

UCES

UNIVERSIDAD DE CIENCIAS
EMPRESARIALES Y SOCIALES

METIS.
REVISTA INTERDISCIPLINARIA
DE FENOMENOLOGÍA



METIS.

REVISTA INTERDISCIPLINARIA
DE FENOMENOLOGÍA

Número 3.

Dossier “Dimensiones del cuerpo sentido”

STAFF

Autoridades de UCES

Rector

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

Vicerrectora General

Lic. María Laura Pésico
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

Índice

Artículos

Dossier "Dimensiones del cuerpo sentido" Metis. Revista Interdisciplinar de Fenomenología (UCES, Argentina). LETICIA BASSO MONTEVERDE Y LEANDRO CATOGGIO	5 - 8
Duelo y melancolía. La depauperización depresiva como "fraude metafísico" en Peter Sloterdijk MARTÍN SEBASTIÁN FUENTES	9 - 36
La doble pasividad de las carnes y el encuentro: el lugar del acontecimiento en Jean-Luc Marion y en Henri Maldiney JONATAN GABRIEL ROSSODIVITO	37 - 56
Esbozos acerca de la bioética y la angustia como disposición afectiva: ¿Hacia un nueva tanatoética? FABIO HERNÁN ÁLVAREZ	57 - 73
Maurice Merleau-Ponty y Jean-Luc Marion. ¿Dos lecturas tan diferentes sobre el problema de la "unión" entre cuerpo y alma en la filosofía de Descartes? GABRIEL DUYOS	74 - 87
La espacialización del Dasein en su 'corporalidad'. Anotaciones de Heidegger en los Seminarios de Zollikon ÁNGEL XOLOCOTZI YÁÑEZ	88 - 100
Reseña: Cabrera, C.; Szeftel, M. (editoras) (2021). La Fenomenología de la Vida Afectiva. SB Editores. CARLOS ALBERTO MACÍAS MARTÍN	101 - 103

Dossier “Dimensiones del cuerpo sentido”

Metis. Revista Interdisciplinaria de Fenomenología (UCES, Argentina).

Presentación:

El presente dossier está integrado por algunas de las contribuciones que, en su versión inicial, fueron presentadas y discutidas en el marco del *III Workshop de Fenomenología y Hermenéutica* “Dimensiones del cuerpo sentido”, título adecuado para enmarcar las propuestas nucleadas en el actual número monográfico de la revista *Metis*. La reunión científica se realizó bajo modalidad virtual del 18 al 20 de octubre de 2021 y fue organizada por el “Proyecto de Investigación en Fenomenología y Hermenéutica” (PIFyH) de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata. Este equipo de trabajo se emplaza en dicha casa de estudios, pero cuenta con integrantes de la Universidad Nacional del Sur y la Universidad Nacional de Córdoba, y está conformado por investigadorxs, becarixs y estudiantes de dichas universidades y del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de la Argentina.

El PIFyH es un espacio reciente de investigación (iniciado en el 2019) que, en consonancia con el espíritu de la revista, se propone realizar un estudio transversal o interdisciplinario acerca de cuestiones fundamentales para la Fenomenología y la Hermenéutica, que se aplican, hibridan, nutren o aproximan a prácticas comunes de la psicología, la psiquiatría, la bioética y la medicina en general. Asunto que resulta todo un reto para nuestra formación teórica, filosófica y humanística.

En esta edición del *Workshop* la convocatoria estuvo dedicada al concepto de cuerpo que estas líneas de la filosofía contemporánea presentan, como es sabido, a partir de los modos de lo vivido, carnal y propio. A su vez, la intención del equipo de investigación fue explorar el carácter afectivo de la corporalidad, atendiendo al juego de palabras que se encuentra en la noción de sentido: es elemental partir de la idea de que el cuerpo de unx implica un registro de significación compuesto por múltiples facetas de la

experiencia humana tales como la sensible, afectiva, cognitiva y motriz en un contexto atravesado por lo público y, por ende, institucional. Teniendo por base estos lineamientos generales de la convocatoria, tanto en el *Workshop* como en este número de *Metis*, encontrarán estudios que se adentran en aspectos y problemáticas precisas desde un foco o entrecruzamiento como los arriba mencionados.

Este número cuenta con cinco artículos. Martín Fuentes, en su trabajo “Duelo y melancolía. La depauperización depresiva como ‘fraude metafísico’ en Peter Sloterdijk”, ofrece un análisis de la obra del filósofo alemán a través del tópico de la melancolía. Fuentes, siguiendo la línea del libro *Esferas*, opone la visión psicoanalítica freudiana de la melancolía y su posibilidad de transformarse en un duelo patológico a la propuesta de Sloterdijk basada en una fenomenología del espacio compartido. En este sentido, el trabajo describe la problemática relativa a la autoafección del sujeto melancólico y el modo en que la existencia compartida deviene un vacío que se relaciona más con el proceso civilizatorio en curso que con un aislamiento relativo a un proceso de anomaralidad.

Con el texto de Jonatan Rossodivito “La doble pasividad de las carnes y el encuentro: el lugar del acontecimiento en Jean-Luc Marion y en Henri Maldiney” nos encontramos también con un análisis relativo a la autoafección pero, esta vez, en relación a la noción de acontecimiento desde estos dos filósofos contemporáneos. Dicha noción es la que se explica a través de la centralidad de la pasividad como la recepción carnal que no pertenece a la esfera de la intencionalidad sino de lo pre-intencional. Rossodivito encuentra, en ambos filósofos estudiados, un denominador común que es el amor como figura excluyente del acontecimiento. El amor como encuentro de la alteridad en que se produce una transformación del mundo en que los cuerpos afectados no volverán a ser los mismos.

Por su parte, Fabio Álvarez en su trabajo “Esbozos acerca de la bioética y la angustia como disposición afectiva: ¿Hacia una nueva *tanatoética*?” deja ver la problemática de la afección desde el campo de la bioética; más precisamente, desde la disposición afectiva de la angustia en la resignificación del *ethos* tanatológico. Su labor se circunscribe a señalar, en principio, el lugar y el significado que tiene la muerte en la cultura contemporánea a partir de lo que se denomina “muerte prohibida”, es decir, el proceso de ocultación de la muerte. Frente a esta situación Álvarez nos habla de una angustia terapéutica que tiene la finalidad de buscar una nueva *tanatoética* en la que el cuidado de sí implique asumir la pérdida de narcisismo.

En el caso del escrito de Gabriel Duyos, titulado “M. Merleau-Ponty y Jean-Luc Marion. ¿Dos lecturas tan diferentes sobre el problema de la ‘unión’ entre cuerpo y alma en la filosofía de Descartes?”, identificamos una clara línea de continuidad con las contribuciones anteriores respecto al tema de la autoafección. Ésta aparece trabajada aquí por medio de una comparación de las recepciones e interpretaciones que los dos filósofos contemporáneos efectúan sobre algunos pasajes famosos de la *Meditaciones Metafísicas* y el *Tratado de las pasiones del alma* de Descartes en torno a una suerte de hallazgo pre-fenomenológico sobre el *meum corpus*. Ambos filósofos rescatan elementos centrales en la obra de Descartes para discutir la posibilidad de un dualismo cuerpo-alma cuando se remite al sentir de su propio cuerpo, dando lugar a lecturas como el “ cogito vertical” o el “ pensamiento pasivo”. De este modo, Duyos analiza las derivas fenomenológicas de esta indistinción originaria que asoma con el relato cartesiano del cuerpo afectado.

