizadas según esquemas que pueden ser proyectados sobre el mundo exterior; la segunda es la proyección de una “acción” que se superpone a la imagen perceptual y le confiere sentido a través de un tono específico. Los perros que han sido entrenados para saltar sobre una silla, por ejemplo, superponen una imagen efectual sobre cualquier imagen perceptual que corresponda a un objeto que pueda cumplir con la función de “sentarse”. Esto posibilita que respondan a la orden incluso cuando una

silla “humana” ha sido retirada de su entorno —saltando, por ejemplo, sobre una mesa o una caja.

Lo interesante es que Uexküll no limita estas categorías al mundo animal, sino que también *las emplea para explicar el comportamiento de los seres humanos*. En efecto, a pesar de que el “sentarse” de la silla, el “tomar” de la copa y el “escalar” de la escalera no sean cosas dadas a nuestra percepción, nosotros podemos actuar con sentido frente a estos objetos gracias a las imágenes efectuales que superponemos a sus imágenes perceptivas. El sentido, entonces, es una característica *común* al mundo circundante de los hombres y de los animales, y las herramientas conceptuales que se necesitan para dar cuenta de él son las mismas.

III - Heidegger

Según vimos en (I-B), Heidegger presenta a Kant como un precursor de su propia filosofía, ya que este habría intuido la estrecha conexión entre ontología, finitud y tiempo. Pero también vimos que Kant retrocede frente a su descubrimiento en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, cuando supedita la función de la imaginación trascendental al entendimiento. Tras este fracaso, será Heidegger quien, en *El Ser y el tiempo*, lleve a cabo una analítica existencial que determine las estructuras ontológicas temporales que caracterizan al ser humano. Estas son fundamentalmente dos: el “ser-en-el-mundo” y la “cura”. La segunda fundamenta a la primera, ya que muestra cómo los tres elementos que la componen —el “mundo”, la noción de “ser-en”, y “quién” es en el mundo— son igualmente originarios. A su vez, los tres momentos estructurales de la cura —“existencialidad”, “facticidad” y “caída”— son reinterpretados en términos de los tres “éxtasis” temporales que caracterizan a la experiencia humana. Así, el tiempo se revela como el sentido del ser, es decir, como la condición trascendental última de la cual depende toda ontología. El análisis de todos estos elementos excede con creces el alcance de este trabajo, pero para nuestra comparación con Uexküll es conveniente centrarse en el existencial “mundo”, ya que este es la clave para el contraste con el reino animal, y es la sede del problema del sentido.

El concepto de mundo tiene un uso idiosincrático en la filosofía de Heidegger, por lo que debe ser distinguido de otros usos corrientes del término, sobre todo de la noción de “cosmos” o “universo”, propia del lenguaje de la ciencia. Lejos de ser un espacio abstracto dentro del cual el *Dasein* se halla “contenido” —tal como mi escritorio se halla en mi estudio—, el mundo es una estructura significativa en la cual el ser humano está *ya siempre* inmerso, en familiaridad con aquello que lo ocupa en su vida cotidiana. Heidegger comienza su análisis del mundo desde la cotidianidad, porque en ella nos encontramos con los entes cuya estructura sirve de hilo conductor

para definirlo. Estos son los llamados “seres-a-la-mano”, que son los útiles de los que hacemos uso en nuestra vida diaria. El análisis ontológico de los útiles nos revela: 1) que son siempre “para algo”; 2) que están relacionados con otros útiles a los cuáles se remiten, y que por ende nunca aparecen “por sí”, individualmente; 3) que su ser se revela en su uso y no en una contemplación teórica; 4) que se refieren, en última instancia, a las personas que utilizarán la obra que con ellos se lleva a cabo (el *por-mor-del-que* final). Lo importante en este análisis es notar que el útil *es lo que es*, es decir, nos resulta *accesible en su ser*, gracias al entramado de referencias en el que se encuentra inmerso. En un ejemplo ya célebre, Heidegger dice que “cuanto menos se mire como con la boca abierta la cosa martillo, cuanto mejor se la agarre y se la use (...) tanto más desembozadamente hace frente a ella como lo que es, como un útil” (Heidegger, 1991, p. 82). Dicho en otros términos, las referencias significan (*be-deuten*), es decir, dotan de *sentido* a los entes particulares. Por esto Heidegger indica que el plexo referencial es “previo” a los útiles, es decir, es la *condición de posibilidad* de su aparecer en nuestra experiencia.

La estrecha relación entre mundo y sentido se profundiza en el análisis de otro existencial fundamental: el “comprender”. En la comprensión “es abierta la posibilidad de los entes” en virtud de su proyección “sobre el fondo del mundo” (Heidegger, 1991, p. 169). Esto significa que el Dasein interpreta el “para qué” de las cosas de una forma determinada —en sus posibilidades de ser esto o aquello, en su poder ser usados de una u otra manera, “como mesa, puerta, carro, puente” (Heidegger, 1991, p. 167)—, al incluirlas en un plexo de referencias específico. Es por esto que cuando los entes “han venido a ser comprendidos, decimos que tienen sentido”, ya que “sentido es el ‘sobre el fondo de que’ (...) de la proyección por la que algo resulta comprensible como algo” (Heidegger, 1991). Este carácter de proyección de posibilidades se funda en la proyección que vimos asociada a la temporalidad originaria revelada por la muerte, lo cual muestra la estrecha relación entre tiempo y sentido. Ahora bien, si el comprender es un existencial del Dasein, y si el sentido es el “armazón existencial-formal” del “comprender”, entonces el sentido es dominio *exclusivo* del Dasein: “sólo el ser-ahí puede, por ende, tener sentido o carecer de él” (Heidegger, 1991, p. 170).

Esta limitación del sentido a la esfera propiamente humana se profundiza en un curso dictado por Heidegger unos meses después de Davos (en el semestre de invierno de 1929-30), titulado *Los Conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad* (2007). En este curso Heidegger analiza el concepto de mundo desde una perspectiva diferente a la de *El ser y tiempo*, ya que en lugar de partir de la cotidianidad, realiza un análisis comparativo entre el ser humano, el animal, y la materia inerte. Heidegger resume su postura en tres tesis: la piedra es *sin* mundo, el animal es *pobre* de mundo y el hombre *configura* mundo. La noción de mundo

es definida, provisionalmente, como “accesibilidad de lo ente” (Heidegger, 2007, p. 247). Bajo esta definición, la materia inerte no presenta mayor dificultad: una piedra que yace en un campo no “toca” la tierra como lo hace la mano del campesino que cosecha sus papas, o como un lagarto que yace sobre la piedra bajo el sol. La piedra puede ejercer una presión sobre el suelo, pero este le resulta totalmente *inaccesible*. Diferente parece ser el caso del lagarto, ya que este “no se limita a aparecer sobre la piedra calentada al sol. Se ha buscado la piedra, suele buscársela. Alejado de allí, no se queda en alguna parte, sino que la vuelve a buscar” (Heidegger, 2007, p. 248). Parecería que los animales, en virtud de su comportamiento, tienen algún tipo de acceso a los entes que los rodean, y por lo tanto, que tienen un mundo. Ahora bien, ¿por qué Heidegger habla entonces de pobreza? Esta, según el autor, no puede ser una cuestión de *grado* de accesibilidad, ya que esto implicaría hablar de perfección o imperfección, y para Heidegger, en una línea muy uexkülliana, “todo animal y toda especie animal es en cuanto tal tan perfecto como los demás” (Heidegger, 2007, p. 245). Heidegger considera que no tenemos que dar información acerca de cómo “animales y hombres se diferencian en algún aspecto, sino acerca de qué constituye *la esencia de la animalidad del animal y la esencia de la humanidad del hombre*” (Heidegger, 2007, p. 228. Las cursivas pertenecen al original). En este plano, la pobreza implica un carecer *ontológico*, un no tener mundo en el sentido de no comprender el ser. Esto muestra que la definición provisional de mundo era insuficiente, ya que la “accesibilidad” no es la única nota distintiva que lo caracteriza. Teniendo esto en cuenta, Heidegger prosigue a investigar “desde la iluminación de la animalidad misma, la esencia de la pobreza de mundo” (Heidegger, 2007, p. 262).

Heidegger comienza su búsqueda de la esencia del animal dilucidando el concepto de organismo. En este punto nuestro autor se opone tajantemente al mecanicismo: por más que la palabra “órgano” remita etimológicamente a “herramienta” —del griego “*órganon*”— estas dos entidades deben ser diferenciadas, ya que sus respectivos “servir para” son *esencialmente* distintos. Mientras que un bolígrafo está “dispuesto” para ser utilizado por la mano de cualquier agente *externo* que tenga la habilidad de escribir, el ojo solo sirve al organismo al cual pertenece, que tiene *en sí mismo* la capacidad de “ver”. El organismo, entonces, es definido como un “ser-capaz” que se proporciona órganos (Heidegger, 2007). Heidegger ejemplifica este punto tomando de Uexküll el ejemplo de las amebas. Estos organismos no solo dejan en claro que las capacidades *preceden* a los órganos, sino que además son un excelente ejemplo de los procesos de autoproducción, autoconducción y autorrenovación que caracterizan a los seres vivos. Heidegger, al igual que Uexküll, considera que estos fenómenos marcan una diferencia fundamental con las máquinas, pero en oposición al biólogo, no defiende a partir de ellos ningún tipo de vitalismo: postular un “factor natural” detrás de estos procesos no explica “absolutamente nada” (Heidegger, 2007, p. 274). Lo que estos fenómenos indican, en todo caso, es

un carácter de *mismidad* propio del organismo.

Ahora bien, esta mismidad no tiene que ser confundida con la mismidad específicamente humana —personalidad, reflexión, conciencia— sino que debe ser entendida como la posibilidad de “retenerse a sí mismo” del animal (Heidegger, 2007, p. 286) que determina un “estar-consigo” muy particular: el “perturbamiento” (*Benommenheit*) (Heidegger, 2007, p. 291). Estar perturbado (*benommen*) es propio de todo ente que se caracteriza por la conducta (*Benehmen*). Esta no debe ser confundida con el comportamiento (*Verhalten*), que es el modo de ser que le corresponde exclusivamente al ser humano. La diferencia clave radica en que el comportamiento y la conducta poseen un “estar referido-a” esencialmente diferente. Para graficar esta oposición, Heidegger retoma algunos experimentos realizados con abejas. Si se coloca a una abeja frente a un recipiente que contenga más néctar del que es capaz de libar, constatamos que el insecto se aleja al cabo de un rato dejando el néctar restante en el recipiente. En una interpretación apresurada, podríamos vernos tentados a pensar que la abeja *constata* que no puede consumir todo el líquido, y que interrumpe la libación porque *reconoce* que siempre sigue habiendo demasiado (Heidegger, 2007, p. 294). Pero esto no es así: si a la abeja se le remueve el estómago cuidadosamente mientras está libando, esta sigue bebiendo tranquilamente mientras que el néctar sigue saliendo por detrás. Según Heidegger, esto “evidencia de modo contundente que la abeja no constata en modo alguno que haya demasiada miel” (Heidegger, 2007, p. 295), es decir, demuestra que su libar nunca es un conducirse hacia cosas objetivamente presentes, ya que “al animal le es sustraída la posibilidad de percibir algo *en tanto que algo*” (Heidegger, 2007, p. 300).

En esta fórmula, “algo *en tanto que* algo”, se resume aquello que marca el “abismo” (Heidegger, 2007, pp. 319, 340) que, según Heidegger, separa al ser humano del resto de los animales. Además, el “en tanto que” se encuentra en relación directa con la noción de sentido. Como vimos en nuestro breve paso por *El ser y el Tiempo*, el acceso del Dasein a la realidad se caracteriza por la posibilidad de situar a un ente “a” en un contexto significativo “b” que lo hace aparecer en su *ser*, es decir, que le da sentido. En este plexo significativo, que recibe el nombre de “mundo”, “lo comprendido expresamente tiene la estructura del *algo como algo*” (Heidegger, 1991, p. 167). En esta misma línea, Heidegger enmienda la definición provisoria que había dado al comienzo de las lecciones de 1929/30: “mundo no significa accesibilidad de lo ente, sino que mundo significa (...) accesibilidad de lo ente *en cuanto tal*” (Heidegger, 2007, p. 324). Estar perturbado es no tener mundo, es decir, es carecer de aquel contexto significativo que permite tomar a los entes *en tanto que* entes. Esto implica un cambio de vocabulario con respecto a Uexküll, ya que el perturbamiento es visto como “la condición de posibilidad de que el animal, conforme a su esencia, *se conduzca en un medio circundante [Umgebung], pero jamás en un mundo [Welt]*”

(Heidegger, 2007, p. 291. Las comillas pertenecen al original). Como vimos en (II), Uexküll diferenciaba tajantemente entre *Umgebung* —el mundo tal cual es percibido por el investigador— y *Umwelt* —el mundo percibido por los animales. Que Heidegger opte por el cambio de terminología es, a mi juicio, sintomático de su posición antropológica: la palabra *Welt* no puede caracterizar la esencia de la animalidad, ya que esta sólo es adecuada para caracterizar a quien comprende el sentido, esto es, para caracterizar al ser humano.

Llegados a este punto, parecería que Heidegger sólo tiene reproches en contra de Uexküll, no solo en lo que respecta a su vitalismo, sino que también en cuanto a la forma en la que ha caracterizado al medio en el que el animal vive. Sin embargo, también existen profundas similitudes. Heidegger dice que el perturbamiento no ha de interpretarse como una estructura rígida, ya que este “posibilita y traza un campo propio de juego [*Spielraum*] de la conducta” (Heidegger, 2007, p. 301). Más específicamente, Heidegger considera que existe una determinada apertura del perturbamiento, en la cual los impulsos animales no se “irradian y difunden en direcciones diversas” (Heidegger, 2007, p. 302) sino que cada uno se *conduce* hacia los otros. Este ser conducido de un impulso al otro mantiene al animal en un *anillo* del cual no puede salir, pero en el cual algo se encuentra abierto para él. La conducta con respecto a ese algo tiene un “carácter de eliminar aquello con lo que guarda relación” (Heidegger, 2007, p. 303), que recuerda a la teoría del círculo funcional de Uexküll. Según hemos visto, todo círculo funcional culmina con la eliminación del objeto, porque “el signo efectual extingue al signo perceptual” (Uexküll, 2016, p. 43). Para Heidegger, los “círculos de impulsos” culminan de forma similar, como se ve en el caso de una especie de insectos en la cual las hembras devoran al macho tras la copulación: el macho aparece primero con un carácter sexual; tras la satisfacción del impulso, cobra un carácter de presa, y luego este también es eliminado tras la alimentación (Heidegger, 2007, p. 303). Pero la eliminación no aclara el “respecto-a” de la conducta. En todo caso, parece simplemente reafirmar que un animal nunca aparece para el otro *en tanto* animal.

Sin embargo, si analizamos con cuidado veremos que cada impulso tiene una tensión y carga interiores que necesita ser desinhibida por un otro externo —en este caso el macho— para llegar a ser un impulsor. Este *otro* “es introducido en esta apertura del animal de ese modo que designamos como desinhibición” (Heidegger, 2007, p. 308). Heidegger resume su postura: “la conducta del animal nunca se refiere (...) a cosas presentes (...) sino que se rodea a sí mismo de un *anillo de desinhibición*, en el que está *prefigurado* qué es lo que su conducta puede encontrar como motivo” (Heidegger, 2007, p. 309. Las bastardillas son mías). Este motivo nunca debe ser entendido como “*algo permanente* que se *enfrente* al animal como un *posible objeto*” (Heidegger, 2007, p. 310. Las bastardillas pertenecen al original), y el anillo de desinhibición nunca debe ser tomado como algo que

el animal adquiere sólo posteriormente, después de haber vivido un tiempo en un ambiente determinado. Por el contrario, el anillo es algo que “forma parte de la más íntima organización del animal y de su forma fundamental” (Heidegger, 2007, p. 309). Como se ve, en esta caracterización resuenan muchos motivos de la biología teórica de Uexküll, en especial, la relación entre la “organización” —el *Bauplan*— de cada animal y la especificidad de su *Umwelt*. El mismo Heidegger reconoce este parentesco cuando afirma que, a pesar de que Uexküll se haya referido con los términos erróneos al animal —*Umwelt e Innenwelt*— con esto “no quiere decir otra cosa sino lo que hemos designado como anillo de desinhibición” (Heidegger, 2007, p. 318).

Pero aunque Heidegger entiende que Uexküll es quien más cerca ha estado de la esencia del animal, porque entre los biólogos es aquel que “insiste con todo énfasis en que aquello con lo cual guarda relación el animal está dado de otro modo que para el hombre” (Heidegger, 2007, p. 318), también considera que ha cometido un error fundamental al *utilizar los mismos términos* para hablar “sobre el mundo del hombre” (Heidegger, 2007, p.318).

IV - Cassirer

La influencia de Uexküll en el pensamiento de Cassirer es doble: es una pieza clave en su epistemología de la biología y una presencia constante en su antropología filosófica (Stjernfelt, 2011; Brentari, 2011).

Con respecto al plano epistemológico, Uexküll representa, en la lectura de Cassirer, una alternativa a las dos posturas que dominaban la discusión en biología teórica a principios del siglo XX: el vitalismo y el materialismo. Si bien “Uexküll es un resuelto campeón del vitalismo y defiende el principio de la autonomía de la vida” (Cassirer, 1992, p. 45), tiene que ser distinguido de autores como Driesch, que apelan a fuerzas teleológicas extra-materiales para explicar los fenómenos vitales. El vitalismo de Uexküll se refleja en su reivindicación del concepto de “forma”, y “su punto de vista es, exclusivamente, el del anatómico, el del naturalista objetivo” (Cassirer, 1965, p. 40). Omitiendo las reiteradas referencias de Uexküll a un “factor natural”, Cassirer prefiere resaltar el concepto de *Bauplan*, que como vimos, es una forma que puede ser estudiada por medios empíricos, ya que es la relación entre las partes de un organismo. Además, Cassirer resalta la estrecha conexión que existe entre el *Bauplan* y el *Umwelt* —“los estímulos del mundo exterior que un animal es capaz de acoger, a base de su plan de construcción, constituyen la única realidad que para él existe” (Cassirer, 1965, p.40)— reivindicando la necesidad (kantiana) de reconocer que “la realidad no es una cosa única y homogénea” (Cassirer, 1992, p. 45). Así, Uexküll ofrece, para Cassirer, una postura biológica que evitaría, sin recaer

en un vitalismo de tipo metafísico, estudiar toda la realidad apelando meramente a factores fisicoquímicos.

Esta reivindicación epistemológica del concepto de “forma” se vincula estrechamente con el costado antropológico de la recepción de Uexküll, y en particular con los problemas discutidos en Davos, ya que “esta problemática de la biología moderna (...) nos señala un camino por el cual podemos llegar a un claro y preciso deslinde entre la “vida” y el “espíritu”, entre el mundo de las formas orgánicas y el mundo de las formas culturales” (Cassirer, 1965, p. 41). Al igual que Heidegger, Cassirer utiliza las categorías biológicas de Uexküll para realizar un análisis comparativo entre los animales y los seres humanos. En este contexto, nos dice que el estudio anatómico, que en el caso del animal nos “proporciona una imagen perfecta del mundo interno y el mundo externo del organismo” (Cassirer, 1992, p. 46), no es suficiente para determinar lo específico del mundo humano, ya que la diferencia con el animal “no radica, ni mucho menos, en la manifestación de nuevos signos y cualidades” (Cassirer, 1965, p. 41). Cassirer también coincide con Heidegger en que el “esquema propuesto por Uexküll” (Cassirer, 1992, p. 46) no puede ser empleado para una caracterización del mundo humano, ya que entre el hombre y el animal existe un abismo, una *metábasis eis allos genos*, un “paso a otro género” (Cassirer, 1965, p. 41): entre el sistema receptor y efector que conforman el círculo funcional de todas las especies se interpone, en el caso del hombre, un “sistema simbólico”, que no solo lo coloca en “una realidad más amplia sino, por decirlo así, en una nueva dimensión de la realidad” (Cassirer, 1992, p. 47). Cassirer dice que para Uexküll la “red receptiva” y la “red efectiva” del animal son como los muros de una prisión, y que el ser humano, si bien no puede superar los límites orgánicos con que se encuentra, puede escapar de su cárcel “adquiriendo conciencia de ellos” (Cassirer, 1965, p. 42). Aquí radica el sentido profundo de la libertad humana: el conocimiento y el reconocimiento de la necesidad.

El supuesto previo indispensable de este proceso de autoconocimiento lo ofrecen las diferentes formas culturales —mito, lenguaje, arte, religión— que configuran el universo simbólico del hombre, que como se había adelantado en Davos, es un *mundo de sentido*. En efecto, el concepto de símbolo abarca “la totalidad de esos fenómenos en los cuales aparece cualquier tipo de “dotación de sentido” de lo sensible; en los cuales algo sensible, en su ser-ahí y ser-así, se presenta como particularización, manifestación y encarnación de un sentido” (Cassirer, 2017, pp. 83, 84. Las comillas pertenecen al original). El sentido simbólico tiene tres modos fundamentales: el “sentido expresivo”, el “sentido común” y el “sentido conceptual”. La diferencia radica en el referente del material sensible que es “informado”: el sistema emotivo-afectivo del hombre en el primero, el sistema volicional-teleológico en el segundo y el sistema de signos de ordenamiento teórico en el tercero (Hamburg, 1949). Cada modalidad de

sentido, además, se ve ejemplificada en diferentes formas simbólicas: el mito, el arte y los niveles más simples del lenguaje son formas del sentido expresivo; el lenguaje constituye la “visión natural del mundo” que refleja el sentido común; y la ciencia es la manifestación acabada del sentido conceptual. Así, la filosofía de las formas simbólicas se presenta como una filosofía de “las formas culturales desde las cuales podemos leer las diversas modalidades en las que la función simbólica ocurre” (Hamburg, 1949, p. 114), es decir, *se revela como una filosofía del sentido*.

Con relación a esto, y volviendo a la *metábasis* que separa al mundo humano del mundo animal, queda claro que la esfera del sentido se limita, al igual que ocurría en Heidegger, exclusivamente a los seres humanos. Cassirer profundiza sobre este abismo atendiendo a una forma simbólica particular: el lenguaje. Esto ocurre en su *Antropología filosófica*, donde tras sustituir la definición tradicional del ser humano como “animal racional” por la de “animal simbólico”, Cassirer advierte la necesidad de “describir la actitud simbólica del hombre en una forma más rigurosa, para así poderla distinguir de otros modos de comportamiento simbólico que se dan en el reino animal” (Cassirer, 1992, p. 51). Algunos investigadores sostienen, por ejemplo, que para el caso de los monos antropoides la existencia de procesos simbólicos está demostrada, pero Cassirer considera que hay que distinguir el lenguaje *emotivo* del lenguaje *proposicional*, cuya diferencia “representa la verdadera frontera entre el mundo humano y el animal” (Cassirer, 1992, p. 54). El primero, común a los animales y a los seres humanos, es un vehículo para la expresión subjetiva de emociones: los chimpancés, por ejemplo, consiguen un elevado grado de expresión a través de sus gesticulaciones. Ahora bien, en el lenguaje emotivo “no encontramos signos que posean una referencia objetiva o sentido” (Cassirer, 1992, p. 53); esta característica corresponde al lenguaje proposicional, propiamente humano. Si bien es evidente que en los animales encontramos un “complejo sistema de signos y señales” —como se comprueba en los animales domésticos que responden al más mínimo cambio en la conducta de su dueño— estos nunca llegan a ser *símbolos*.

Susanne Langer, ampliamente influida por Cassirer en sus investigaciones antropológicas, explica que la principal diferencia entre signos y símbolos radica en que los primeros se limitan a “anunciar” los objetos, mientras que los segundos permiten “concebirlos” (Langer, 1954). Esto puede graficarse en el plano del comportamiento: un signo reemplaza al objeto y motiva una *reacción* en el animal —en el ejemplo clásico de Pavlov, una campana se convierte en la señal de alimento y genera salivación; un símbolo, por el contrario, no “evoca una acción apropiada a la presencia del objeto”, ya que estos no son “sustitutos (proxy) de los objetos, sino que son vehículos para su concepción” (Langer, 1954, p. 49). Por eso Cassirer dice que los animales tienen una imaginación e inteligencia prácticas, mientras que el hombre es el único que ha desarrollado “una inteligencia y una ima-

ginación simbólicas” (Cassirer, 1992, p. 59). Volviendo al ejemplo de Pavlov, resulta claro que un signo o señal, por más que pueda ser elegido aleatoriamente por el investigador, “está relacionado con la cosa a que se refiere de un modo único y fijo” (Cassirer, 1992, p. 64); los símbolos, por el contrario, se caracterizan por su *universalidad, validez y aplicabilidad general*, características que para Cassirer son el “sésamo ábrete que da acceso al mundo específicamente humano, al mundo de la cultura” (Cassirer, 1992, p. 62). Esto no implica que esta diferencia sea reconocida en todos los estadios de la conciencia humana, ya que la mente primitiva muchas veces identifica al símbolo con “una propiedad de la cosa” (Cassirer, 1992, p. 64); pero en el devenir de la cultura, el pensamiento eventualmente reconoce que “señales y símbolos corresponden a dos universos diferentes de discurso: una señal es una parte del mundo físico del ser; un símbolo es una parte del *mundo humano del sentido*” (Cassirer, 1992, p. 57). El abismo entre ambos mundos es tan radical que, aun cuando los dos tipos de lenguaje pudieran ser conectados genéticamente —por ejemplo, por la teoría biológica de la evolución— “el paso de un tipo a otro será siempre, lógicamente, una *metábasis eis allos genos*” (Cassirer, 1992, p. 175). Para Cassirer “ninguna teoría biológica logró cancelar jamás esta distinción lógica estructural” (Cassirer, 1992, p. 175): el lenguaje animal, según las pruebas empíricas disponibles, permanece enteramente subjetivo y “nunca designa o describe objetos” (Cassirer, 1992, p. 175); mientras que el lenguaje humano, incluso en las etapas más bajas de la cultura, nunca estuvo “reducido a un lenguaje meramente emotivo” (Cassirer, 1992, p. 175).

V – Conclusión: Davos a la luz de la categoría de sentido

Llegados a este punto, tenemos los elementos suficientes para sustentar la tesis que vertebra este trabajo. En la exposición de los análisis comparativos de Heidegger y de Cassirer se ha puesto de manifiesto un suelo común: ambos autores consideran que lo que caracteriza y diferencia al ser humano del resto de la naturaleza, en particular del reino animal, es su acceso a la dimensión del *sentido*. Además, se ha podido ver que la defensa de esta tesis fue realizada en el contexto de un tratamiento análogo de las categorías de Uexküll: ambos piensan que tienen un valor fundamental para estudiar el reino animal — Cassirer reivindica sobre todo el momento de la “forma” expresado en la categoría de *Bauplan* y Heidegger está claramente influenciado en su teoría del anillo desinhibidor por la noción de círculo funcional— pero, a diferencia del biólogo, sostienen que no pueden ser utilizadas para dar cuenta de la experiencia humana. Teniendo esto en cuenta, podemos retomar ahora el debate de Davos y analizar bajo una nueva luz la contraposición entre las doctrinas de ambos autores.

Como recordará el lector, la disputa en 1929 giraba en torno a la oposición *finitud-infinitud*. Esta puede ser leída ahora desde el terreno co-

mún que hemos ganado mediante la comparación con Uexküll: el énfasis que cada autor pone en cada miembro de la dicotomía responde a la manera en que se aproximan al problema del sentido, que para ambos es aquello *que define a la experiencia humana*. Por un lado, Heidegger orienta el análisis del sentido hacia la individualidad, porque el sentido último del ser se revela en la experiencia temporal del *Dasein*. En otras palabras, el énfasis en la *finitud* es una forma de poner de manifiesto el tiempo como *a priori* último del cual brota toda significatividad. Para Cassirer, por otro lado, el sentido no debe ser buscado en la individualidad finita, sino que tiene que ser analizado en cada una de las formas simbólicas que configuran el mundo de la cultura. Y es aquí donde encontramos la *infinitud*, ya que el arte, el mito, el lenguaje, la ciencia y la religión son diversos modos de objetivación que elevan “algo individual hasta lo universalmente válido” (Cassirer, 2016, p. 28). La filosofía muestra que detrás de cada forma simbólica hay un “cosmos, es decir, un orden y una ley objetivos dondequiera que diferentes sujetos se agrupan en un mundo común y lo comparten en el pensamiento”, lo cual determina que “el sentido del universo o lo que captamos como tal se nos presenta siempre que, en vez de encerrarnos en el mundo de nuestras representaciones, nos orientamos hacia un algo supraindividual, universal, valedero para todos” (Cassirer, 1965). La lectura de la disputa entre Heidegger y Cassirer en términos de la categoría de sentido se confirma en un manuscrito inédito del propio Cassirer: “para nosotros el sentido no se agota, de ninguna manera, en el *Dasein*; existe un *sentido impersonal* que, por supuesto, solo es experimentable por un sujeto existente” (Cassirer, 1983, p. 162). De esta manera, el dualismo finitud-infinitud queda reconfigurado en términos de una disputa por el espacio de sentido, que como se ha visto, es un campo de trabajo trascendental donde se estudian las condiciones de posibilidad -y de inteligibilidad- de la experiencia *humana*.