Finalmente, este número de *Metis* cuenta con una contribución del especialista en Heidegger Ángel Xolocotzi, quien en su artículo “La espacialización del Dasein en su ‘corporalidad’. Anotaciones de Heidegger en los *Seminarios de Zollikon*” nos permite realizar una suerte de retorno al condicionamiento ontológico de la espacialidad en la vida afectiva y existencial del sujeto, o mejor dicho, del Dasein. Xolocotzi ahonda en las raíces del tratamiento heideggeriano que han dejado su huella en los trabajos de Sloterdijk compendiados en los diversos tomos de *Esfemas*. Pues más allá de los desarrollos tempranos de Heidegger, es en estos cursos dictados en *Zollikon* donde Heidegger aclara y profundiza en el “corporar del cuerpo” y ejemplifica a los psiquiatras que acompañaron a Medard Boss en aquellas sesiones, cuestiones fundamentales para entender el ritmo trastocado o perturbado de la existencia enferma, como otro modo de vislumbrar nuestro ser-en-el-mundo. Puntualmente, Xolocotzi aquí desmenuza los aspectos esenciales para ampliar la comprensión de la experiencia corporal tal como ésta se espacializa, dando lugar justamente al sentido normativo que regula nuestro modo praxiológico de ser. La misma luego derivará en una interpretación particular que descarta una catalogación patológica de la vivencia enferma.

A su vez, es interesante rescatar que el análisis de Xolocotzi recupera la crítica que a Heidegger se le hace sobre el escaso tratamiento del cuerpo en su obra capital. Para ello, atiende al sentido por el cual el filósofo rechaza la mezcla o indistinción de cuerpo-alma en el marco del propio cuerpo, ya que decanta para Heidegger en un presupuesto de su comprensión en términos de la *res extensa*. De esta manera, el texto de Xolocotzi

mantiene un diálogo implícito con el de Duyos, dándole un hilo conductor a este dossier que por medio de la conocida crítica a la “metafísica de la presencia” aporta otra forma de pensar la corporalidad en tanto existencia. En este sentido, cada uno de los artículos encuentra cierta comunión respecto a este tema; la fenomenología y la hermenéutica trabajan al cuerpo sentido en esta dirección.

Para cerrar esta presentación, queremos agradecer a la Directora de la revista, la Dra. Graciela Ralón, y sus editorxs, la Dra. Jesica Buffone, el Dr. Martín Buceta y el Dr. Claudio Cormick, por la invitación a publicar este dossier. También valoramos los aportes, comentarios y correcciones de lxs evaluadorxs de cada artículo. Nos parece imprescindible contar con una revista especialmente abocada a las investigaciones actuales y los cruces con campos de estudios que exceden, complementan y enriquecen a la filosofía.

Leticia Basso Monteverde y Leandro Catoggio
Coordinadorxs del Dossier y la dirección del PIFyH

Duelo y melancolía. La depauperización depresiva como “fraude metafísico” en Peter Sloterdijk

Martín Sebastián Fuentes
Universidad Nacional del Sur (UNS)

Recepción: 05/04/2022
Aceptación: 23/06/2022

Resumen

En el presente artículo se examinará la concepción sloterdijkiana de los desarreglos depresivo-melancólicos. El análisis estará circunscrito a los dos primeros tomos de la trilogía *Esferas*, en los que hallamos gran parte de las posiciones del autor al respecto. En primer lugar, nos ocuparemos de la particular recepción de la obra heideggeriana llevada a cabo por Sloterdijk. De este modo, estaremos en condiciones de ofrecer un panorama detallado de su fenomenología del espacio compartido, definida en sus propios términos como una “fenomenología de las esferas”. En segundo lugar, a través de una reconstrucción del diálogo del filósofo con las tesis freudianas desarrolladas en *Duelo y melancolía*, emprenderemos un abordaje de la depresión desde un punto de vista esferológico.

Palabras clave

SLOTERDIJK - FREUD - HEIDEGGER - MELANCOLÍA - DUELO

Abstract

In this article, the Sloterdijkian conception of depressive-melancholic disorders will be examined. The analysis will be circumscribed to the first two volumes of the *Spheres* trilogy, in which we find a large part of the author's positions on the matter. In the first place, we will deal with the particular reception of the Heideggerian work carried out by Sloterdijk. In this way, we will be able to offer a detailed panorama of his phenomenology of shared space, defined in his own terms as a “phenomenology of the spheres”. Secondly, through a reconstruction of the philosopher's dialogue with the Freudian theses developed in *Mourning and melancholia*, we will undertake an approach to depression from a spherological point of view.

Key words

SLOTERDIJK - FREUD - HEIDEGGER - MELANCHOLY - MOURNING

Resumo

Neste artigo será examinada a concepção sloterdijkiana dos transtornos depressivo-melancólicos. A análise será circunscrita aos dois primeiros volumes da trilogia *Esferas*, nos quais encontramos grande parte das posições do autor sobre o assunto. Em primeiro lugar, trataremos da recepção particular da obra heideggeriana realizada por Sloterdijk. Dessa forma, poderemos oferecer um panorama detalhado de sua fenomenologia do espaço compartilhado, definida em seus próprios termos como uma “fenomenologia das esferas”. Em segundo lugar, por meio de uma reconstrução do diálogo do filósofo com as teses freudianas desenvolvidas em *Luto e melancolia*, nós vamos empreender uma abordagem da depressão do ponto de vista esferológico.

Palavras chave

SLOTERDIJK - FREUD - HEIDEGGER - MELANCOLIA - LUTO

1. Introducción

En poco más de dos milenios de historia, la melancolía ha sido asociada a una serie, variable según las épocas, de estados de aflicción, de estados mentales no corrientes que se alejan del imperio de las situaciones medias. A lo largo y ancho de este vasto derrotero, ha oscilado entre formulaciones variopintas, lo que da sobradas muestras de la enorme plasticidad del concepto, al cual ha pertenecido desde siempre un espectro cuya magnitud excede por mucho el dominio de la mera enfermedad (Jackson, 1989, p. 15)¹.

Tempranamente, los padecimientos de los melancólicos han sido incluidos entre los casos de desajuste humoral, algo que responde a la conocida etimología de *melankholía* –*mélas*, ‘negro’, y *kholé*, ‘bilis’–. Sobre la base de estas premisas, se la ha considerado incluso como un tipo de temperamento, es decir, como un modo de ser –sin que medie aquí connotación nosológica alguna– que predispone a la filosofía y demás grados elevados de creación artística e intelectual². En contadas ocasiones, como por ejemplo en Teofrasto —según señala Theunissen (2005)—, la melancolía ha sido reconocida como un rasgo antropológico universal. La naturaleza inconsistente, informe e inestable de la bilis negra sería la causa fisiológica de aquella falta de consonancia existencial que todos experimentamos, en algún momento de nuestras vidas, ante los otros y ante nosotros mismos: una verdadera melancolía *diá physin* que puede conducir hacia las formas más elevadas de la creación humana, pero también a la melancolía *diá nóson*, que es una exacerbación de aquella, una intensificación insoportable de la discordancia natural con el mundo. En estos términos, se trataría entonces de una anomalía consustancial a la condición humana que se identifica con el movimiento mismo de la vida, y no ya con una “falla” o “desviación” circunstancial del equilibrio supuesta-

¹ En relación con esto, en *Claves antropológicas de la salud* (1996), Kalinsky y Arrúe defienden la tesis de que el “síntoma es una percepción disciplinada que se construye. De un conjunto caótico de infinitas sensaciones se extraen percepciones que son *completadas* por los operadores terapéuticos (médicos o curanderos)” (p. 253). Stanley Jackson cita, en esta misma dirección, extractos de “What is Disease?”, un artículo de Lester King: “Enfermedad es el conjunto de aquellas condiciones que, juzgadas por la cultura del momento, son tenidas por dolorosas o invalidantes, y que, al mismo tiempo, se desvían tanto de la norma estadística como de las categorías ideales” (Jackson, 1989, p. 21).

² Ver: Sloterdijk, 2013, pp. 75-77.

mente preestablecido que denominamos “salud” (Theunissen, 2005, pp. 31-32)³.

No obstante, en la Edad Media, los melancólicos han sido sometidos a consideraciones particulares. Todas ellas se encuentran bajo el influjo del vocablo *acedia*, versión latinizada de la palabra griega *akédia* –negación de *kédos*, el “cuidado”– por la que se alude a un tipo particular de suma tristeza y tedio que acaba en asco y debilidad, para trocarse finalmente en apatía (Theunissen, 2005). Bajo el influjo de este concepto, los *accidiosi* han sido considerados víctimas del influjo astrológico y destinal de Saturno, el astro más distante del cosmos (Paul, 2013); o bien, del “demonio del medio-día” enviado por el Diablo, quien aprovecha vilmente a su favor la sombra melancólica que recayó por primera vez sobre Adán una vez cometido el pecado original (Scarfia, 2020)⁴. También han sido hallados culpables de su condición, al ser responsables de un uso pecaminoso de la libertad otorgada por Dios –como observamos en Santo Tomás–; lo que ha llevado en el siglo XIX a la posibilidad de reconocer en la *Schwermut* no solo el funesto origen de todos los pecados posibles, sino ya el pecado *instar omnium*, el que incluye en sí a todos los demás –como en Søren Kierkegaard– (Theunissen, 2005). No obstante, fuera de coordenadas estrictamente escolásticas y filosóficas, los melancólicos han sido vistos, no pocas veces, deambulando como ascetas, místicos, profetas y monjes sin que nadie pensara jamás en prescribirles tratamiento alguno⁵. Aquí, la *acedia* es una aflicción proclive entre aquellos que viven retirados del mundo y a los que la distancia infinita con Dios, imposible de reducir –ya sea por ser esta demasiado abismal o porque Dios mismo es el que se retira y abandona a los suyos– convierte la dicha de su alabanza en tortura permanente (Theunissen, 2005).

En la modernidad, la tematización de la melancolía se lleva a cabo a través de enfoques mecanicistas y químicos, aunque también a través de la literatura romántica. Esta última la corona como el *pathos* genuino del ser

³ Como señala Michel Theunissen, esto significa una contribución imperecedera por parte de Teofrasto, quien examina, por medio del ejemplo de la melancolía, nuestro viaje a través de la vida: “en la medida en que no hay nadie que esté completamente libre de la anomalía, esto vale fundamentalmente para todo ser humano. Todos nosotros existimos bajo el dominio de lo negativo (...). Deberíamos intentar hacer lo mejor a partir de lo negativo mismo” (Theunissen, 2005, p. 43). No habría, por ende, separación nítida entre salud mental y enfermedad mental.

⁴ Para más información sobre la relación entre astrología, Saturno y la melancolía, véase *Saturno y la melancolía. Estudios de historia de la filosofía, de la naturaleza, la religión y el arte* (2004), de Raymond Klibansky, Erwin Panofsky y Fritz Saxl.

⁵ Ver: Jackson, 1989, p. 25.

finito que anhela lo infinito (Scarfia, 2020). De este modo, la distancia con el mundo que caracteriza al temple romántico-melancólico es reconocida como motor espiritual de la autosuperación del individuo –idea esbozada ya en el Renacimiento, entre muchos otros, por Ficino (Paul, 2013).

En lo que respecta al concepto de “depresión” –que procede del latín *de* y *premere*, “apretar”, “oprimir”; y de *deprimere*, “empujar hacia abajo”–, lo cierto es que ingresó hace relativamente poco al dominio de las aflicciones (Jackson, 1989). Se abrió camino hacia nosotros aproximadamente en el siglo XVII, y su uso creciente continuó en el siglo XIX y XX de la mano de la literatura, pero también de la progresiva medicalización, “somatización” y “psicoanalización” de la vida afectiva (Mainetti, 1990, p. 50) operada por la neurología y la psiquiatría. A través de esta última, el término “melancolía” ha regresado actualmente como un subtipo del depresivo, asociado a lo que hoy entendemos por “depresión endógena”, es decir, desprovista de causas externas y ambientales (Rodríguez Kuri, 2013). No obstante, esta equivalencia no estaría del todo justificada, puesto que existirían melancolías “reactivas” y depresiones no melancólicas (Cobo Gómez, 2005)⁶.

En el caso particular del psicoanálisis freudiano, en “Duelo y melancolía” (1992a) la melancolía es presentada como un problema cuya complejidad obliga a sumergirse en el territorio de la especulación. Las dificultades que salen al paso aquí para Freud no son pocas. En primer lugar, su distinción respecto del duelo “normal”⁷. En segundo lugar, la economía libidinal que la sustenta, de difícil acceso para el analista por las particularidades mismas del cuadro clínico. En tercer lugar, la nosología que a ella pertenece y que, al menos en un principio, se debate entre su parentesco con las neurosis y las psicosis. Pese a estas dificultades, es presentada por

⁶ Para François Laplantine (1999), las psicosis maniaco depresivas y, dentro de ellas, la melancolía, suelen ser agrupadas dentro de modelos etiológicos endógenos. Así, numerosos psiquiatras adjudican su causa a una alteración de los ritmos biológicos. No obstante, las tensiones entre modelos endógenos y exógenos no pueden ser resueltas de modo definitivo, dado que implican la puesta en marcha de relaciones de sentido acerca de la procedencia y el significado de la enfermedad que son inconmensurables entre sí.

⁷ Al día de hoy, la demarcación entre el duelo “normal” y sus derivaciones patológicas continúa siendo muy discutida. De hecho, en 2021 la “American Psychiatric Association” incorporó, en su revisión a la quinta edición del *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (DSM-5-TR), el concepto de “duelo prolongado” (*Prolonged Grief Disorder*). Desde el punto de vista del diagnóstico, su sintomatología es bastante similar a la que el mismo manual prescribe para el trastorno depresivo mayor y el trastorno de estrés post-traumático (American Psychiatric Association [APA], 2022, pp. 322-328).

el padre del psicoanálisis como un duelo patológico. No se trata entonces de un estado pasajero ni de la constitución humana, sino de una falta de acatamiento a la realidad.