Bibliografía citada

- Barash, J. (2020). "Teología y Política: Ernst Cassirer y Martin Heidegger antes, durante y después del debate de Davos". En P. Dreizik., P. R. Flores., y A. Lumerman (eds.), *Filosofía, Mito y Fascismo: Releyendo El mito del Estado de Ernst Cassirer* (pp. 51-74). Ragif Ediciones.
- Brentari, C. (2011). *Jakob Von Uexküll. The Discovery of the Umwelt between Biosemiotics and Theoretical Biology*. Springer.
- Cassirer, E. (1965). *Las ciencias de la cultura*. Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, E. (1975). "Espíritu" y "Vida" en la Filosofía contemporánea. *Revista de la Dirección de Divulgación Cultural Universidad Nacional de Colombia*, 14, 153-173.
- Cassirer, E., & Krois, J. (1983). "Mind" and "Life": Heidegger (An Unpublished Manuscript). *Philosophy & Rhetoric*, 16(3), 160-166.
- Cassirer, E. (1992). *Antropología filosófica*. Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, E. (2016). *Filosofía de las formas simbólicas I*. Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, E. (2017). *Filosofía de las formas simbólicas III*. Fondo de Cultura Económica.
- Crowell, S. (2001). *Husserl, Heidegger, and the space of meaning: Paths toward transcendental phenomenology*. Northwestern University Press.
- Gordon, P. (2012). *Continental Divide. Heidegger, Cassirer, Davos*. Harvard University Press.
- Hamburg, Carl H. (1949). Cassirer's Conception of Philosophy. En Schilpp, Paul A. (Ed), *The Philosophy of Ernst Cassirer* (pp. 73-120). Evanston.
- Heidegger, M. (1991). *El Ser y el Tiempo*. Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (1996). *Kant y el problema de la metafísica*. Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (2007). *Los Conceptos Fundamentales de la Metafísica. Mundo. Finitud. Soledad*. Alianza.
- Heredia, Juan M. (2010). *El problema de la relación vivientes/medio en la biología del siglo XIX, en Jakov von Uexküll y en la filosofía de la vida de Henri Bergson*. Filo digital: repositorio institucional de la facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- Langer, S. (1954). *Philosophy in a New Key. A Study in the Symbolism of Reason, Rite and Art*. The New American Library.
- Stjernfelt, F. (2011). Simple animals and complex biology: Von Uexküll's twofold influence on Cassirer's philosophy. *Synthese*, 179(1), 169-186.
- Von Uexküll, J. (1905). *Leitfaden in das Studium der experimentellen Biologie der Wassertiere*. Wiesbaden.
- Von Uexküll, J. (1926). *Theoretical Biology*. Harcourt, Brace & Company, INC.
- Von Uexküll, J. (1944). *Teoría de la Vida*. SVMMA.
- Von Uexküll, J. (1945). *Ideas para una Concepción Biológica del Mundo*. Espasa-Calpe Argentina.
- Von Uexküll, J. (2010). *A foray into the Worlds of Animals and Humans with A Theory of Meaning*. University of Minnesota Press.
- Von Uexküll, J. (2014). *Cartas Biológicas a una Dama*. Cactus.
- Von Uexküll, J. (2016). *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres*. Cactus.

“Cinco notas sobre Claude Simon”¹

Maurice Merleau-Ponty

Con alegría ofrecemos aquí la traducción de las cinco notas sobre Claude Simon que Merleau-Ponty redactó entre finales del año 1960 y principios de 1961. A continuación de las notas, puede hallarse también la traducción de una carta que el filósofo envía al literato el 23 de marzo de 1961. Las notas fueron publicadas por primera vez en *Médiations. Revue des expressions contemporaines* en el invierno de 1961-1962 (lo que explica la breve introducción que hallamos al comienzo) y, luego, ambos textos fueron en conjunto publicados por la editorial Verdier en *Parcours deux 1951-1961* (Merleau-Ponty, 2000, pp. 310-316). Con el permiso de esta editorial y profundamente agradecidos, estas notas y la mentada carta son ofrecidas por primera vez al público en castellano seguidas de un breve comentario. La traducción recoge el texto publicado por Verdier incluyendo las notas al pie del editor.

[Inicio de la traducción]

Cinco notas sobre Claude Simon

Los asistentes al Collège de France saben que desde hacía varios años Maurice Merleau-Ponty ilustraba sus cursos con ejemplos literarios. Las obras de Proust, Stendhal, y, más recientemente, *La ruta de Flandes*² de Claude Simon, fueron objeto de sus comentarios. Ninguno de sus cursos fue escrito. Solo subsisten, junto con un esbozo del libro *Lo visible y lo invisible*³, una centena de reflexiones diversas, anotadas –probablemente en vista de un uso posterior– sobre las hojas fechadas. Entre ellas se encuentran cinco notas sobre Claude Simon –en las que habita la viva expresión de su pensamiento– testimoniando la alta estima que Merleau-Ponty tenía del trabajo de este escritor. La señora de Merleau-Ponty ha tenido la gentileza de autorizar (excepcionalmente) la publicación, por lo que le estamos muy agradecidos.

Homenajeamos al gran filósofo desaparecido colocando estas notas al comienzo de la nueva obra del novelista, último objeto de su admiración literaria.

Médiations.

[Inicio de las cinco notas]

¹ Traducción: Martín Buceta (UCA / CONICET) y Graciela Ralón (UNSAM)

² [Minuit, 1960.]

³ [Gallimard, 1964 ; coll. « Tel », 36, 1979.]

21 de octubre de 1960

visión

ver es el permiso de no pensar la cosa *puesto que la vemos*.

Toda visión, cualquiera sea el color, es ese pensamiento-pantalla (que hace posible la profusión de otros pensamientos)

– (*Vorhabe* [proyecto]) (y sedimentación)

visión sensorial es visión de visionario.

Cf. Claude Simon *Lettres françaises*⁴

Entrevista

“Todavía veo delante mío, tengo todavía delante de los ojos los árboles como tirados hacia atrás, otros aparecen, tomando enseguida el lugar de los primeros, como un paisaje que cae, y también el verde casi negro de la cerca. Y en una fracción de segundo he visto *La ruta de Flandes*. No la idea de ese libro, sino el libro todo entero”.

Octubre 1960

Lenguaje Cl. Simon-Butor

El lenguaje de Claude Simon, Butor (el participio presente, las frases interrumpidas, el vocativo de *La Modification*⁵)

significa una cierta relación a sí.

No se lee más Yo o él

Nacen personas intermediarias, una primera y segunda persona modos intermediarios (participio presente tiene valor de “simultaneidad”)

esto no se comprende en absoluto ni en la concepción clásica del Yo pienso, ni en la concepción de la ipseidad como nadificación: pues entonces agarro, marco el círculo de la ipseidad – Esos usos del lenguaje solo se comprenden si el lenguaje es un ser, un mundo, si es la Palabra que es el círculo.

noviembre de 1960

Claude Simon y la imaginación “vertical”

relato que hace a Madeleine⁶ (*Express* 19 de noviembre) (después de

⁴ [“Les secretes d’un romancier. Entretien avec Claude Simon”, entrevista por Hubert Juin, *Les Lettres françaises*, 844, 6-12 octubre 1960.]

⁵ [Michel Butor, *La Modification*, Minuit, 1957.]

⁶ [Entrevista con Madeleine Chapsal, *L’Express*, 19 de noviembre 1960; recogida en Madeleine Chapsal, *Quinze écrivains. Entretiens*, Julliard, 1963 ; en *Les Écrivains en personne*, U.G.E., col. «10-18», 1973, p. 285-291; ya no figura en la última colección *Envoyez la petite musique*, LGF, coll. «Le livre de poche, Biblio essais», 4079, 1987.]

haberlo hecho a H. Juin) de la concepción de *La ruta de Flandes*: el libro está hecho en una *vista* que no lo da de manera perspectiva y en el advenimiento del concepto, sino como un paisaje: un elemento haciendo “pantalla” (en el sentido freudiano) *para* aquellos que están detrás indicando por ahí, el todo en latencia.

Hay ahí una *Vorhabe* - sedimentación tiene que describirse tanto en lo imaginario como en la percepción.

las *capas*. Arqueología del pensamiento (y del porvenir también)

19 de diciembre de 1960

Cl. Simon

Claude Simon anoche –cuando le digo que quien habla y quien escribe no son lo mismo, quien habla es aquel que tiene opiniones, juicios, etc., aquel que escribe es aquel que siente y vive. Agrega: *y luego, es necesario despertarlo, o excitarlo o llamarlo* (no sé ya que palabra ha empleado). Pues aquel que siente y vive no está inmediatamente dado. Se desarrolla por el trabajo. Sentir, vivir, la vida sensorial es como un tesoro, pero que no vale nada antes de que haya sido trabajado. Por otra parte, el trabajo no consiste únicamente en “convertir en palabras” lo vivido: se trata de *hacer hablar lo que se siente*.

marzo de 1961

La “asociación” como iniciación.

El rojo de los escudos del artillero (Cl. Simon: texto de *Lettres françaises*) –Él le dice esto y aquello. –Decimos: por asociación. No es esto, ni *Vershmelzung* [mezcla], etc. –Hay, en primer lugar, una virtud significante de la textura de ese rojo, una textura cualitativa. Luego, las experiencias cuyo sentimiento revela han sido vividas *a través* suyo (como las cosas a través de sus nombres) y eso es lo que hace –es esa estructura arcaica la que hace– que él sea siempre el mediador de esas experiencias. Porque nuestra experiencia no es un campo llano de cualidades, sino siempre ante la invocación de tal o tal fetiche, abordada por la intercesión de tal o cual fetiche.

Claude Simon: no inventé nada...; por supuesto, solo dice su contacto con las cosas. Pero la literatura porque viene de, y se dirige a, esta región por debajo de las ideas, tiene una función irremplazable. Pues ahí está lo sólido, lo que es durable, lo que es el Ser –Irremplazable para la filosofía misma:

¿Por qué? Para C. Simon, el prefacio de *Nègre du Narcisse*⁷ tiene un valor inmenso: puesto que las “ideas” son la “credulidad”, la “persuasión”,

⁷ J. Conrad, *Le Nègre du Narcisse*, Paris, Mercure de France, 1910 (Trad. R. d’Humières) ; [Gallimard, coll. « L’Imaginaire », 109, 1983].

la sabiduría cambiante y porque lo visible es lo durable, lo que atraviesa el tiempo, lo que está fuera del tiempo. Conrad, Prefacio a *Nègre du Narcisse*, p. V-VI, VIII, IX.

C. Simon: el tiempo como “magma” y su depósito en el espacio. –El espacio monumental y la “carne del mundo”. –La promiscuidad de los hombres en el mundo. –El acontecimiento y la historia.

Merleau-Ponty responde a Claude Simon “escritor y pensador”

(23 de marzo de 1961)

Estimado,

Gracias por haber compartido conmigo sus reflexiones, tan espontáneas, por más desencantadas que ellas sean, vienen a agregarse a lo que usted ha escrito, toman ahí su lugar y su sentido, de manera que usted aparece así, ante mis ojos, aún más escritor y pensador. Es así: a partir del momento en que usted ha logrado penetrar la tiniebla que lo separa de sus contemporáneos, ya no puede abrir la boca sin que ellos presten oído. Para usted es un poco fastidioso y vertiginoso. Pero si se piensa, es inevitable, en tanto y cuanto cada uno se maravilla al oír de repente decir en voz alta aquello que creía sellado para siempre en su silencio personal.

“La realidad no se forma más que en la memoria”. Hubiera debido decir que la frase es del propio Proust (*Swann*, I, p. 265). Estoy impresionado de haberme enterado que el grupo de Minuit no quiere saber nada con el tiempo. La divergencia con usted sobre ese punto ha de ser síntoma de otras diferencias que percibo globalmente sin poder precisarlas, especialmente porque no conozco lo suficiente a Robbe-Grillet. Ahora me toca decir: es necesario que lo lea. Lo haré este verano. Sí, y me parece también que lo que Claudel dice de la pintura holandesa⁸, va en el sentido de Robbe-Grillet. La única condición es que hablando del mundo despertamos el eco del adentro, pero no siempre. Simplemente, he tenido a menudo la impresión de una suerte de fetichismo de los detalles.

En cuanto a usted, espero únicamente (en particular por la elección de los textos) haber llamado la atención sobre partes de su obra de las que no se ha hablado lo suficiente, y quizás haber comunicado por la lectura un poco de la emoción literaria que me ha provocado leerlo este invierno. Es verdad que he dudado al interpretarlo: precisamente porque he encontrado en sus libros muchas cosas que van en el sentido de mi propio trabajo, tuve una suerte de escrúpulo en anexarlas, en incorporarlas a mis reflexiones personales. Dudaría mucho menos al hacerlo en un texto escrito, donde se pesa cada palabra.

Supongo que sus impresiones (es un otro que ha hecho todo esto; o bien:

⁸ [Paul Claudel, *L'Œil écoute*, Gallimard, 1964, 1990.]

qué talento *tenía* —o: yo no creí haber puesto todo eso en aquellas páginas) son aquellas de todo escritor que permanece muy cerca de su fuente, que no se ha *instalado* en su obra. No creo que usted evite al releerse esta suerte de sorpresa, de malestar y de melancolía. Y tampoco la evitará siendo filósofo profesional. Para que usted se lea como los otros lo leen, sería necesario que no fuera usted. Si retoma sus libros, o si ellos están aún demasiado cerca suyo, reconocerá las frases desde su comienzo, como reconoce sus brazos y sus piernas, no verá a la nave dejar su estela. En cambio, si el libro es antiguo, usted no las reconocerá en seguida, pero entonces tiene la abrumadora impresión de haber perdido un talismán que estaba en su posesión cuando lo había escrito. Si escribiera filosofía, tendría, en términos relativos, golpes de la misma especie. Los únicos intelectuales felices son quizás los críticos puros que miran a la literatura como un entomólogo a las especies vivas, que tienen la pasión maníaca de la cosa escrita, y solamente como consumidores.

Todo esto no es un gran consuelo. Sin embargo, puesto que en estos cursos he dicho cosas que iban exactamente en el sentido de lo que usted percibe, la aprobación tan inmediata y tan calurosa que sus libros vuelven a encontrar y que, por mi parte, les he dado, no es una ilusión, y seguramente usted leerá un día, de mí o de otro, un estudio maduro y meditado que le dará la impresión de haber *sido leído*, de tener un *dominio*. Es por respeto a su modestia que no digo un “mundo”. Sus lectores lo preceden en esta certeza, y ellos responden no solamente por lo que usted ha hecho, sino por lo que hace y hará: he experimentado un sentimiento vívido leyendo en *Lettres françaises* el fragmento donde el rojo de los escudos de los artilleros recibía finalmente las miradas que le eran debidas.

Por lo demás, la angustia y el pánico son la carga de todos. Pero hay pausas, remisiones, interrupciones. ¡En todo caso, usted las ofrece a sus lectores!

Maurice Merleau-Ponty

[Fin de la traducción]

Comentario a las “Cinco notas sobre Claude Simon”

Martín Buceta
(UCA / CONICET)
Graciela Ralón
(UNSAM)

Ciertamente pueden realizarse múltiples comentarios en torno a estas notas de trabajo sobre Claude Simon que hallamos en *Parcours deux* (2000), dado que los temas a los que se refiere Merleau-Ponty en ellas son numerosos. Sin embargo, hemos decidido en esta primera publicación en castellano de las “Cinco notas sobre Claude Simon” no extendernos demasiado para darle centralidad al texto merleau-pontiano y limitarnos a señalar, sucintamente, algunas ideas sobre temas específicos que en ellas aparecen. Para ordenar este “comentario” a las Notas, nuestra exposición se subdividirá en cinco subtítulos en los que abordaremos algunos temas que consideramos centrales. Como puede observarse, las notas fueron escritas en el transcurso de los meses de octubre de 1960 a marzo de 1961. De por sí las fechas son llamativas, al menos, por dos motivos, estrechamente entrelazados: por un lado, estas anotaciones se hicieron meses antes de la desaparición inesperada del fenomenólogo y, por el otro, los temas hacen referencia directa a los manuscritos de *Lo visible y lo invisible* (1964). En virtud de ello, nuestros comentarios explicitarán las notas valiéndonos, en su gran mayoría, de las temáticas desarrolladas en dicha obra.

I. Visión y color

Hay un espesor de la carne que forma la visibilidad de la cosa y la corporalidad del que ve, sin que signifique un obstáculo entre ambos, sino su medio de comunicación. Se trata de mostrar que entre el que ve y lo visible hay “una extraña adherencia” por la que, al mismo tiempo que entrelazados el uno en el otro, están, sin embargo, distantes uno del otro.