Es precisamente esta caracterización freudiana la que Peter Sloterdijk somete a discusión a través de su abordaje del espacio compartido. De ahí que, para lograr comprender la concepción sloterdijkiana de la melancolía, sea imperioso reconstruir las bases filosóficas de la teoría de las esferas. Con este objetivo, el primer paso que tomaremos en este artículo será examinar aquellos elementos de procedencia heideggeriana que contribuyen a una caracterización general de la “fenomenología de las esferas” de Sloterdijk. En segundo lugar, la lectura sloterdijkiana de *Duelo y melancolía* de Sigmund Freud ocupará nuestra atención. De esta manera, por oposición al planteo psicoanalítico, seremos capaces de caracterizar debidamente la interpretación “esferológica” de los desarreglos melancólicos.

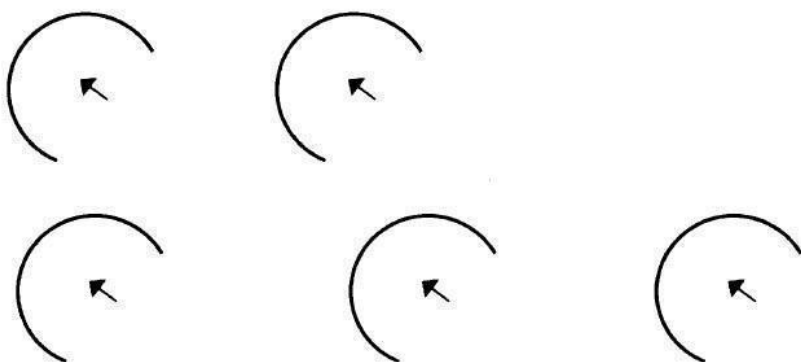
2. Círculos y flechas. Aquel pizarrón del 8 de septiembre

La trilogía *Esferas*, del pensador alemán Peter Sloterdijk, constituye una meditación filosófica sobre la vivencia del espacio compartido como experiencia primaria y fundamental del existir. Presentada por el autor como una “fenomenología de las esferas” (*Phänomenologie der Sphären*), este enfoque se basa en una comprensión no trivial ni físico-geométrica del espacio, tratándose, en su lugar, de una espacialidad de tipo psicológico-existencial⁸. Está centrado en las distintas modalidades del “ser-en” entendido como “ser-con”, que se dan cita en el tránsito vital desde la coexistencia prenatal —entendida como un “ser-en-la-madre”— hasta la convivencia política y cósmica. Su convicción elemental es que tanto la vida humana como su desarrollo a lo largo del tiempo son posibles bajo el amparo de mundos de sentido, los cuales son siempre espacios u horizontes de experiencia compartidos con otros. Las distintas “esferas” que habitamos, perdemos y abandonamos a lo largo de nuestra existencia son el soporte de este proceso de individuación. Pero, ¿en qué consisten exactamente?

En una entrevista realizada por Bettina Funcke para la revista *Bookforum* y que lleva por título “Against Gravity” (2005), al ser interrogado por el *leitmotiv* fundamental de su “esferología”, Sloterdijk revela que la

⁸ Para los términos en alemán tomamos como referencia las primeras ediciones de los tomos I y II de *Esferas*, publicados en su idioma original por la Editorial Suhrkamp.

inspiración inicial vino hacia él a través de la lectura de los seminarios heideggerianos de Zollikon. Destaca aquí puntualmente el que tuvo lugar el 8 de septiembre de 1959 en el auditorio del Burghölzli, la clínica psiquiátrica de la Universidad de Zurich, ante un auditorio integrado por psiquiatras y psicólogos. Llamó poderosamente la atención de Sloterdijk el hecho de que ese día Heidegger haya esbozado en el pizarrón, siendo esto algo muy poco frecuente en su estilo, una representación gráfica de la famosa tesis del “ser-en-el-mundo” (*In-der-Welt-Sein*), lo suficientemente asequible para su público, tan heterogéneo como foráneo al campo de la filosofía.



Por medio de esta ilustración⁹, Heidegger intentó poner de relieve que el *Dasein* no constituye un objeto hecho a la mano, ni tampoco un objeto autocontenido en sí mismo, sino que, contrariamente, se encuentra ya siempre dirigido hacia un espacio de apertura en el que se da para él la posibilidad misma de captar el sentido de las cosas. Pese a que no existe una transcripción literal de la sesión realizada ese día, sí se conservó este gráfico, el cual se antepone, en su versión publicada, a un texto escrito por el mismo Heidegger para enfatizar los puntos antes señalados:

Este dibujo solamente debe poner en claro que el existir humano en su fundamento esencial nunca es sólo un objeto [*Gegenstand*] que esté ahí en algún lugar, ni mucho menos un objeto cerrado en sí. Más

⁹ *Figura 1.* Martín Heidegger realizó este dibujo hecho con gris en el pizarrón del aula para proporcionar a los asistentes del seminario una representación gráfica del *Dasein*. Imagen tomada de “Seminario del 8 de septiembre de 1959 en el auditorio del Burghölzli de la Clínica Psiquiátrica de la Universidad de Zúrich” en Heidegger, Martín (2013), *Seminarios de Zollikon*, p. 29, México: Herder.

bien este existir consiste en «meras» posibilidades-de-percibir óptica y táctilmente no aprehensibles, que están orientadas hacia aquello que, interpelando, se le enfrenta. Desde el punto de vista de la analítica del *Dasein* todas las representaciones objetivantes, comunes hasta hoy día en la psicología y psicopatología, de la psique, del sujeto, de la persona, del yo, de la conciencia, como cápsula, deben ser abandonadas a favor de una comprensión completamente diferente. La constitución fundamental del existir humano que ha de ser vista de forma nueva debe llamarse *Da-sein* o *ser-en-el-mundo*. Sin embargo, el *Da* de este *Da-sein* justamente no quiere decir, como ordinariamente lo hace, una posición en el espacio cerca del observador. Más bien el existir como *Da-sein* significa el mantener abierto un ámbito que consiste en poder percibir las significaciones de las cosas que le son dadas y que lo interpelan a partir del despejamiento de éste. El *Da-sein* humano, en tanto ámbito del poder-percibir, nunca es un objeto que esté meramente ahí. Por el contrario, no es de ningún modo ni bajo ninguna circunstancia algo que pueda ser objetivado. (Heidegger, 2013, pp. 29-30)

Según esto, el “ser-en-el-mundo” constituye la piedra elemental de una interpretación no-trivial, ni físico-geométrica del espacio. Esto es importante porque alberga la oportunidad de una interpretación no psicodinámica del *Dasein*, en tanto permite eludir las formulaciones propias de la psicología y la psicopatología en favor de una descripción de tipo ontológico.

En lugar de concebir la espacialidad como continente, Heidegger ya se remitía en *Ser y tiempo* al verbo alemán antiguo *innan*, que refiere a un “«habitar en», «detenerse en» y también significa «estoy habituado a», «soy habitual de», «estoy familiarizado con», «soy un familiar de», «frecuento algo», «cultivo algo»” (Heidegger, 2009, pp. 66-67). Le otorga, de esta manera, una tesitura sumamente vivencial. De acuerdo con esto, en el *Dasein* “está ínsita una esencial tendencia a la cercanía” (Heidegger, 2009, p. 120), es decir, a estar inmerso en horizontes de familiaridad trazados por el trato de índole práctica e inmediata con las cosas. Esta relación pre-temática con los entes –bajo la forma del uso, el “ver-entorno” y el “dirigirse a”– es la que distiende la apertura que posibilita, en primera instancia, su mostración como útiles o herramientas gracias a su desalejamiento en dirección a un plexo de relaciones determinado. Esto implica que es en el traer a la mano que el sentido acontece como “es-

pacialización”, es decir, como un despejar que descubre la lejanía propia de lo no-familiar y la atrae hacia la cercanía. Este acercamiento implica, a su vez, la toma de una dirección anticipada por parte del fenómeno, es decir, el despliegue de una pre-comprensión. Se precipita, de este modo, desde un *allí* hacia un *aquí*. Como indica Heidegger (2013) en el seminario *Zollikon* realizado el 24 y 28 de enero de 1964, “estamos absorbidos en el espacio al atenernos a esto y a aquello” (p. 36); “la mesa se muestra como existente en su ser propio en el uso, en el trato de los seres humanos con ella. Nosotros vemos la mesa existente como cosa de uso” (p. 35). De esto se desprende que estamos situados en lo abierto pero de modo diferente a los entes.

El impacto que estas ideas heideggerianas, plasmadas en la representación gráfica mencionada anteriormente, tuvieron en Sloterdijk, ha sido muy profundo. De hecho, en sus incursiones en la docencia, tanto en la Academia de Bellas Artes de Viena —a la que ingresó en 1993— como en el Bard College de Nueva York —en 1995—, usó estas mismas figuras para dar a entender, a un alumnado predominantemente compuesto por artistas, una introducción general al pensamiento filosófico. Es a través del recuerdo de estos años de labor académica que, en la entrevista realizada por Funcke, Sloterdijk explicita el trasfondo cultural que hizo decantar sus investigaciones hacia la adopción de la esfera como objeto filosófico. Señala, entonces, que entre los tiempos de Goethe y de Heidegger la esfera se ha popularizado en la escritura alemana como símbolo filosófico del ciclo de la vida, pero también de los mundos interiores de sentido en los que la existencia humana se encuentra alojada (Sloterdijk, 2005, p. 28). De este modo, establece que el talante central de la trilogía *Esferas* implica la convergencia de ambos motivos filosóficos. Aunque con una particularidad distintiva aportada por el autor: la atención al vasto continente de la coexistencia, entendida esta como el eje del cual dimanan los distintos horizontes de cercanía que nos contienen en los diversos momentos de nuestra vida. Después de todo, no hay “ver-en-torno” desalejador en la adultez que no presuponga de antemano los cuidados recibidos durante la gestación o en los primeros años fuera del útero materno, en los que se hace acopio de las estructuras necesarias para volverse capaz de intencionar un mundo. Pero, a su vez, es innegable que el sostenimiento continuo de los horizontes vitales propios de los adultos es posible gracias a la alianza íntima, siempre renovada o sustituida, con múltiples complementadores, tales como los que hallamos en las diversas figuras de la vecindad, la amistad, el amor, la camaradería, la conciudadanía y demás,

a las que se suma el vasto universo de las mascotas, los amuletos, los espíritus protectores o los dioses. Contrariamente, en Heidegger

El análisis existencial del dónde pasa a convertirse de golpe en el análisis del quién, sin que siquiera se haya perdido una palabra sobre el hecho de que sólo se ha desarrollado el comienzo de un hilo, que en su mayor parte queda en el carrete. Si se hubiera desenrollado más, habrían aparecido irremisiblemente los universos polisignificativos de la amplitud existencial, de los que se habla aquí nuevamente con la palabra-guía «esferas» (...) La analítica del dónde existencial exige poner entre paréntesis todas las sugestiones y estados de ánimo de soledad esencial, para cerciorarse de las estructuras profundas del ser-ahí acompañado y complementado. (Sloterdijk, 2009, p. 311)¹⁰

Estos horizontes compartidos de cercanía e intimidad denominados “esferas” actúan como soporte de la ampliación progresiva de mundo que, en términos cósmico-individualistas, solemos denominar “crecimiento” o “maduración” personal. De este modo, a partir de esta yuxtaposición entre las ideas de ciclo vital y de mundo de sentido, siempre sobre el bajo continuo de la existencia compartida, Sloterdijk emprende en esta trilogía un abordaje filosófico y antropológico del “drama esferológico del desarrollo” (*Das sphärologische Entwicklungsdrama*), el cual comienza

en el instante en el que individuos que eran polos de un campo de dúplice unidad, salen de él a los mundos multipolares de adultos. Cuando estalla la primera burbuja, sufren irremisiblemente una especie de *shock* de transcolonización, un desenraizamiento existencial: se separan de su condición infantil en tanto que cesan de vivir completamente a la sombra del otro identificado y comienzan

¹⁰ A este respecto, en el excurso 4 de *Esferas* / leemos: “El presente proyecto *Esferas* puede entenderse también como un intento de desenterrar -al menos en un aspecto esencial- el proyecto *Ser y espacio*, subtemáticamente implícito en la temprana de Heidegger. Somos de la opinión de que por una teoría de los pares, de los genios, de la existencia complementada se hace justicia al interés de Heidegger por el enraizamiento, y se le recupera tanto cuanto es posible” (Sloterdijk, 2009, p. 321). En lo que atañe a la relación entre Sloterdijk y Heidegger, la filósofa chilena Carla Cordua (2008) señala: “En referencias de Sloterdijk a la obra de Heidegger, la gran mayoría de ellas está dedicada al rico contenido de *Ser y tiempo*; cuando, ocasionalmente, el discípulo menciona el pensamiento posterior del filósofo, lo hace para confirmar una tendencia general de la obra, presente ya desde un comienzo. Sloterdijk cree que la creatividad conceptual de su maestro, su fase de más alta lucidez, se prolonga hasta 1930” (p. 18).

a ser habitantes de una esfera psicosocial ampliada. (Sloterdijk, 2009, p. 59)¹¹

Las bases elementales de este enfoque nos remiten una vez más a las experiencias de Sloterdijk en el Bard College de Nueva York en la década de los noventa. El influjo de la “antropología cinética” desarrollada por el autor a finales de los ochenta es todavía notable. Nos referimos aquí a su “analítica del venir-al-mundo”, basada en una apropiación bastante libre del concepto heideggeriano de “movilidad existencial”¹². En este contexto, el filósofo dicta en 1996 una conferencia titulada “Caída y vuelta. Discurso sobre el pensamiento de Heidegger en el movimiento”. En esta alocución, Sloterdijk manifiesta un marcado interés por un tipo de movilidad existencial que se sustrae a la polaridad heideggeriana entre los movimientos: 1) de la caída (*Absturz*) o el estado de arrojado (*Geworfenheit*) en la multiplicidad del ente; y 2) del viraje (*Kehre*) hacia el recogimiento y la proyección (*Entwurf*)¹³. Mientras que en Heidegger la caída parece asociada a una especie de diseminación en la dimensión “horizontal” del “ver-en-torno” –pues implica una enajenación en lo fáctico-disperso–, el viraje posee la connotación de un contramovimiento efectuado hacia arriba, de una elevación en un plano vertical por sobre la alienación en la diversidad de lo que hace frente alrededor (Sloterdijk, 2011a). El tercer movimiento buscado por Sloterdijk sólo es advertido –sostiene el autor– si prescindimos del solemne interés heideggeriano en la pregunta por el ser. Bajo esta condición, advertimos que se trata del movimiento inherente a la maduración, que en *Esferas I* es definido en los términos de un “hacerse adulto” (*Erwachsenwerden*).