El que ve y lo visible no están enfrentados, no hay cosas idénticas a sí mismas que posteriormente se ofrecen a un sujeto que las ve, ni tampoco el sujeto es un sujeto vacío que con posterioridad se abre a las cosas. Lo que hay son cosas que no podemos “ver desnudas” porque la mirada las “envuelve”, las “viste” con su carne. Merleau-Ponty (1964) se pregunta en qué consiste esa “[...] virtud singular de lo visible que hace que, estando en el extremo de mi mirada, sea, sin embargo, más que el correlato de mi visión” (p. 171). Para comprender esto, el autor comienza por instalarse del lado de lo visible examinando, como ejemplo, el modo de aparición del color. En primer lugar, advierte que la captación de un color no es la captación de un *quale*. Si bien su percepción exige una cierta manera de captarlo, el rojo percibido emerge de una tipicidad rojiza. El color rojo que solicita la mirada lo es, en tanto se encuentra ligado a otros tipos de rojo que están a su alrededor y con los que forma una constelación, o bien ligado a otros colores. En otras palabras, el color no aparece como una cualidad que una vez recibida constituye en sí misma un mensaje indescifrable y evidente, sino que es “un nudo en la trama de lo simultáneo y de lo sucesivo” (p. 172). La palabra trama es, sin duda, lo que conduce a Merleau-Ponty a evocar como ejemplo el vestido rojo que está unido con todas sus fibras al tejido de

lo visible y, con él, a un tejido de seres invisibles. A continuación, enumera una serie de significaciones que, sin estar percibidas en carne y hueso, se encuentran adheridas a esta percepción con tanta fuerza como la del color que ha cautivado inicialmente la mirada.

Puntuación en el campo de las cosas rojas que comprende, por ejemplo, la teja de los tejados, la bandera de los guardabarreras y la de la Revolución [...] Lo es también en el campo de las prendas rojas, que comprende tanto un vestido femenino como la toga de los profesores. [...] Y este rojo del vestido es literalmente distinto, según arrastre a sí la pura esencia de la Revolución de 1917, la del eterno femenino o la del ministerio fiscal [...]. (Merleau-Ponty, 1964, pp. 172-13).

Esta descripción revela que el color no solo se identifica en función de las asociaciones que provoca y se altera en función de su entorno, sino que, desde su lugar, señala hacia otros lugares y hacia otros acontecimientos próximos o lejanos. Por esta razón, lo visible no puede ser comprendido como un fragmento de ser absolutamente macizo que se ofrece a una visión vacía, sino que, por el contrario, se trata de “[...] una cierta diferenciación, una modulación efímera en ese mundo, menos color o cosa pues, que diferencia entre las cosas y los colores, cristalización momentánea del ser coloreado o de la visibilidad” (Merleau-Ponty, 1964, p. 173). Los seres visibles son articulados o extraídos de un estado de ocultamiento y no valen tanto por sí mismos como por su modo de diferenciarse de los demás. Con otras palabras, hay una “concreción” o “cristalización” momentánea de lo visible a partir de un tejido que los nutre y que en sí mismo no es cosa sino posibilidad, latencia.

II. Elementos “pantalla”

En consonancia con la mentada cuestión de la visión, en la nota del 21 de octubre de 1960, Merleau-Ponty escribe que: “Toda visión, cualquiera sea el color, es ese pensamiento-pantalla (que hace posible la profusión de otros pensamientos)”. Esta caracterización de la visión no puede ser separada de la reflexión que el filósofo lleva a cabo en *Lo visible y lo invisible* (1964) cuando, en relación al entrelazamiento (envolvimiento (*enroulement*) o redoblamiento (*redoublement*)) del vidente en lo visible y en función de la consideración de la manifestación de las cosas anota.

Las cosas, aquí, allá, ahora, entonces, ya no están en sí, en su lugar, en su tiempo, solo existen en el extremo de esos rayos de espacialidad y temporalidad emitidos en el secreto de mi carne [...]. Como el recuerdo-pantalla de los psicoanalistas, el presente, lo visible, no cuenta tanto para mí, no tiene para mí un prestigio absoluto, sino en razón de ese inmenso contenido latente de pasado, futuro y otra

parte, que a la vez anuncia y oculta. (Merleau-Ponty, 1964, p. 1).

El recuerdo-pantalla (*écran*), como el pensamiento-pantalla, es el modo de caracterizar nuestro encuentro con el mundo, la presentación de un recuerdo como la visión de un color siempre se dan de modo “atmosférico”, es decir, en una constelación en la que cobran sentido. Cuando nos dirigimos hacia una visión o volvemos hacia un recuerdo este “recupera su existencia atmosférica. Su forma precisa es solidaria de cierta configuración” (Merleau-Ponty, 1964, p. 174). Esto muestra por qué un pensamiento-pantalla “hace posible la profusión de otros pensamientos”, deja ver de qué manera su comprensión atañe a una determinada configuración y volver hacia él supone la aparición de la atmósfera que lo rodea y le da sentido, es decir, todo ese contenido latente de pasado y futuro que anuncia y oculta o, como dice Merleau-Ponty en estas notas: “elemento que hace “pantalla” (en el sentido freudiano) para aquellos que están detrás indicando, por ahí, el todo en latencia”. Esta comprensión de la aparición atmosférica de las cosas es aprendida por Merleau-Ponty al contacto con la *Recherche* proustiana en la que toda rememoración implica el despliegue de la atmósfera completa en que dicha vivencia se destacaba.

III. El tema de la asociación

Las asociaciones, los parentescos o las afinidades, son posibles en virtud de que la estructura del mundo sensible es, como hemos visto, la de un sistema de equivalencias. “Lo propio de lo sensible [...] es ser representativo del todo, no por relación signo-significación o por inmanencia de las partes unas a otras y en el todo, sino porque cada parte se *arranca* del todo, sale con sus raíces, se inmiscuye (*empiète*) en el todo, cruza las fronteras de los otros” (Merleau-Ponty, 1964, p. 271) y del mismo modo que las partes de mi cuerpo o la relación de mi cuerpo con el mundo se realiza por una “una cohesión sin concepto” (Merleau-Ponty, 1964, p. 199), las diversas experiencias de un hombre, las partes de una obra o los hechos históricos se relacionan unos con otros, en virtud de “una sobredeterminación” que no pertenece al orden del entendimiento. Toda percepción es una vibración del mundo, despierta ecos en la totalidad del mundo, y por eso es “sobresignificante”. Comentando el texto de Proust acerca de la memoria del cuerpo (¿cuál sería?), Merleau-Ponty afirma que el fundamento de la asociación es la corporalidad y la praxis. “Si el sabor, el olor, los contactos, los ruidos de la conducta del agua... mediatizan la memoria auténtica, es porque las percepciones marginales, preobjetivas, no distantes, que tapizan la conciencia... expresan el nexo carnal cuerpo-mundo” (Merleau-Ponty, 2003, p. 255).

En una nota de trabajo de *Lo visible y lo invisible*, Merleau-Ponty (1964) afirma que “las ‘asociaciones’ en psicoanálisis son ‘rayos’ de tiempo

y de mundo” (p. 289). Para explicitar esta afirmación remite a un caso tomado del psicoanálisis, a través del cual el paciente logra establecer una serie de asociaciones, que se desencadenan a partir de un recuerdo encubridor. Resumamos, brevemente, esta cadena de asociaciones relatadas por el paciente. El recuerdo de una mariposa de rayas amarillas que le producía al paciente un sentimiento de terror aparece relacionado, con posterioridad, a una clase de peras con rayas amarillas que, en lengua rusa, tienen el mismo nombre de una joven criada, de quien el paciente guarda una fuerte impresión. Merleau-Ponty interpreta que no se trata de tres recuerdos: la mariposa, la pera y la criada asociados, sino que hay un cierto juego en el campo cromático de la mariposa y de la pera que se relaciona con un *Wesen* proferido (el nombre de la pera que coincide con el de la criada), los tres están ligados por su centro, en virtud de que pertenecen al mismo rayo de ser. La asociación se produce cuando “hay una sobredeterminación, una relación de relaciones que no es fortuita, sino que tiene un sentido *ominar*” (Merleau-Ponty, 1964, p. 294). Estas sobredeterminaciones son, precisamente, las matrices simbólicas a partir de las cuales es posible el movimiento retrógrado de lo verdadero. “La sobredeterminación (= circularidad, quiasma) = todo ente puede ser *acentuado* como emblema del Ser (= carácter) ...” (Merleau-Ponty, 1964, p. 323). Lo que quiere indicar Freud, según interpreta Merleau-Ponty, “no son cadenas de causalidad” lo cual es posible a partir de un polimorfismo o amorfismo que es contacto con un “Ser de promiscuidad”.

IV. Tiempo

Merleau-Ponty (1964) concibe el tiempo como quiasmo, lo cual significa que “pasado y presente son *Ineinander*, cada uno es envuelto envolvente, y eso mismo es la carne” (p. 321). El tiempo es envolver y ser envuelto. Del yo al pasado hay un espesor que no está hecho de una serie de perspectivas ni tampoco de la conciencia de su relación, sino que el campo de presencia es:

ser a distancia, es doble fondo de mi vida de conciencia, y es lo que hace que pueda ser *Stiftung* no solamente de un instante sino de todo *un sistema de índices temporales*; el tiempo (ya como tiempo del cuerpo, tiempo-taxímetro del esquema corporal) es el modelo de esas matrices simbólicas, que son apertura al ser. (Merleau-Ponty, 1964, p. 227)

El nexo entre las matrices simbólicas y los acontecimientos concretos se funda, precisamente, en el hecho de que cada presente implica la posibilidad de trascender la anterior totalidad de sentido en una nueva totalidad que es siempre situada y relativa, y que permite la recreación interior o el reconocimiento de los hechos. La cohesión de una vida, como así también la cohesión de la historia, no tiene el carácter de una conexión o composición en el sentido de una serie o una cadena, porque los diversos

tiempos no constituyen una serie de cosas, sino que han de considerarse como horizontes que adhieren unos a otros por medio de una “transgresión progresiva” a la vez que se mantienen a la distancia. En sus últimos escritos, Merleau-Ponty (1996) señala que la historia que opera en nosotros no es una cadena de acontecimientos visibles, sino “historia intencional o ‘vertical’, con *Stiftungen*, olvido que es tradición, reasunciones, interioridad en la exterioridad – *Ineinander* de presente y de pasado” (p. 83). Por eso, si se puede hablar de cuasi-eternidad es porque los tiempos vividos se entrecruzan: “Hay un parentesco lateral de los ahora que constituye su confusión, su generalidad, una transtemporalidad de decadencia y de caducidad” (Merleau-Ponty, 2003, p. 36). Sobre este mismo tema, y en relación a un análisis de la obra de Claude Simon, Merleau-Ponty (1996) escribía en sus notas de curso que “entonces, no hay línea o serie del tiempo, sino un núcleo transtemporal –Visible o Mundo– una suerte de eternidad de lo visible que, como un recipiente, ‘pierde’ secretamente y por eso está siempre adelantado o retrasado en relación al presente, jamás a la hora” (p. 209)

V. La vida sensorial como tesoro y la tarea del escritor

En la nota fechada el 19 de diciembre de 1960, Merleau-Ponty afirma, en relación al escritor, que: “Sentir, vivir, la vida sensorial es como un tesoro, pero que no vale aún nada antes de que haya sido trabajado. El trabajo no consiste únicamente, por otra parte, en “convertir en palabras” lo vivido: se trata de *hacer hablar lo que se siente*”. Este tema es recurrente hacia el final de la vida del filósofo, ya en *Lo visible y lo invisible* (1964) se refiere a este de un modo semejante cuando dice que:

Lo sensible es [...] como la vida, un tesoro siempre lleno de cosas que decir para aquel que es filósofo (es decir, escritor) [...]. El fondo de las cosas es que, en efecto, lo sensible no ofrece nada que se pueda decir si no se es filósofo o escritor, pero eso no se debe a que sería un en-sí inefable, sino al hecho de que no se sabe *decir*. (Merleau-Ponty, 1964, pp. 305-306.

El escritor y el filósofo –desde ese momento aunados en su tarea para Merleau-Ponty– son aquellos que saben “escuchar” aquello que lo sensible tiene para decir, son los que realizan el trabajo necesario para “hacer hablar lo que se siente”. Dicho trabajo implica realizar una “torsión secreta” –en términos merleau-pontianos– a partir de las significaciones conocidas, instituidas en el lenguaje: “las significaciones disponibles se anudan súbitamente según una ley desconocida, y de una vez por todas, un nuevo ser cultural ha empezado a existir” (Merleau-Ponty, 1945, p. 213). El lenguaje hablante (*langage parlant*) se sirve de las significaciones adquiridas y opera con ellas para que, mediante una redistribución de estas, una determinada disposición y ordenamiento en el relato, sea segregada una

nueva significación, se produzca un *excedente*, una significación superadora que se erija como una nueva institución a partir de las significaciones adquiridas.

Esta atención sobre lo que se siente y vive realizada por los filósofos-escritores no busca otra cosa que “llevar la experiencia aún muda a la expresión de su propio sentido (Merleau-Ponty, 1945, p. X”, tarea que, heredada de Husserl, Merleau-Ponty impone a toda filosofía de lo sensible. Merleau-Ponty asiste en la obra de Claude Simon, más precisament, en *La ruta de Flandes*, a dicha operación del lenguaje en que logra expresarse la experiencia muda de la percepción. Por esto mismo, el filósofo recoge en la nota de marzo de 1961 las palabras de Claude Simon: “no inventé nada”; es que el escritor “solo dice su contacto con las cosas”, pero lo dice sabiendo “escucharlas”, dejando “hablar lo que se siente”.

Referencia

Merleau-Ponty, M. (1945), *Phénoménologie de la perception*. Gallimard.

Merleau-Ponty, M. (1964), *Le visible et l'invisible*. Gallimard.

Merleau-Ponty, M. (1996), *Notes de cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-196*, Gallimard.

Merleau-Ponty, M. (2000.), *Parcours deux 1951-1961*, Verdier.

Merleau-Ponty, M. (2003.), *L'institution dans l'histoire personnelle et publique. Le problème de la passivité, le sommeil l'inconscient, la mémoire. Notes de Cours au Collège de France 1954-1955*, Belin.

Antifenomenología y fenomenología en la filosofía de E. Levinas

Stephan Strasser ⁱ

Abstract

The author shows firstly that the philosophy of Levinas differs essentially from the «classical» phenomenology of Husserl. Levinas criticises the objectivating character of intentionality, of the immanentism of the cogito, of the constituting nature of the transcendental ego, as Husserl had conceived them. To this Levinas opposes a philosophy of passivity, of suffering, of patience, of radical exteriority. The author then analyses some tendencies which Levinas and Husserl have in common. Both set out a philosophy of subjectivity and of temporalisation, both show an inexorable radicalism when it is a question of discovering the hidden sources of that which is shown to the naive look. The author concludes that Levinas' phenomenology is a new kind of phenomenology, that he has changed the phenomenological viewpoint by adding to it a dimension of depth.

Resumen

El autor muestra en primer lugar que la filosofía de Levinas se diferencia esencialmente de la fenomenología "clásica" de Husserl. Levinas critica el carácter objetivante de la intencionalidad, el inmanentismo del cogito, y la naturaleza constituyente del ego transcendental, tal y como Husserl los concebía. A lo cual Levinas opone a una filosofía de la pasividad, del sufrimiento, de la paciencia, de una radical exterioridad. El autor analiza, entonces, algunas tendencias que Levinas y Husserl tienen en común. Ambos desarrollan una filosofía de la subjetividad y de la temporalización, ambos muestran un radicalismo inexorable cuando se trata de descubrir las fuentes escondidas de lo que es mostrado a la mirada ingenua. El autor concluye que la fenomenología de Levinas es una nueva clase de fenomenología, a la cual él le cambia el punto de vista fenomenológico añadiéndole una dimensión de profundidad.