De acuerdo con esto, ya en 1996 la apuesta sloterdijkiana es que al crecimiento pertenece una tendencia cinética que requiere especial atención filosófica, fundamentalmente porque constituye un híbrido de caída horizontal

¹¹ Además de Goethe y Heidegger, en la interpretación sloterdijkiana del espacio han tenido especial incidencia autores como Michel Foucault, Jacques Derrida y Gilles Deleuze. La predilección filosófica de Sloterdijk por estos pensadores ha llevado a nuestro autor a hacer de Francia su patria intelectual adoptiva. Esta es una constante en su filosofía que perdura hasta sus escritos más recientes. Según esto, y como señala Sjoerd van Tuinen (2007), Sloterdijk puede ser pensado como el más “afrancesado” de los filósofos alemanes contemporáneos (p. 139).

¹² Esta “analítica del venir-al-mundo” es esbozada por Sloterdijk en tres obras: *Venir al mundo, venir al lenguaje*, de 1988; *Eurotaoísmo*, aparecida en 1989; y *Extrañamiento del mundo*, de 1993. Esta perspectiva “ontocinética” postula que la existencia humana puede ser comprendida como una sucesión continua de movimientos de venida, estancia y éxodo. Según esto, el ser humano se caracteriza por presentar una cualidad “viniente”. Para más información, véase Sloterdijk, 2008, pp. 147-149.

¹³ Ver: Sloterdijk, 2011a, pp. 21-26.

y proyección vertical. Esto se debe a que la entrada del sujeto en la abundancia de lo experienciable no necesariamente constituye un sinónimo de errancia o impropiedad (Sloterdijk, 2011a). Por el contrario, a esta corresponde una movilidad que posee una gran gama de matices y formas intermedias que todos experimentamos a medida que nos desplazamos “lateralmente”. Por esta razón, estar en medio del ente en total significa, en última instancia, estar en situación de desenvolverse en una horizontalidad en la que los deslizamientos operados por una trayectoria de vida pueden darse según distintos grados de elevación. De este modo, la carnadura concreta del drama del existir puede ser abordada en términos cinéticos y de análisis espacial:

La esencia de todos los modos de esta movilidad la expresa la palabra alemana *Erfahrung* [experiencia], se entienda en su sentido corriente como saber desenvolverse con las cosas, que se han visto ya desde muchos lados, o se interprete filosóficamente como resultado de una ingenuidad superada, de un juicio inicial sacrificado, de una tesis revolucionaria. La característica más saliente del movimiento de la experiencia es que éste se organiza de manera cumulativa [*sic*]. En él, una cosa se llega a otra y forma con ella una «conexión». En él puede advertirse que también la [dimensión] horizontal posee capacidad recogedora. Las conexiones, así entendidas, son estructuras horizontales por cuanto que las experiencias forman redes, series, vecindades. Quien avanza desde la experiencia iniciada se acomoda a la movilidad lateral, a variantes y pluralidades. En esta línea, los hombres adquieren experiencia del mundo y, si no se encierran en posiciones de miedo ni se quedan estancados en la virtualidad indisciplinada de la psicosis, consiguen acomodarse en la casa del mundo (...) [L]a introducción del ser-ahí en la abundancia de lo experienciable no puede formularse si solo se permanece en el aspecto de la caída o del «estado de yecto» (...). La experiencia que constantemente se enriquece va progresivamente incluyendo lo accidental y único en sus conexiones. Es la fuerza incluyente *par excellence*. . . (Sloterdijk, 2011a, pp. 29-30)

En esta dirección, en el año 1998, Sloterdijk reinterpreta el “ser-en-el-mundo” (*In-der-Welt-Sein*) heideggeriano en los términos de un “ser-en-esferas” (*In-Sphären-Sein*) (Sloterdijk, 2009, p. 52). Existen dos razones por las que no puede hablarse aquí de una equivalencia entre ambas fórmulas filosóficas. Primero, porque el “ser-con” adquiere en Sloterdijk un protagonismo que en la filosofía de Heidegger está reservado a la pregunta por el ser. Segundo, porque el “ser-en”, en cuanto espacio de apertura y donación de sentido, es indagado

aquí filogenéticamente, es decir, en el contexto procesual de la maduración subjetiva¹⁴. De este modo, la posibilidad misma del ser-en-el-mundo es inquirida a la luz de la historia espacial de la isla primigenia de la coexistencia, con todas sus crisis de formato y consecuentes recomposiciones ampliadas del mundo.

No obstante, este planteo responde a una constitución sumamente paradójica. Por un lado, se fundamenta en una concepción no trivial del espacio de raíz heideggeriana. Pero por otro, dada la total prescindencia de inquietudes ontológicas, implica, simultáneamente, una cierta trivialización de la relación del *Dasein* con el espacio. En esta dirección, Stuart Elden (2012) sostiene que Sloterdijk se detiene a indagar el “ser-en” de un modo completamente refractario a los desarrollos de Heidegger, a saber: como un término espacial que remite a una localización concreta, es decir, óptica y, por ende, cargada de determinaciones senso-perceptivas particulares. En la misma línea, Bruno Latour (2009) sostiene que, en el *corpus* sloterdijkiano, la pregunta por el ser es arrastrada en una dirección ya no enteramente fenomenológica, puesto que el arrojado del *Dasein* al mundo es pensado a través de interrogantes ópticos: ¿Hacia dónde es este arrojado? ¿Con qué ropas o vestimentas? ¿Quiénes están allí? ¿Cuál es la temperatura, el color de las paredes, el material del que están hechas? ¿Qué medicamentos y tecnologías disponibles hay en su interior? De este modo, a partir de un concepto vivencial del espacio compartido desprovisto de pretensiones ontológicas, la esferología se distingue por inquirir la espacialidad concreta del habitar humano¹⁵. A causa de

¹⁴ En *Winnicott y Heidegger. Hacia una metapsicología de la transicionalidad*, Julieta Bareiro identifica un enfoque similar en Winnicott: “La diferencia entre ambos autores [refiriéndose a Heidegger] radica en que Winnicott investiga el desarrollo de la transicionalidad en el crecimiento del bebé. Esta etapa está fuera de las investigaciones de Heidegger, que solo considera al hombre adulto. Se podría decir que el estar-en-el-mundo como transicionalidad es una potencialidad que el bebé trae consigo y que recién se actualiza al cuarto mes de vida” (Bareiro, 2019, pp. 67-68).

¹⁵ A su vez, esta trivialización de la relación del *Dasein* con el espacio se halla a la base no sólo del abordaje filogenético del ser-en-el-mundo, sino también de la interpretación sloterdijkiana de la ontogénesis del espacio existencial humano, de gran impacto en el campo de la filosofía de la técnica. Tomando como base el curso heideggeriano titulado *Conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, y contra las premisas del propio Heidegger, Sloterdijk esboza una reconstrucción especulativa del salto efectuado por los *presapiens* desde la “pobreza de mundo” (*Weltarm*) del animal hacia la conquista del mundo (*Welt*) en sentido ontológico, sirviéndose en el camino de numerosos motivos teóricos de procedencia naturalista, principalmente de la biología evolutiva y la paleoantropología. Es la dimensión tecno-génica del claro la que permitiría incluir a Sloterdijk en el horizonte de lo que en los últimos años se ha dado en llamar como “post-fenomenología” (Don Ihde, 2015). Para más información, véase Sloterdijk, 2011b, pp. 101-138.

ello, como señala Jean-Pierre Couture (2016), el concepto de esfera cumple la función metateórica de cerrar la brecha entre la antropología y la ontología por medio de una suerte de “antropología del claro”¹⁶.