¹ Traducción: Juan Pablo Viola (UCSF / UF)

ⁱ Strasser, S. (1977). Antiphénoménologie et phénoménologie dans la philosophie d'Emmanuel Levinas. *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, 75 (25), 101-125. https://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1977_num_75_25_5923

La filosofía de Levinas merece el nombre «filosofía en desarrollo». Es un pensamiento que se destaca, que adquiere cierta notoriedad. Y así como se habla mucho de ella, la pregunta que se impone sobre esta filosofía muy original es saber ¿en qué corriente intelectual puede ser situada? ¿Podemos decir que Levinas es fenomenólogo? Este es el problema que discutiremos. Ahora bien, esta discusión crea una situación típica. Mientras que unos perciben que el carácter fenomenológico de esta filosofía “salta a la vista”, otros dudan mucho tiempo antes de pronunciar un débil “sí” o un “no”. Sin embargo, es fácil proporcionar una explicación a estas dos maneras de pensar. Aquellos que observan el movimiento fenomenológico «desde afuera» son muy sensibles a un cierto estilo, a una cierta manera de practicar la filosofía que, según Merleau-Ponty, los fenomenólogos tienen en común. Por el contrario aquellos que participan en este movimiento observan inmediatamente diferencias, divergencias, incluso contrastes entre los autores a quienes se llama “fenomenólogos”. Puesto que yo soy más bien parte del segundo grupo, soy propenso a responder a la pregunta que acabamos de enunciar con un muy enérgico “*et primo videtur quod non*”. Iré más lejos aun. Estoy convencido de que *la filosofía de Levinas difiere esencialmente de todo lo que, hasta ahora, ha sido concebido como fenomenología*. La tendencia dominante del pensamiento de Levinas difiere, en efecto, de la doctrina husserliana. Nuestro filósofo se opone conscientemente a Heidegger y a su «ontología fundamental». Levinas toma distancia — muy a menudo de modo implícito, pero a veces también de modo explícito — frente a Sartre y a Merleau-Ponty. Él conoce muy poco el grupo fenomenológico de Munich. Y aunque menosprecia la filosofía de los valores de Schelerⁱⁱ, hay algunos pasajes que permiten imaginar lo que habría dicho de la teoría scheleriana concerniente a los sentimientos de simpatía.

Para defender mi tesis de modo completo, estaría obligado a analizar las obras principales de todos los autores que vengo de nombrar. Ya que esto es evidentemente imposible en el marco de un solo artículo, me limitaré a la filosofía de Husserl.

Mi elección no es ni gratuita, ni arbitraria. Porque es Husserl quien ha puesto en marcha el movimiento fenomenológico; es *su* filosofía la que es considerada como la fenomenología clásica. Además, él ha ejercido sobre Levinas una prolongada influencia. Es verdad que Levinas ha estudiado esta filosofía solo durante un año en Friburgo y que ha participado sola-

ⁱⁱ En *découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1967, 2e. éd., (se indica en adelante como DEHH), p. 51. Utilizaré además las siguientes abreviaciones de los escritos de Levinas: *La Théorie de l'Intuition dans la Phénoménologie de Husserl*, Paris, Alcan, 1930: TH; *Le Temps et L'Autre*, en *Le Choix, le Monde, l'Existence*, Grenoble-Paris, Arthaud, 1947: TA; *De l'Existence à L'Existant*, Paris, Fontaine, 1947: EE; *Totalité et Infini*, La Haye, Nijhoff, 1961: TI; *Humanisme de l'autre Homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972: HA; *Autrement qu'être ou au-delà de l'Essence*, La Haye, Nijhoff, 1974: AQE; *Dieu et la Philosophie*, en *Le Nouveau Commerce*, cahier 30-31, Paris, 1975, pp. 95-128: DP.

mente de un único “seminario” bajo la dirección de Husserl. Sin embargo, Levinas trató repetidas veces la filosofía de Husserl y, desde luego, le ha aportado muchos indicios de su estima. Sin embargo, esto no le impide criticarle. *Desde el principio le hace objeciones*. Incluso en la tesis que el estudiante Levinas escribió en Estrasburgo y que tuvo relación con la teoría de la intuición en la filosofía de Husserl, encontramos consideraciones críticas. Querría citar dos que me parecen particularmente características.

La primera concierne al ideal de una teoría supratemporal, eternamente válida, ideal que domina el pensamiento husserliano. Ahora bien, Levinas no cree en esto y no lo aprueba. “La filosofía aparece en esta concepción tan independiente de la situación histórica del hombre que la teoría que procura considera todo *sub specie aeternitatis*”, escribeⁱⁱⁱ. Husserl separa la filosofía de la existencia concreta del hombre, de su vida, de su tiempo, de la sociedad, de la historia. El modelo del teorema geométrico predomina. Su manera de concebir la verdad hace pensar en Platón y en los racionalistas. Esto es lo que le reprocha el joven Levinas. Si más tarde el francés concebirá una filosofía radical de la temporalización, esta tendencia es ya perceptible en 1930.

Otro pasaje crítico remite al carácter intelectualista de la reducción trascendental fenomenológica. No se ve cómo se logra cambiar de modo radical la actitud con respecto a la realidad y al mundo entero: “...en virtud del primado de la teoría, Husserl no pregunta cómo esta ‘neutralización’ de nuestra vida, que es, sin embargo, un acto de esta última, se encuentra fundada”. Y Levinas observa, no sin ironía, que “¡La filosofía comienza con la reducción; entonces he aquí un acto donde, ciertamente, consideramos la vida en todo su aspecto concreto, pero no la vivimos!”^{iv}. Si se considera que la reducción es, según las afirmaciones reiteradas de Husserl, la única vía que da acceso al punto de vista fenomenológico trascendental, semejante aseveración da que pensar. Diez años más tarde, Levinas consagra un artículo a la filosofía de Husserl. El tono y el contenido de este estudio titulado *La obra de Edmund Husserl*^v, difieren mucho de aquel de la tesis. Ella comienza por la comprobación de que con «el paso del tiempo» la impresión total causada por la obra de Husserl se modificó. Resulta que esta filosofía que, por su doctrina y por su contenido pareció tan revolucionaria, está en armonía perfecta con el genio de la civilización europea.

Husserl está convencido de la excelencia de la tradición intelectual y del espíritu científico de Occidente. Es únicamente la cuestión del *fundamento* de este edificio del saber lo que lo inquieta. Es verdad que él quiere asegurar el “*fundamentum inconcussum*” de la búsqueda científica

ⁱⁱⁱ TH, p. 220.

^{iv} TH, p. 222, resp. p. 219.

^v DEHH, pp. 7-52.

por otras vías que la de sus antepasados y filósofos contemporáneos. Con Husserl no se trata sólo de “cientificismo”. El movimiento filosófico que él se propone instaurar no es idéntico al progreso científico. Todo lo contrario. La nueva manera de asegurar el fundamento científico vuelve «a situar la misma ciencia en las perspectivas de un pensamiento totalmente dominante, responsable y, en consecuencia, libre»^{vi}.

Defendiendo a Husserl, Levinas formula sin embargo algunas dudas que a veces toman el aspecto de una crítica explícita. Al reproche del intelectualismo del que ya hablamos, él añade tres nuevas objeciones. Éstas conciernen respectivamente al carácter objetivante de la intencionalidad, al inmanentismo de la conciencia y a la pretensión del sujeto consciente de ser origen absoluto.

Sigamos un poco estas reflexiones críticas. Ya en su tesis, Levinas había lamentado la preocupación excesiva en Husserl por la pura teoría. Había citado allí la afirmación que “todos los actos en tanto que tales — incluso los actos afectivos y volitivos — son actos ‘objetivantes’, que ‘constituyen’ originalmente objetos; ellos son pues la fuente necesaria de diferentes regiones del ser... Por ejemplo, la conciencia que evalúa constituye un nuevo tipo de objetividad: la objetividad ‘axiológica’”^{vii}. Lo que interesa a Levinas en 1940, son las consecuencias ontológicas de esta tesis husserliana. Si fuera válido el principio según el cual el sentido de un ser es determinado por los actos conscientes que lo constituyen, esto significaría que todos los seres serían objetos para la conciencia. Esto equivaldría a decir también que el universo de los seres se compondría de “regiones ontológicas” correspondientes a diferentes tipos de constitución. Husserl ha descrito, en efecto, la intencionalidad de tal manera que esta conclusión se impone. Para él la intención es una manera de “volverse sobre”, de “dirigirse a” (*braquer sur*), “de apuntar a”; es entonces este hacia qué al cual me vuelvo y esto que yo veo es, en virtud del acto mismo de apuntar, objeto de mi visión. Esto se aplica tanto a los actos emotivos y de apreciación como a los actos de voluntad.

Ahora bien, todavía es necesario tener en cuenta la situación siguiente: viendo cualquier cosa yo la identifico, la distingo y la saco del contexto donde en un principio la encontré. Entonces ese contexto se transforma en un horizonte indeterminado sobre el cual se dibuja la cosa vista^{viii}. Si mi intención tiene el carácter de un pensamiento o una palabra, la separación de la cosa vista de su contexto será una tematización. Entonces, yo estaría

^{vi} DEHH, p. 45.

^{vii} *Idées directrices pour une Phénoménologie pure et une Philosophie phénoménologique*, Livre premier, Trad. Ricoeur (abreviatura Id. I), pp. 400-401.

^{viii} Ver Id. I, p. 100.

obligado a reconocer que todo lo que pienso, todo de lo cual hablo, es, en virtud de la tematización misma que efectúo, objeto para mí. He ahí por qué, en el cuadro de la ontología husserliana, se impone la siguiente conclusión, a saber: el sentido primordial que atribuyo a un ser es esencialmente aquel de un tema para mí, de un objeto para mí. Ludwig Landgrebe que, como sabemos, es uno de los mejores conocedores del pensamiento husserliano, arriba por otras vías al mismo resultado: “Para Husserl, en efecto, ser es ser objeto”, afirma^{ix}.

Es verdad — señala Levinas — que para Husserl el polo intencional no debe necesariamente ser un objeto definido. Una inclinación instintiva, por ejemplo, no es nunca conciente de su fin. Igual al nivel de la vida perceptiva, constatamos a veces que “algo cambia” o que “algo nos roza” sin tener una idea definida de esta cosa. Sin embargo, se trata en todos estos casos de un objeto posible. No obstante, todos los actos en vistas de un objeto son animados por una aspiración hacia la luz y hacia el conocimiento integral. Se sabe que Husserl llama “evidencia” a la plenificación del proceso intencional que tiende a esclarecer y a completar lo que es dado de manera vaga y parcial. “Toda intención es una evidencia que se busca”, constata Levinas^x. En consecuencia, la evidencia también tiene un carácter objetivante. Además, todos los objetos actuales y posibles son reunidos por el horizonte universal del mundo. La concepción husserliana de la intencionalidad culmina por tanto necesariamente en la siguiente tesis bien conocida, de acuerdo a la cual el mundo no es sino el correlato de la conciencia intencional actuante y constituyente.

¿Qué piensa Levinas de este objetivismo trascendental? Dice de una manera general que lo combate de diferentes maneras que responden a diferentes niveles de reflexión. La primera propone un análisis de la noción “vivir de...”. El pasaje de *Totalité et Infini* que comienza por la constatación aparentemente tan simple: “Vivimos de ‘buena sopa’, de aire, de luz, de espectáculos, de trabajo, de ideas, de sueños, etc...” tiene una significación ontológica importante^{xi}. Levinas muestra allí que las cosas de las cuales vivimos no son simplemente polos intencionales; ellas no están constituidas por nosotros, ellas no son —originalmente— objetos de conocimiento: *las gozamos*. El gozo establece una relación absolutamente directa con aquello de lo que se goza; no está fundado en un conocimiento previo, no supone lo que Levinas llama “una representación”^{xii}. La noción “vivir de...” termina por tanto con la famosa “conciencia de...” que ha jugado un rol tan importante

^{ix} Husserl's *Phänomenologie und die Motive zu ihrer Umbildung*, en *Der Weg der Phänomenologie*, Güthersloh, 1963, p. 33.

^x DEHH, p. 241.

^{xi} TI, p. 82.

^{xii} Sobre este punto, Levinas adopta la terminología de muchos autores de los siglos XVIII y XIX que designan con “representación” todo contenido de la conciencia cognoscente.

en el cuadro de la tradición Brentano-Husserl. “La intencionalidad del gozo puede describirse por oposición a la intencionalidad de la representación”, asegura Levinas. “Ella consiste en afirmar la *exterioridad* que suspende el método trascendental incluso en la representación”^{xiii}. Aquí damos con el concepto de exterioridad, concepto decisivo para el pensamiento de Levinas. En el texto que venimos de citar parece tener una significación clara: el mundo no es simplemente el correlato de nuestra conciencia intencional, ya que vivimos de él, gozamos de él, de él dependemos. En consecuencia el mundo no existe gracias a nuestros actos consitutivos. Esta argumentación de Levinas se parece a una defensa de un realismo demasiado banal. No lo es. La idea de exterioridad en Levinas comporta consecuencias filosóficas diferentes.

Pues, en otras palabras, ¿qué es lo absolutamente exterior respecto mí? No es la “*res*”; es el Otro (*Autre*) y, en particular, *el rostro del Otro*. Entonces, por qué Levinas se dirige contra la concepción monadológica del espíritu humano. Él muestra que existe una relación entre este inmanentismo de Husserl y su interpretación del *cogito* cartesiano. “La certeza del *cogito* caracteriza la situación de un espíritu que, en lugar de comportarse como un ente entre otros entes, se encuentra [a sí mismo] en el momento donde neutraliza todas sus relaciones con el afuera”, afirma. “El *cogito* es una situación donde el espíritu existe en tanto que comienzo, en tanto que origen”. He aquí la razón por la cual las sustancias espirituales, las mónadas, no podrían tener ventanas. “A través de la inmanencia de su presente él [el espíritu] debe en su existencia auténtica considerar toda trascendencia”, nota Levinas. “Nada puede *entrar* en él, todo viene de él”^{xiv}. Estos textos prueban que Levinas no rechaza solo el inmanentismo de la monadología husserliana. Rechaza igualmente la concepción posterior según la cual el *cogito* de la conciencia trascendental sería el comienzo absoluto, el *arjé* (de acuerdo a la significación griega de esta palabra). Y le opone su idea de *la estructura an-árquica del espíritu humano*. Esta estructura es, también, condicionada por mi relación con el Otro. Ya que yo no soy el origen de la proximidad del Otro que se encuentra cerca de mí; y esta proximidad no debe su significación a una donación de sentido proveniente de mi conciencia. Levinas insiste en esto diciendo: “La proximidad aparece como la relación con el Otro que no puede resolverse en ‘imágenes’, ni desarrollarse en un tema; por lo que no es desmesurado en relación al ὄραμα de la tematización, sino inconmensurable...”^{xv}.

El pasaje que acabamos de citar se encuentra en una de las obras recientes de Levinas. En lo que sigue no tendremos más en cuenta el orden cronológico de las publicaciones. No mostraremos sino simplemente as-

^{xiii} TI, p. 100.

^{xiv} DEHH, pp. 46 y 47.

^{xv} AQE, p. 126.

pectos de la filosofía de Levinas que ponen de relieve la fenomenología tal como Husserl la había concebido.

Ya hemos constatado que, según Levinas, el Otro es con respecto a mí absolutamente “exterior”. Esto quiere decir que él está separado de mí y que yo estoy separado de él. Si me vuelvo hacia él, si le miro a la cara, si lo abordo hablándole, salgo de mi aislamiento egoísta, llevo a cabo un acto de trascendencia. Levinas consagra una gran parte de su obra *Totalité et Infini* a desarrollar la idea de una aproximación trascendente. Desde el prefacio anuncia: “Si las relaciones éticas deben llevar –como este libro mostrará- la trascendencia a su término, es que lo esencial de la ética está en su *intención trascendente*”^{xvi}. Esta comporta ciertas consecuencias que conciernen al discurso fenomenológico. La fenomenología puede –como Husserl quería-, comenzar con una *egología*, es decir con una búsqueda concerniente al ego solitario y a su conciencia a-social. Solo a partir de Levinas, esta manera de ver tiene una significación ética. Ya que esta existencia a-social no corresponde simplemente a un egocentrismo trascendental, sino a un egoísmo moral. La vida como ser separado, es esencialmente “interesada”. Levinas lo dice sin rodeos: el ser separado es naturalmente egoísta. Su manera de existir corresponde a la “*natürliche Einstellung*” de Husserl. Los dos pensadores están igualmente de acuerdo en afirmar la necesidad de un cambio radical de actitud, si queremos romper con ese modo de ser. Para Husserl se trata de *un cambio de actitud gnoseológico*, comenzando por la reducción; para Levinas se trata de *un cambio de actitud ético* que comienza por el contacto con el Otro. De este modo, llega a modificar la concepción “intelectualista” que tenía Husserl de la reducción.

Hemos dicho muchas veces que, según Husserl, los actos intencionales eran “*constituyentes*”. ¿Qué significa con precisión este término técnico? Este es un punto sobre el cual los intérpretes no se ponen de acuerdo. No obstante, me parece posible dar una definición que es casi siempre aplicable. Constatamos de modo general que *la conciencia es constituyente en cuanto contribuye activamente a la generación de su objeto*, que sucedería, por ejemplo, gracias a una identificación, una síntesis o una presentación. Por tanto, la constitución es en todo caso una actividad, incluso en el caso de una simple percepción. Por supuesto, Husserl no pretende, de ninguna manera, que la conciencia sea enteramente activa; sino que ella es también receptiva. A nivel perceptivo, por ejemplo, ella recibe impresiones visuales, sonoras, táctiles, olfativas. Sin embargo, toda esta “*hyle sensible*” es transformada, animada y dotada de un sentido, gracias a la “*morphé intencional*”. “Escucho el adagio de un violinista, el graznido de las aves”, hace notar Husserl^{xvii}; no escucho las impresiones acústicas. Para poder “escuchar” -en el sentido fuerte de la palabra- se necesita pues una cierta

^{xvi} TI, p. XVII.

^{xvii} *Recherches logiques*, trad. Élie, Kelkel, Shérer, Tomo Segundo, primera parte, p. 381.

comprensión, la cual culminará en una donación de sentido. Esto no le impide a la conciencia ser receptiva, e incluso, pasiva. Husserl ha dado muchas veces cursos bajo el título “Análisis concerniente a la síntesis pasiva”^{xviii}. No obstante, si observamos de cerca, percibimos que Husserl llama “pasivo” a todos los procesos inmanentes que no provienen de un acto intencional, en consecuencia los procesos como, por ejemplo, la asociación, la retención, la protención, los modos de atención y, sobre todo, el flujo temporal mismo de la conciencia. Todo lo que pasa, por así decir, a espaldas de la conciencia cognoscente y deseante es caracterizado como “pasivo”.

A esta idea de pasividad Levinas opone otra. “Padecer” significa primitivamente “sufrir”. Ya el joven Levinas hace un análisis del *sufrimiento físico* que, para el hombre, equivale a la imposibilidad de comportarse como un espectador desinteresado con respecto a su existencia concreta. A partir de esta situación, Levinas desarrolla una filosofía de la *paciencia*. Muestra que la conciencia, precisamente en tanto que conciencia, conserva siempre una distancia mínima con respecto al mal que la amenaza. Gracias a este hecho la extrema pasividad se puede transformar en un dominio del sufrimiento; ella puede devenir *paciencia*^{xix}. Levinas trata igualmente el problema del *sufrimiento moral*. Describe extensamente el sufrimiento de aquel que viene a un mundo dominado por la violencia y la injusticia y que se siente responsable de los perjuicios cometidos por sus hermanos. Habla de esto bajo el título de “rehén”^{xx} y de “substitución”^{xxi}. Una vez más, habrá que reconocer que Levinas obra en el pensamiento fenomenológico una vía nueva, desconocida hasta ahora.

Volvamos ahora sobre la noción de “rostro”. Se trata aquí de la idea más conocida de toda la obra de Levinas; y, al mismo tiempo, es la idea que da lugar a los más grandes malentendidos.

Recuerdo una conversación entre mi colega Jan Plat y el filósofo alemán Helmuth Plessner. En el desarrollo de esta conversación mi colega intentaba explicar a su huésped alemán aquello que era esta filosofía del rostro. En un momento dado, Plessner exclamó: “en efecto, el rostro es la aparición del aparecer”. Su reacción fue comprensible. Para Plessner una filosofía del rostro no podía ser otra cosa que una reflexión filosófica sobre la expresividad de la fisonomía humana. Sin embargo, es seguro que Plessner, al designar el rostro como “la aparición de lo que se muestra”, había explicado una idea que Levinas precisamente no quería. Pues para Levinas primeramente *el rostro no aparecería*. El rostro no es un objeto intencional para mí, no es dado, no es un fenómeno. Precisemos esto sirviéndonos

^{xviii} *Analysen zur passiven Synthesis* (Husserliana, XI), La Haye, Nijhoff, 1966.

^{xix} TI, pp. 215-6.

^{xx} DEHH, pp. 233-235.

^{xxi} *La Substitution*, AQE, pp. 125-166.

de un lenguaje más concreto: cuando Levinas dice “rostro”, no piensa ni en una boca ni en una nariz, ni en un par de pestañas, labios ni músculos faciales. Todo eso Levinas lo llama “la forma”. Ya que la forma no muestra, ella oculta “el rostro en su desnudez”. Sobre esto insiste Levinas. “La forma es aquello en lo que un ser se vuelve hacia el sol, aquello en lo que tiene una cara, a través de la cual se dona, a través de la cual se relaciona”, escribe. “Ella esconde la desnudez en la cual el ser desnudo se retira del mundo, es *precisamente como si su existencia estuviera más allá...*”^{xxii}. En otras palabras: los datos que interesan a la investigación empírica que concierne la expresión fisionómica no son para Levinas sino forma, cara, vestimenta, imagen. No obstante, si se hace abstracción de todos estos datos hay algo que permanece, *la proximidad del Otro*. Lo que Levinas llama rostro no es por tanto una parte del organismo humano, capaz de ser percibida, representada, pensada, es más bien algo que desborda mi capacidad de percibir, de representar, de pensar. Todo esto Levinas lo explica a través de la fórmula siguiente: “La manera en que se presenta el Otro sobrepasando *la idea de lo otro en mí*, lo llamamos, en efecto, rostro. Esta *manera* no consiste en figurar como tema bajo mi mirada, en exhibirse como un conjunto de cualidades que forman una imagen. El rostro del Otro destruye a cada momento y desborda la imagen plástica que me deja...”^{xxiii}.

Aquellos que no reflexionen sobre tales pasajes tendrán dificultades para comprender los escritos más recientes de Levinas. Quedarán sorprendidos cuando Levinas insista sobre la relación entre “rostro” y “huella”; cuando hable de un rostro “abstracto”; cuando se declare en sintonía con Sartre para quien el Otro (*Autri*) es un agujero en el mundo^{xxiv}. Examinemos un poco esta última idea. Si llamo “mi mundo” a la totalidad de los objetos para mí o bien si el horizonte universal que abarca todo lo que me aparece como fenómeno, el rostro originariamente no es parte de “mi mundo”. Al contrario: el rostro del Otro (*Autre*) interrumpe y desordena el orden mundano; su presencia es ambigua; él está en relación conmigo no como un fenómeno, sino como un enigma. Levinas muestra la diferencia entre esas dos maneras de ser en relación conmigo en su estudio *Énigme et phénomène*^{xxv}.

Esto nos obliga a exponer aún otra divergencia entre la fenomenología de Husserl y la filosofía de Levinas. Ya hemos hecho alusión a la doctrina de Husserl según la cual la experiencia como tal tiene una tendencia a completar sus lagunas, a esclarecer sus oscuridades, a hacer cesar sus contradicciones. En el caso ideal, la experiencia culminará en una evidencia clara, precisa y completa. Husserl caracteriza como sigue el objetivo que anima toda intención cognoscente: “El objeto está *verdaderamente presente* o dado tal

^{xxii} EE, p. 61.

^{xxiii} TI, p. 21.

^{xxiv} DEHH, pp. 197-8.

^{xxv} DEHH, pp. 203-217, ver sobre todo pp. 207 y 208.

como es referido^{xxvi}. En este caso ideal, Husserl habla de una “conciencia de cumplimiento” (*Erfüllungsbewusstsein*). En principio toda intención cognoscente puede devenir conciencia de una presencia integral y evidente, mientras que de hecho la mayoría de las veces esto será imposible.

Sobre este punto Levinas está de acuerdo con Husserl. Sólo que él describe el acto de conocer de modo más complicado aprovechando ciertos aspectos sobre los cuales la filosofía moderna del lenguaje ha llamado la atención. Para Levinas, la vivencia intencional va siempre acompañada con un “logos kerygmático”, es decir, con una intención lingüística enunciante y anunciante; ella no es pues ni únicamente ni principalmente única, ni principalmente intuitiva. Expliquémonos parafraseando un ejemplo que el mismo Husserl ha dado: veo una figura en el escaparate de una tienda y la considero como una muñeca de cera y no como una vendedora. En mi discurso hablo de ella como de una cosa y no como de una persona. De esta manera, hago saber a mi interlocutor que para mí esta figura es un objeto inanimado, o, más generalmente: le digo que veo “esto” como “aquello”. Levinas está entonces esencialmente de acuerdo con Husserl, salvo por lo más importante. Aquello que Levinas considera como lo más importante, es el hecho de que *fuera de lo fenomenal está lo enigmático*. Ahora bien, lo enigmático se oculta en el “logos kerygmático” a la intencionalidad tematizante anunciante. Pues lo enigmático nos aparece de una manera esencialmente diferente. Mientras que la experiencia de una donación fenomenal tiende ella misma a aclararse y a completarse, el enigma se sustrae al momento mismo donde él se ofrece a la mirada escrutadora.

No es suficiente decir que lo enigmático es lo ambiguo. Lo que Levinas quiere decir insistiendo con el enigma, no es la concurrencia de dos significaciones posibles. El caso de que la figura pueda ser apercibida sea como muñeca, sea como vendedora, es “ambiguo” en ese sentido. Pero lo enigmático se esconde todo en su donación. Citemos el caso más simple y más típico. Antes sentí la proximidad del Otro; pero ahora la examiné. He notado el color de sus cabellos, el timbre de su voz, la característica de sus movimientos. Todo eso lo he visto, lo he tematizado, podría hablar de ello. Pero, en el fondo, ¿qué es lo que he hecho? He examinado *la huella del otro*. Pero la huella es un vacío, una falta, una ausencia; ella me reenvía a otra cosa (o a otro cualquiera) que es definitivamente, irrevocablemente pasado. Me pregunto si el Otro ha estado verdaderamente presente “en” todas esas donaciones, gracias a todas esas donaciones que yo vengo de notar. Puedo creerlo, pero no estoy obligado a hacerlo. Es más cuestión de decisión que de una evidencia restringida. El enigma se mantiene en el clarooscuro; él es por tanto lo contrario del fenómeno que, bajo el sol de la razón, debe trans-

^{xxvi} *Recherches logiques*, T. III, p. 146.

formarse en una evidencia perfectamente inteligible.

Está claro que los análisis de Levinas implican *una cierta crítica de la idea misma de fenómeno*. No se trata de un detalle o de una cuestión de menor importancia. La crítica de Levinas concierne una noción fundamental de la fenomenología clásica.

Nuestros análisis nos han permitido señalar ciertos contrastes entre la filosofía de Husserl y la de Levinas. Es posible resumirlos en forma de proposiciones breves (sean cuales sean las objeciones que puedan hacerse contra “*slogans*” parecidos). Podríamos entonces oponer las siguientes características. Con Husserl estamos en presencia de un idealismo fenomenológico, con Levinas en presencia de una filosofía de la existencia concreta o de la vida; Husserl pone el acento en la inmanencia, Levinas en la trascendencia del espíritu; Husserl describe la vida espiritual en términos monadológicos, Levinas insiste en la apertura, la proximidad, el discurso entre seres espirituales; Husserl considera el *cogito* como “arjé” absoluta de la vida intencional, Levinas habla de la estructura an-árquica del psiquismo humano; el idealismo fenomenológico de Husserl se basa en la noción de “dirigirse”, “constituir”, “donar un sentido”; Levinas desarrolla una filosofía de la pasividad, del sufrimiento y de la paciencia. Husserl se interesa por las intenciones objetivantes y tematizantes que hacen posible una teoría válida para todos los tiempos, Levinas se interesa por la responsabilidad del Yo (*Moi*) con respecto al otro, responsabilidad que hace posible la bondad. Husserl considera como fenómeno lo que, en principio, puede ser dado de forma evidente; Levinas está de acuerdo con él, siempre y cuando se precise que no es el fenómeno, sino el enigma que juega un rol decisivo en la vida ética, social y religiosa del hombre.

¿Esto es todo? No lo creemos. El contraste más fundamental debe todavía ser puesto en evidencia. Para destacarlo, examinemos más de cerca la noción de “objeto” o de *Gegenstand*. ¿De qué se trata en el fondo? “Objeto” o *Gegenstand* significa literalmente lo que se arroja en el camino de mis intenciones exploradoras, experimentales o cognoscentes; he aquí la significación primitiva, derivada del latín “ob-icit”. Lo que se encuentra en mi camino es naturalmente percibido, apercebido, comprendido, interpretado, es decir provisto de un sentido determinado. Gracias a esta comprensión y a esta interpretación, cada ente está necesariamente integrado en un cierto contexto. Finalmente todo lo que existe forma parte de una totalidad universal que abarca todos los entes: es la totalidad del mundo. Esto ya fue mencionado. Lo que se debe agregar, es que los términos de esta descripción pueden ser invertidos. Desde el punto de vista de la fenomenología clásica se puede decir también: existe lo que es objeto posible de comprensión y de donación de sentido. Es precisamente esto lo que caracteriza al ente en tanto que ente. Ya que después de Parménides sabemos que el espíritu humano no sabrá entrar en relación sino con lo que existe y jamás

con lo que no existe. Lo que equivale a decir que el espíritu humano no encontrará jamás cualquier cosa o alguien que le sea absolutamente exterior, absolutamente otro, absolutamente extranjero.

La filosofía de Levinas puede ser considerada como una tentativa grandiosa para romper con esta antigua y venerable tradición que, en efecto, une de manera relativamente continua la ontología de los Eléatas a la de los tiempos modernos. Por otra parte, la palabra “romper” no debe dar lugar a malos entendidos: no se trata absolutamente de una filosofía de la negatividad. Levinas insiste en el hecho de que toda negación exige una afirmación previa y que el que niega presupone, de modo implícito, una posición. Lo que acostumbramos a llamar “dialéctico” es por tanto un movimiento del espíritu que no abandona jamás el universo de los entes. Levinas, por el contrario, se esfuerza por mostrar que *el espíritu humano está en relación con algo que no tiene el estatuto de un ente* en el sentido que lo definimos.