3. Pequeños mundos de sentido. Algunas ideas fundamentales

El ser-en-esferas implica un “estar contenido en un entre” (Heinrichs & Sloterdijk, 2004, p. 140) —en alemán: *Enthaltenseins in einem Zwischen*—. Este “entre” alude a que los seres humanos existimos suspendidos en horizontes relacionales de sentido, los cuales tienen además una constitución predominantemente pre-simbólica y pre-lingüística. Esto se debe a que las esferas se corresponden, antes que nada, con los mundos experienciales de la sensación, los movimientos corporales y los afectos. A causa de ello, Huib Ernste (2018) defiende la tesis de que en Sloterdijk, así como en todos los enfoques fenomenológicos, la experiencia del cuerpo vivido (*Leib*) constituye el punto de partida del proceso por el cual el mundo se constituye como tal. En esta galaxia filosófica, el planteo sloterdijkiano se distinguiría entonces por hacer del “encarnamiento” una instancia indefectiblemente compartida, es decir, “co-subjetiva” (p. 247).

Es en estrecha relación con esto que la concepción sloterdijkiana de los afectos apuesta por su definición como atmósferas compartidas:

el desarrollo de las sugerencias de Heidegger en la fenomenología de los estados de ánimo y en la psiquiatría existencial pertenece a los aspectos más fértiles de su influjo. Cuando se tensa en un individuo la cuerda de la existencia, ésta vibra en la tonalidad de un estado de ánimo o de un clima impregnante. Pero los estados de ánimo —quizá Heidegger no ha hecho hincapié suficientemente en esto— nunca son, en principio, asunto del individuo en la aparente privacidad de su existencia y en la soledad de su éxtasis existencial; se forman como atmósferas —totalidades estructurales, teñidas de sentimiento— compartidas entre varios, o muchos, que disponen y tonalizan unos para otros el espacio de proximidad. (Sloterdijk, 2004, p. 129)

Vivimos, por lo tanto, disueltos y enajenados en atmósferas cuya tonalización responde a condiciones emergentes, es decir, relacionales. El

¹⁶ En esta misma dirección, Cortés Ramírez (2013) ha definido el trabajo de Sloterdijk en los términos de una “ontogenealogía de lo humano”, otorgando especial atención al concepto de “diseño” de hábitats.

espacio interpersonal “está saturado de energías que, concurriendo simbiótica, erótica y miméticamente” (Sloterdijk, 2009, p. 197) facilitan el despliegue de tres procesos correlativos: la creación local de mundo, la orientación del sujeto en su interior y, finalmente, la posibilidad para este de emprender expediciones al exterior. Esto último se debe a que “el estar-dentro o el estar-entre-sí” de los conjuntos humanos está penetrado de una ambigüedad topológica que tensiona todo «aquí» hacia un «en cualquier otra parte»” (Sloterdijk, 2004, p. 182). Gracias a esta tensión es que el afuera puede ser figurado como un extremo hacia el cual se experimenta una cierta tracción, en la medida en que este centellea, en su lejanía, bajo la promesa de trocarse en un interior posible al que podría resultar factible y hasta tentador trasladarse. A este proceso por el cual se aprende a reencontrar, de modo diferido, las cualidades del primer espacio en el espacio extraño, Sloterdijk lo denomina “transferencia” (Übertragung) (Sloterdijk, 2011b, p. 136)¹⁷.

Por esta razón, en las esferas hacemos acopio de temples de ánimo fundamentales que después se hacen valer en el tránsito a escenas más grandes (Sloterdijk, 2004). En este sentido, desempeñan dos funciones elementales. En primer lugar, actúan como membranas mediadoras que regulan los riesgos del exceso de apertura ejerciendo un efecto de selección de aquellos estímulos que ingresan al clima interior¹⁸. En segundo lugar, facilitan la eyección al exterior, en tanto permiten la puesta en marcha de un progresivo “amoldarse a lo no-propio” (Sloterdijk, 2011b, p. 136). Esto se

¹⁷ Jean-Pierre Couture (2016) afirma que esta particular apropiación del concepto psicoanalítico de *transferencia* ya se encuentra presente en la tesis doctoral de Sloterdijk, presentada en el año 1976. En ella indaga las particularidades del género autobiográfico en la República de Weimar, entendido como forma de praxis social que revela la estructura mental de una sociedad al poner de relieve los efluvios subjetivos y objetivos de los individuos, lo cual supone que los estados de ánimo psicológicos pueden ser transferidos desde individuos hacia colectivos y viceversa. Estos posicionamientos tempranos son elaborados a partir de un “reposicionamiento de la hermenéutica de Dilthey basada en la biografía, frente a la crítica de la hermenéutica de Heidegger y Gadamer” (Medina Mejía 2015, pp. 21-22); tarea que es retomada años más tarde en las conferencias publicadas como *Venir al mundo, venir al lenguaje. Lecciones de Frankfurt* de 1988. Diez años más tarde, Sloterdijk define formalmente a la transferencia como “la fuente formal de los procesos creadores que dan alas al éxodo de los seres humanos a lo abierto. No transferimos tanto afectos exaltados a personas extrañas, como tempranas experiencias espaciales a lugares nuevos, y movimientos primarios a escenarios lejanos. Los límites de mi capacidad de transferencia son los límites de mi mundo” (Sloterdijk, 2009, pp. 23-24).

¹⁸ Nuevamente es posible hallar aquí una similitud con las ideas winnicottianas de “ambiente facilitador”, “sostén” (*holding*) y “manipuelo” (*handling*), reconstruidas por Bareiro (2019) en dirección hacia una interpretación fenomenológica del espacio transicional (pp. 56-57).

debe a que en ellas aprendemos a “estar fuera”, en la medida en que participar de un vínculo es estar inmerso en una realidad medial, en un clima interior que excede a los polos, siendo esto precisamente lo que conduce a Sloterdijk hacia una teoría no-egológica de la subjetividad¹⁹. Se trata, por ende, de un estar fuera de sí con otros. Es decir, de un éx-taxis interior que se encuentra a la base de las proto-estructuras que aseguran la posibilidad misma de intencionar un mundo, a saber: la ya mencionada diferencia topológica entre un *aquí* y un *allí*. Sobre su tensión constitutiva es que se despliega el movimiento de la “experiencia” (*Erfahrung*), en virtud del cual estos pequeños mundos de relación están condenados a estallar.

A causa de ello nos vemos introducidos en grados cada vez mayores de exterioridad invasiva que hacen su aparición sobre el trasfondo de posibles horizontes ampliados de existencia. El fantasma de la pérdida y el riesgo siempre latente de extraviar el hilo de simpatía que nos liga con el mundo tienen así su parte fundamental en esta historia. Sobre estas bases es que la melancolía, como patología del exilio que es, adquiere un estatuto vital y esferológico, más que necesariamente patológico.