Las lecciones publicadas bajo el título *Le Temps et l'Autre* le proporcionan una primera ocasión de hacer un esfuerzo en esta dirección. Levinas trata allí el problema de la muerte, pero, por supuesto, de una manera que difiere esencialmente de la de Heidegger, de Sartre y de los filósofos de la existencia. No podríamos decir incluso que la muerte es una experiencia de la pasividad, asegura Levinas, ya que la experiencia significa siempre iniciativa, conocimiento, inteligencia. “El objeto que encuentro es comprendido y, sobre todo, construido por mí, entonces la muerte anuncia un acontecimiento del cual el sujeto no es el dominador, un acontecimiento en relación al cual el sujeto no es más sujeto”^{xxvii}. Mi muerte no está jamás presente para mí. Ya que, como decían los antiguos estoicos: si tu eres, ella no es; si ella es, tu no eres. La muerte no es pues solamente desconocida de hecho, ella es incognoscible, es refractaria a toda elucidación. El hombre no sabría entonces asumir su muerte, no sabría anticiparla con firmeza y resolución. Lo que Heidegger ha descrito, es la relación del *Dasein* con el estado futuro del moribundo, no con el acontecimiento de la muerte.

Estos análisis dan lugar a una doble conclusión. Desde el punto de vista ontológico Levinas constata que lo que es radicalmente otro, como por ejemplo mi muerte, no podría ser considerada como algo “pendiente” para mí. Mi muerte no *es* de la [misma] manera que yo *soy*; no participamos del mismo ser. *La existencia es pues esencialmente pluralista*^{xxviii}. Desde el punto de vista de la fenomenología, “mi muerte” no podría ser un objeto constituido para mí en tanto que *ego* transcendental. Por tanto, esta muerte no es un ente. Es verdad que mi muerte será advertida por un tercero, pero es innegable que este acontecimiento no será parte “del mundo para mí” o del “mundo para

^{xxvii} TA, p. 165.

^{xxviii} Ver TA, pp. 170, 171.

nosotros”; no se integra en el mundo del que habla la fenomenología.

De manera análoga, habrá que decir que *el Otro es totalmente exterior* y “totaliter aliter” *respecto a mí*. Él no existe tampoco de la misma manera que yo. No siempre se comprende el radicalismo con el que Levinas acepta todas las consecuencias de su punto de vista pluralista. En su perspectiva, “nosotros” –Yo (*Moi*) y el Otro (*Autre*)– no somos dos ejemplares de la especie “homo sapiens”; pero no somos tampoco dos animales racionales, dos *egos* transcendentales o dos organismos prácticos. Una suma semejante es, en principio, imposible porque Yo y el Otro no formamos una totalidad. Por la misma razón es imposible de aplicar la estructura lógica “especie-individuo” a este “nosotros”. La única idea que, de lejos, hace pensar a la visión pluralista de Levinas se encuentra en la doctrina de Tomás de Aquino, doctrina según la cual cada ángel sería una especie particular^{xxix}. La alteridad radical difiere pues de todas las relaciones que podrían existir entre entes contemporáneos: ésta es una de las tesis decisivas de Levinas. Ahora bien, ella implica una consecuencia que no se ha previsto desde el principio. Puesto que Yo, el Mismo, soy presente por definición, el Otro, en virtud de su alteridad es *ausente*. Comprendemos por qué Levinas caracteriza el rostro como ausencia. En el momento mismo en el cual yo quisiera asirlo como un ente presente, él está ya escondido. Lo que se me aparece entonces como un ente que me es contemporáneo, es la huella del Otro.

En otro contexto y en un nivel más elevado, Levinas habla además de un no-objeto, no-tema, no-ente, respecto de *Dios*. Para Levinas Dios es el Transcendente por excelencia, es lo Más-Alto, lo Lejano, lo Inaccesible. Es verdad que Dios es una persona, pero como persona no es un “Tu”, sino un “Él”. Esto quiere decir que no se lo puede designar con el pronombre familiar y que inspira confianza “tu”. Es sobre todo el pronombre “Ille”, que explica la distancia y que crea la distancia que le conviene. He aquí la razón por la cual Levinas introduce el neologismo “*lleidad*” (*Illéité*) en el discurso filosófico. Este término debe explicar “toda la enormidad, toda la desmesura, todo el Infinito de lo absolutamente otro, que escapa a la ontología”^{xxx}. Para Levinas, una noción tal como el “Tu absoluto” de Gabriel Marcel implica una contradicción. Ya que el Absoluto es de ahora en adelante absuelto; él está ya quitado, separado, alejado, él es ya pasado^{xxxi}. Habría que aclarar evidentemente de entrada esta idea de Dios y la manera en que el “tu” humano se inserta entre el “Yo” (*Je*) y el “Él” (*Il*) absoluto, pero eso nos alejaría de nuestro tema.

^{xxix} “... in substantiis incoporeis non potest esse diversitas secundum numerum absque diversitate secundum speciem et absque naturali inaequalitate...”, *Summa Theologiae*, I-1ae, q 75, a. 7, c.

^{xxx} DEHH, p. 199.

^{xxxi} Ver DEHH, p. 216.

Si Levinas está descontento con la fenomenología clásica, es porque en el lenguaje de esta fenomenología no se podría hablar de un Dios trascendente. Husserl no habría sido un gran pensador, si este hecho se le hubiera escapado. En verdad, el era perfectamente consciente de esto. En el momento en que Husserl desarrolla por primera vez de manera explícita su idea de la reducción trascendental fenomenológica, no duda en evocar esta dificultad. He aquí lo que dice allí: “una vez abandonado el mundo natural, nos topamos todavía con otro trascendente que, a diferencia del yo puro, no es en una unidad inmediata con la conciencia reducida, pero accede de una manera totalmente otra al conocimiento, que se opone por así decir polarmente a la transcendencia del mundo. Queremos hablar de la transcendencia de Dios”^{xxxii}. Husserl no disimula pues la naturaleza y la importancia de esta dificultad. Y, sin embargo, le escapa de una manera que, desde el punto de vista filosófico, no es enteramente satisfactorio. En primer lugar, Husserl habla de “*übergehen*”, es decir de “omitir” (postergar) la noción de Dios (que, sin embargo, según el, es una noción razonable y legítima); exige que ella “sea excluida del terreno de investigación que debemos instaurar”. Pero de una sola vez enuncia: “Este ‘Absoluto’ y ‘trascendente’ cae naturalmente en la reducción fenomenológica”^{xxxiii}. Por una parte, Husserl parece decir: hagamos abstracción de la transcendencia de Dios porque ella traspasa los marcos de nuestra investigación. Procede entonces como si se tratase de una investigación empírica. En efecto, el hombre de ciencia tiene el derecho y a veces incluso el deber de limitar el terreno de sus investigaciones. Pero entonces la fenomenología no podría aspirar a la dignidad de una fenomenología trascendental. Por otra parte, la reducción fenomenológica sería aplicada a Dios. Eso significaría que Dios es objeto, ser mundano, realidad existente gracias a “una donación de sentido”^{xxxiv}. En este caso, Husserl no tendría de ninguna manera en cuenta la transcendencia enteramente diferente de Dios. Al contrario: Dios sería para él simplemente un ente entre otros entes que serían reunidos por el horizonte universal del mundo.

Hay todavía otra razón por la cual la idea de Dios contrasta con las categorías fundamentales de la fenomenología clásica. Levinas la da analizando la estructura formal de *la idea de lo infinito*^{xxxv}. Ya Descartes había reconocido que, de entre todas las *cogitationes*, la idea de lo Infinito juega un rol excepcional. Tal el caso de esta idea donde el *ideatum* sobrepasa su *idea*. Levinas por su parte insiste sobre el hecho de que poseemos una idea de lo infinito, mientras que este *hecho* contradice la concepción husserliana de la intencionalidad. En el marco de esta concepción, la cosa

^{xxxii} Ver DEHH, p. 216.

^{xxxiii} ID I, p. 191.

^{xxxiv} ID I, p. 192.

^{xxxv} ID I, p. 183.

^{xxxv} *La philosophie et l'idée de l'Infini*, DEHH, pp. 165-178.

vista corresponde en efecto rigurosamente con el acto de ver, el nóema es el correlato de la noéisis; las dos participan de la vida inmanente del *ego* trascendental. Sin embargo, si se trata de la idea de lo Infinito, esta concepción no se mantiene en pie. En ese caso, la intencionalidad “ve lo que ella no puede abarcar y en este sentido, precisamente, [ella ve] lo Infinito”. En otras palabras: “... la alteridad de lo Infinito no se amortiza en el pensamiento que la piensa”. Levinas concluye que “la trascendencia del Infinito en relación a mí que estoy separado y la pienso, constituye la originaria marca de su infinitud”^{xxxvi}.

Hay una tercera razón por la cual la idea de un Dios trascendente es un obstáculo para la fenomenología clásica: el *inmanentismo* que profesa esta filosofía. Husserl no había declarado formalmente que “cada forma de la trascendencia es un sentido existencial que se constituye en el interior del *ego*. Todo sentido y todo ser imaginables, que se llamen inmanentes o trascendentes, forman parte del dominio de la subjetividad trascendental en tanto que constituyen todo sentido y todo ser”^{xxxvii}.

¿Cuál es la actitud de Levinas con respecto a esta posición? Esta pregunta la responde a través de una distinción. La tesis husserliana tiene características de cosas mundanas; ella no puede referirse al Dios infinito y trascendente. Ya que *esta* trascendencia es –según las mismas palabras de Husserl– polarmente opuesta a la trascendencia del mundo. Sin embargo, Levinas va más lejos: si todo ente es esencialmente constituido en la inmanencia del *ego* trascendental, *Dios no es un ente*; no es evidente en absoluto. Está fuera de la distinción eleática del ser y del no-ser. En el caso de Dios se trata de una “nueva modalidad”^{xxxviii}. Dios es, lo repetimos, a la manera del “Ille”. Esto quiere decir que no aparece, no se esconde, que él “está fuera de toda relación y de toda disimulación”^{xxxix}, que él deja solo una huella. “*Ser en tanto que dejar una huella*, es pasar, partir, absolverse” asegura Levinas^{xl}. Su huella es la sola cosa que, si le prestamos atención, manifiesta a aquel que, de manera definitiva e irrevocable, pasó. Esto explica por qué la noción de huella –Levinas lo dice formalmente– “no pertenece a la fenomenología”^{xli}.

^{xxxvi} ID I, p. 183.

^{xxxv} *La philosophie et l'idée de l'Infini*, DEHH, pp. 165-178.

^{xxxvi} DEHH, p. 172.

^{xxxvii} *Méditations Cartésiennes*, trad. G. Pfeiffer – E. Levinas, p. 71.

^{xxxviii} DEHH, p. 209.

^{xxxix} DEHH, p. 199.

^{xl} DEHH, p. 199.

^{xli} *Ibid.*

Estas observaciones que conciernen a la filosofía religiosa de Levinas son evidentemente incompletas. Ellas son suficientes sin embargo para probar que los conceptos operatorios de los que se sirve Levinas son incompatibles con las ideas directrices de la fenomenología clásica.

Si hay divergencias tan evidentes entre la filosofía de Levinas y la de Husserl, ¿cómo se sucede que tantas personas tienen la firme convicción de que el pensamiento del primero es, a pesar de todo, de naturaleza fenomenológica? Por mucho que respondamos que se trata solo de una impresión intuitiva, esta réplica no es convincente. ¿Se quiere decir que una impresión intuitiva no está fundada? Un fenomenólogo no estará inclinado a admitir cosa parecida. Tal vez es posible explicitar unos elementos que están a la base de esta impresión.

Comencemos por el hecho innegable de que la filosofía de Levinas es una *filosofía del sujeto*. Ella lo ha sido desde el comienzo. Ya en *De l'existence à l'existant*, Levinas describe extensamente el surgimiento del sujeto personal en medio del proceso del ser anónimo. Por supuesto, el sujeto del que habla Levinas no es ni un polo de intencionalidad, ni un ego trascendental; no es incluso un individuo en el sentido lógico del término, ya que no es la individuación de un concepto de especie. Es únicamente el "individuo solo" del que hablan los filósofos de la existencia; su unicidad no consiste en una combinación única de cualidades físicas, psíquicas o caractereológicas. "El yo (*moi*) no es único como la Torre Eiffel...", remarca Levinas en un tono irónico. "Es único porque él tiene lugar en una dimensión de interioridad"^{xlii}. La razón última de esta unicidad es sin embargo desarrollada en el marco de una filosofía de las generaciones. "Cada hijo de un padre es hijo único, hijo elegido", asegura Levinas, y "él es único para sí, porque es único para su padre"^{xliii}. —La filosofía de la subjetividad, tal como la vio Levinas, difiere pues de la de Husserl, Sartre, Merleau-Ponty, Marcel y Jaspers. —Sin embargo, es característico que Levinas no considere elegir como punto de partida de sus investigaciones la naturaleza, la lógica, la lengua constituida, las ciencias o el movimiento dialéctico de la historia. Sus reflexiones se relacionan al Yo (*Moi*), al Sí (*Soi*), a la responsabilidad inaccesible del sujeto particular. La subjetividad se encuentra en el centro de todas sus investigaciones filosóficas; y ello constituye un hecho notable.

Señalemos también el rol decisivo que juegan en la obra de Levinas las nociones de *temporalidad* y *temporalización*. Se puede decir que Levinas presupone sin más los puntos de vista fenomenológicos sobre el tiempo. De ello he hablado en otro contexto comparando la temporalidad tal como Levinas la ha descrito, con la de Bergson, Husserl, Merleau-Ponty y Heidegger^{xliv}. Quisiera completar mis consideraciones remarcando que sobre este punto hay analogías entre Husserl y Levinas.

^{xlii} TI, p. 90.

^{xliii} TI, p. 256.

^{xliv} *Erotiek en vruchtbaarheid in de filosofie van Emmanuel Levinas*, en *Tijdschrift voor Filosofie*, 37, 1975, pp. 3-50; ver sobre todo pp. 30-38.

Para Husserl, el tiempo no es la forma *a priori* de la experiencia interna del sujeto; es la subjetividad misma. Ahora bien, la subjetividad debe individualizarse gracias a su interioridad y no a consecuencia de límites que le serán impuestos desde afuera. Husserl da cuenta de ello justificando su noción de “mónada” para una filosofía de temporalidad. “...El tiempo vivido que es esencial para un alma monádica no podría ser un segmento de un tiempo que lo engloba, no podría estar compuesto de tiempos vividos por otras mónadas”^{xlv}, nos dice él. De esta manera Husserl nos hace comprender el carácter absoluto de cada conciencia individual, su existencia independiente y separada de todas las otras conciencias. Insiste en esto cuando dice: “La individualidad de las almas designa en un cierto sentido separación infranqueable, esto es un ser-otro y un ser-exterior de unos respecto de otros [*ausser-einander-sein*] (en un sentido lógico y no espacial)”^{xlvi}. Todo esto hace pensar en los conceptos de “alteridad”, “separación” y “exterioridad”, conceptos fundamentales en la filosofía de Levinas.

Es igualmente notable *la preocupación de Levinas de descubrir los orígenes escondidos de todo lo que se muestra*, lo que aparece, lo que se hace visible. Sus esfuerzos reiterados por penetrar hasta las “fuentes” pueden ser considerados como típicamente fenomenológicos. Desde este punto de vista incluso su actitud se parece a la de Husserl. En Husserl no se trata del mundo, sino de la génesis del mundo gracias a los actos intencionales. No se trata de la lógica formal, sino del sentido primitivo de la lógica constituida en la vida trascendental. No se trata de teorías científicas como las que funcionan en los laboratorios, los observatorios y los museos, sino del fundamento último de esas teorías en “el mundo de la vida”. De manera análoga, se podría decir: Levinas no se ocupa en absoluto de la moral como de un sistema de mandatos y prohibiciones; el problema que le preocupa es el nacimiento de la conciencia ética en las relaciones del Yo (*Moi*) con el Otro (*Autre*). Él no considera brindar una descripción de las religiones positivas, sino que analiza la génesis y la esencia de la actitud religiosa del hombre. Aquello que es sobre todo impresionante es su filosofía del lenguaje. Mientras que la mayoría de las filosofías –empiristas lógicas, adherentes de la “lingual analysis”, estructuralistas- concentran su atención en la lengua como sistema de signos que funcionan en la vida científica y pre-científica, Levinas se interesa exclusivamente del lenguaje primitivo que precede la constitución de todos esos sistemas. Para él, el “decir” –el gesto verbal gracias al cual entro en contacto con el Otro- es primordial, el “dicho” – el contenido comunicado- es secundario. La expresión como tal es más fundamental que la proposición expresada. No es por azar que Levinas habla del “más

^{xlv} Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, tomo III (Husserliana, XV), La Haye, Nijhoff, 1973, texte 20, p. 338.

^{xlvi} *Loc. cit.*, texto 19, p. 335.

acá” (*l'en deçà*). Pues lo “de este lado” designa una “trascendencia hacia atrás, una retrocendencia” (*rétrécédance*)^{xlvii}, es decir, un movimiento del espíritu que parte de lo que es dado y se dirige hacia un segundo plano (*arrière-plan*), el cual no aparece. Esta manera de plantearse las cuestiones concernientes a los orígenes de lo que, en la vida de todos los días, se considera como evidente en sí, corresponde a una preocupación específica de la filosofía fenomenológica.

En este contexto debe señalarse otra huella característica del filósofo Levinas: su *radicalismo inexorable*. Esta, incluso, es una tendencia que tiene en común con Husserl. Husserl no duda un momento en formular exigencias que contrastan con las opiniones del sentido común. ¿Qué hay más “contra natura” que cambiar la certeza de un mundo existente por la idea de una vida transcendental, idea que se sustraería a toda prueba empírica? Por otra parte, Husserl no esconde que la actitud fenomenológica que él reclama es todo lo contrario de la actitud natural. De manera análoga, Levinas nos presenta ideas que desde el principio nos parecen extrañas. Consideremos por ejemplo esta “proximidad” que al mismo tiempo es una ausencia. Sin embargo, Levinas no duda en introducir nociones parecidas para hacer entender su mensaje filosófico. Él también es radical cuando se trata de un nuevo fundamento ético y de la filosofía de la religión.

Para terminar, llamaremos la atención sobre un paralelismo que apenas se observa y que es sin embargo el más importante. Preguntémosnos cómo Levinas justifica sus tesis. Hagamos la pregunta crítica moderna: “¿Sobre qué se funda todo esto?” Constataremos entonces que Levinas siempre apela a las *experiencias fundamentales*. La experiencia de la proximidad, aquella del deseo metafísico, la de la responsabilidad ética, podrían ser citadas como ejemplo. Esto vale también para las obras más recientes: consideremos el “vacío de la huella”, la “ambigüedad del enigma”, la “conciencia de ser asignado”, etc. Si las experiencias que Levinas describe de manera profunda no evocasen en nosotros un eco de familiaridad, sus análisis nos parecerían invenciones arbitrarias y fantásticas —y ese no es evidentemente el caso—. Ahora bien, no es necesario probar extensamente que esta manera de filosofar es típicamente fenomenológica. La diferencia entre Husserl y Levinas consiste en que, para el primero, la experiencia intuitiva es “el principio de los principios”, mientras que el segundo no considera ninguna forma de conocimiento como fundamental.

No obstante, estas observaciones generales no alcanzan. Llegamos aquí a una dificultad, y procederíamos de manera superficial si la dejamos en silencio. Comencemos por preguntar lo que quiere decir esta palabra clave de tantos autores de la fenomenología: experiencia. Está

^{xlvii} DEHH, p. 119.

claro que ella no remite a impresiones sensibles, ni a una síntesis *a priori* de impresiones parecidas, ni al resultado de inducciones. Para los fenomenólogos, el concepto de experiencia tiene un contenido más rico: remite a cualquier cosa que se ha padecido o vivido y que permite descubrir un nuevo sentido. Este descubrimiento no tiene necesariamente el carácter de un saber. Los fenomenólogos existencialistas han llamado la atención sobre el carácter revelador de ciertas experiencias emocionales; consideremos la *angustia* en Heidegger, la *náusea* en Sartre, la *esperanza* en Marcel. En ninguno de estos autores, “experiencia” quiere decir objetivación y tematización de un ente. Estamos pues tentados de comparar el *deseo* del que habla Levinas con las experiencias emocionales que Heidegger, Sartre y Marcel han descripto.

Si dudamos en señalar sin más un cierto paralelismo, es porque Levinas ha concebido *teorías concernientes a la naturaleza de la experiencia*; estas teorías no están solo sujetas a modificaciones, sino que ellas implican ciertas contradicciones. Examinémoslas más de cerca, teniendo en cuenta la evolución del pensamiento de Levinas. En sus primeros escritos, “experiencia” parece tener la significación que acabamos de indicar. “Hija de la experiencia, la verdad aspira más alto” escribe en 1957. “Ella se abre sobre la dimensión misma del ideal. Y es así que la filosofía significa metafísica y que la metafísica se interroga por lo divino”^{xlviii}. En ese momento nuestro filósofo no duda en hablar de una experiencia metafísica y religiosa. Cuatro años más tarde, Levinas se expresa de una manera más matizada. “La relación con lo infinito no puede ciertamente decirse en términos de experiencia... Pero si experiencia significa precisamente relación con lo absolutamente otro —es decir con lo que siempre desborda el pensamiento— la relación con lo infinito lleva a cabo la experiencia por excelencia”^{xlix}. La experiencia metafísica no es una experiencia objetivante, ya que ella traspasa esencialmente los límites de lo que puede ser identificado como objeto; es así, pues, como podría ser interpretado este pasaje. En el curso de su evolución, Levinas amplía aún más la extensión del concepto de “experiencia”. La experiencia no termina necesariamente en un conocimiento cierto y unívoco: ella puede ser también experiencia de una “huella” (en el sentido que hemos señalado). Este último tipo de experiencia tiene aún una particularidad: lo que sigue una huella no retorna más a su punto de partida. Su aventura se parece a la de Abraham, no a la de Ulises. Para marcar la diferencia, Levinas habla de una “experiencia heterónoma”. Este tipo de experiencia corresponde a un movimiento hacia el Otro que “no se recupera en la identificación, ni vuelve a su punto de partida”¹. He aquí cómo Levinas se expresa en 1963. En otro texto que

xlviii DEHH, p. 165.

xlix TI, p. XIII.

¹ DEHH, p. 190.

data de 1965, Levinas define como sigue su propia posición en relación con Husserl: “los contemporáneos que no la llevan a término [no llevan a término la reducción fenomenológica] realizan las reglas del arte definida por Husserl, se ubican sin embargo en su terreno. La experiencia para ellos es una fuente de significaciones. Ella es esclarecedora antes que concluyente (*probante*)”^{li}.

Es, sin embargo, cierto que las opiniones de Levinas que conciernen a la naturaleza de la experiencia han sufrido una radicalización ulterior. Esto se manifiesta sobre todo en el prefacio de *Humanisme de l'autre homme*. Nuestro filósofo formula allí dudas concernientes a todos los modos de la experiencia. “No se trata, en la proximidad, de una nueva ‘experiencia’ opuesta a la experiencia de la presencia objetiva...”, asegura Levinas. *Se trata ante todo de la puesta en cuestión de la “experiencia” como fuente de sentido...*^{lii} Hay que comparar este texto aparecido en 1972 con el ensayo *Dios y la filosofía*, aparecido en 1975. En este ensayo reciente Levinas dice por ejemplo: “la tematización de Dios en la experiencia religiosa ha ya escamoteado o malogrado la desmesura de la intriga que rompe la unidad del ‘yo pienso’”^{liii}. Se hará notar que en este último escrito nuestro filósofo excluye la posibilidad de una experiencia religiosa en sentido estricto.

Admitamos que las consideraciones teóricas de Levinas que conciernen a la naturaleza de la experiencia son desconcertantes. Una vez aprendemos que la verdad es hija de la experiencia, otra vez se nos asegura que la experiencia no es fuente de sentido de todo. ¿Cómo explicar estas contradicciones? Es necesario, por una parte, tener en cuenta una evolución del filósofo Levinas, evolución que hemos caracterizado sumariamente como radicalización. Por otra parte, percibimos una cierta indiferencia en lo concerniente a la coherencia sistemática de su pensamiento. Cada ensayo forma, por así decir, un mundo aparte; forman los lazos que faltan; los conceptos fundamentales no son suficientemente esclarecidos. Se podría, sin embargo, preguntar si esta *despreocupación con respecto al sistema* no es ella misma un signo característico del pensamiento fenomenológico. Es suficiente evocar en este contexto la crítica respetuosa de Eugène Fink concerniente a “los conceptos operatorios en la fenomenología de Husserl”^{liii}. Tal vez Levinas es un fenomenólogo de esta clase también.

En resumen, podemos legítimamente concluir que la impresión de tanta gente que considera a Levinas como un fenomenólogo no se debe al azar. Su filosofía presenta en efecto ciertos rasgos, positivos y negativos a la

^{li} DEHH, p. 162.

^{lii} HA, p. 14, las cursivas son de Levinas.

^{liii} DP, p. 108.

^{liii} *Cahiers de Royaumont*, Paris, Éditions de Minuit, 1959, pp. 214-241.

vez, que caracterizan a los pensadores fenomenológicos. Ella es una fenomenología, pero una fenomenología de un tipo nuevo. Tal vez sea necesario precisar esta conclusión de la siguiente manera: *Levinas ha cambiado la óptica fenomenológica añadiéndole una dimensión de profundidad.*

Stephan Strasser
Museum Kamstraat, 58
Nijmegen,
Pays-Bas.

Patočka, Jan (2020). Interioridad
y mundo: Manuscritos
fenomenológicos de la Segunda
Guerra. SB Editores. Traducción
e introducción por Jorge Nicolás
Lucero, revisión técnica de Iván
Ortega Rodríguez, presentación de
Agustín Serrano de Haro.

Martín Grassi
(UCA / CONICET)

La traducción de los textos de Jan Patočka pertenecientes a lo que se ha llamado Legado de Strahov (1939-1945), ofrecen una oportunidad única para comprender la génesis del pensamiento de una de las figuras más sobresalientes de la fenomenología. Quizás una de las características más notables de Patočka sea su atención a la vida como una categoría más fundamental que la de ser, o que la de existencia, o que la de conciencia. No es azaroso que Renaud Barbaras, quien desarrolla hoy en día una fenomenología de la vida, vuelva principalmente sobre la obra del filósofo checo. Esta atención al carácter viviente del hombre lo ha llevado a Patočka a pensar, por un lado, el concepto de mundo natural, y, por otro lado, la dimensión psicológica del hombre. El hombre, como ser viviente, no puede desentenderse en su desarrollo (en sus movimientos, diría Patočka más tarde), si no es atendiendo a su pertenencia al mundo, y tampoco puede comprender su propia interioridad subjetiva sin atender a los aspectos psicológicos. Las interrelaciones entre el principio somático, el psíquico y el espiritual, van a tener lugar en los escritos de Patočka gracias a su pertenencia a la categoría de vida. Esta estrategia del filósofo checo le permite evitar algunas tentaciones de sus maestros fenomenólogos: le permite comprender la subjetividad sin reducirla a la trascendentalidad (Husserl), ni reducir al hombre a la categoría de existencia (Heidegger), lo cual lo desliga de alguna manera de su pertenencia al mundo natural. En un movimiento más bien dialéctico, la categoría de vida le permite pensar un entrelazamiento más radical entre el hombre y el mundo, entre la interioridad y la exterioridad, que irá poniendo las

bases para lo que será su “fenomenología asubjetiva”. En este sentido, es importante reconocer en estos escritos las huellas, por un lado, de Hegel (recordemos que Patočka traduce al checo *La fenomenología del espíritu*), pero también de Bergson.

Quizás por no pertenecer a ninguna de las dos grandes potencias filosóficas de su momento (Alemania y Francia), el filósofo checo pudo aprovechar los mejores frutos de ambas tradiciones y generar una síntesis que atendiera al movimiento iniciado por Husserl, pero también a la filosofía francesa animada por Henri Bergson. De algún modo, aun siendo coetáneo de estos movimientos, Patočka no se afilia a las filosofías de la existencia, pero tampoco se inscribe en la línea idealista de la fenomenología. Su camino será más bien el de encontrar una estrategia discursiva más dinámica que sumerja al hombre en el mundo natural. Tanto la fenomenología como el existencialismo terminan por desligar al hombre del mundo porque definen a la subjetividad en contraste con lo natural, es decir, por su no-ser el mundo. En cambio, al afirmarse como viviente, la subjetividad se realiza en su pertenencia al mundo, en su participación en el mundo natural.

Uno de los conceptos claves que ofrece Patočka a la filosofía es el de *výkon*, que Jorge Lucero traduce por *performance* (y no por *ejecución*, que sería la traducción más común de este término): esta decisión inteligente por parte del traductor permite pensar en la dinámica de la subjetividad no solo en su aspecto activo, sino también en su aspecto pasivo. Como lo muestra su uso en el discurso del teatro, la *performance* no indica solo la ejecución o la acción, sino que subraya la pertenencia de esta actividad al marco de un escenario, de un guion, en concurso con los otros actores que conforman el drama, es decir, el hecho de que está determinada pasivamente por lo que la rodea. De allí que la presencia de Hegel sea tan fuerte en Patočka, porque sin resolver la dinámica de la conciencia en un espíritu absoluto, comprende al viviente humano en su dialéctica interior-exterior, una dialéctica que es irresoluble y que no conoce síntesis final. Se trata de la vida en tanto que es tensión, en tanto que se encuentra en permanente movimiento, y que es un movimiento que involucra un afuera y un adentro, un movimiento que tiene lugar gracias a un juego de actividad-pasividad que el concepto de interés hace explícito: la vida es interés, es decir, sucede entre los dos polos de mundo y de interioridad.

El volumen publicado tiene un valor especial, no sólo por presentar al público español los escritos del Legado de Strahov de Patočka, sino también porque cuenta con una presentación de Agustín Serrano de Haro, una introducción clara al conjunto de la obra del fenomenólogo checo de Jorge Nicolás Lucero, una cronología de su vida, y una lista de sus obras traducidas al español. Es de notar que la traducción ha sido hecha directa del checo por Jorge Nicolás Lucero y revisada por el traductor de

otras obras de Patočka al español, Iván Ortega Rodríguez. Todos estos elementos hacen de esta publicación una obra ineludible para aquellos que nos dedicamos a la historia de la fenomenología, permitiendo a los académicos de habla hispana un acceso cada vez más completo a la obra del filósofo checo.