4. La pérdida, una catástrofe esférica

Bajo estas coordenadas, Sloterdijk interpreta el drama humano de la pérdida como una “catástrofe esférica”, es decir, como el estallido de un horizonte de proximidad. En esta dirección es que emprende sus abordajes de la melancolía, tanto en *Esferas I* como en *Esferas II*. El diálogo con las concepciones freudianas del duelo y la depresión revisten aquí un papel fundamental.

El primer despliegue de la cuestión lo hallamos en el excursus 6 del tomo uno del proyecto *Esferas*. Sloterdijk comienza estas reflexiones llamando la atención sobre las dificultades existentes a la hora de intentar “llevar a concepto el enredo teórico y terapéutico de la disposición depresiva o melancólica” (Sloterdijk, 2009, p. 415). Gran parte del problema radicaría en la para nada sencilla diferenciación entre el duelo y la melancolía. ¿Es acaso el melancólico un doliente como cualquier otro? ¿O acaso posee

¹⁹ En esta misma dirección, en *El sol y la muerte. Investigaciones dialógicas*, Sloterdijk afirma: “digo que no hay individuos, sino sólo dividos, o que los hombres no existen más que como partículas o polos de esferas (...) [L]os hombres, en cuanto dividos individuales, no pueden ser *per se* los centros. Lo que es polo no puede presentarse entonces como el punto neurálgico” (Heinrichs y Sloterdijk, 2004, p. 145).

una particularidad distintiva? Ante la primera de estas preguntas, Sloterdijk responde afirmativamente, dado que a su juicio la diferencia estructural entre duelo y melancolía, postulada por Freud en el famoso artículo escrito en 1915, pierde la mayor parte de su brillo teórico cuando es interpretada esferológicamente²⁰.

Ahora bien, si el melancólico es un doliente como cualquier otro, lo es con la salvedad de que la pérdida que lo ha afectado excede las separaciones usuales entre seres humanos. Se trata entonces de un duelo mortuorio llevado a cabo en el entorno más próximo del sujeto, en su campo “dispensador de vida” (Sloterdijk, 2009, p. 417). Implica el colapso de una distancia radial que, al modo de una urdimbre, arrastra consigo una masa no menor de los hilos restantes, cuya función hasta ahora no había sido otra que amortiguar y desalejar los distintos sucesos que salen al paso en la vida cotidiana²¹.

En términos topológicos, la melancolía es formulada por Sloterdijk como una “patología del exilio” (Sloterdijk, 2009, p. 416), en tanto que se encontraría signada por un empobrecimiento del mundo provocado por la privación del campo de proximidad. Este campo es el microespacio compartido desplegado por la función polarizante de la relación. En concordancia con esto, el filósofo denomina “complementador íntimo” (*der intimer Erganzer*) al polo vincular cuyas resonancias ejercen un efecto de radio conformador de espacio que permite la orientación en el mundo. A causa de ello, ante la sustracción del compa˜ero, la melancolía se caracteriza por el hecho de que con ella sobrevenga un “no-tener-ya-nada-más-que-decir” (*des Nichts-mehrzu-sagen-habens*) ante un extravío cuyo estatuto ontológico no es traducible en términos profanos. La razón de ello es que lo perdido no es solamente un ser querido –un animal, un ente no humano, un ideal, etcétera–, sino que es algo análogo a un dios metafísico (Sloterdijk, 2009, pp. 415-416), en cuanto elemento de un sistema que desempeña un rol

²⁰ En este sentido, al no existir diferencia estructural entre ambos, la postura de Sloterdijk se aproxima al espíritu del abordaje emprendido por Teofrasto. En la medida en que este último identifica la melancolía con el movimiento mismo de la vida, logra deducir de su análisis prescripciones existenciales y dietéticas válidas también para los no-melancólicos. Para más información, ver: Theunissen, 2005, p. 43.

²¹ Es importante señalar que el fracaso esférico de la función membrana no se produce solamente como consecuencia de la pérdida del compa˜ero. En ocasiones, se debe a que la relación con este último genera alrededor de ambos una membrana demasiado rígida e impenetrable, que absorbe y anula todo atisbo de tensión topológica hacia el afuera, lo que impide que este último se cargue de significado. Esto sucedería, por ejemplo, en los casos de “autismo de gemelos”. Para más información, ver: Sloterdijk, 2009, pp. 398-400.

fundamental en el proceso por el cual se proporciona una norma a la apertura del mundo²². En estos términos, adquiere sentido para Sloterdijk definir la melancolía como la huella psíquica de un caso individual de ocaso de los dioses, motivo por el cual el “duelo melancólico” es presentado aquí como un “fraude metafísico” (Sloterdijk, 2009, p. 417) consistente en el hecho de haber sido conducidos a la vida por el “Gran Otro” –que asume diversas formas: la placenta, la madre, el padre, los hermanos, etcétera– para luego ser trágicamente abandonados a mitad de camino.

En esta dirección, Sloterdijk emprende un diálogo con los desarrollos de Sigmund Freud en la materia, en lo que parece ser una disputa teórica por el andamiaje categorial utilizado para conceptualizar la vivencia de la pérdida. Apunta directamente hacia la noción de “objeto psicológico” utilizada por el psicoanalista. En relación con ella, el filósofo llama la atención sobre el hecho de que la utilización de este tipo de expresiones se corresponde con el contexto general de una civilización particular, la occidental moderna, una cultura altamente “psicologizada” que se prohíbe a sí misma hablar mitológicamente. Esto redundando en una idea de curación sin formulación espiritual del desamparo empírico²³. Por esta razón, los occidentales estamos necesariamente enmarcados en un abordaje profano del asunto que ignora la equivalencia psicodinámica entre “la pérdida de un compañero de vida y la pérdida de un genio” (Sloterdijk, 2009, p. 416)²⁴.

Esta equivalencia se sustenta en el espíritu mismo del proyecto *Esferas*, cuyo primer tomo, como señala Stuart Elden (2012), está orientado a rebatir la afianzada creencia en el sujeto individualista, cerrado y contenido

²² Para más información acerca de cómo la costumbre, el mito y la metafísica logran atenuar la apertura al mundo al proporcionarle a ésta una norma de devenir, ver: Sloterdijk, 2011b, p. 134.

²³ Para más información sobre el chamanismo como terapia contra la depresión en sociedades tradicionales, ver: Sloterdijk, 2009, pp. 386-387.

²⁴ Para una correcta interpretación de esta equivalencia psicodinámica conviene tener en mente las dos facetas de la “acedia” medieval resaltadas por Theunissen. La primera de ellas se encontraría en Santo Tomás, quien sostiene que la acedia consiste en una contradictoria *tristitia de bono divino*, un estar triste por lo bueno, que se dirige hacia un objeto que tendría que ser motivo absoluto de alegría: el bien divino, cuya perfección es experimentada como inalcanzable. Se basa en una experiencia negativa de lo divino de la que es responsable el mismo sujeto por haber elaborado una interpretación demasiado superficial de Dios. No obstante, detrás de la formulación tomista Theunissen reconoce la huella imborrable de un fondo experiencial relegado por la escolástica: la acedia como el auto-retiro de Dios padecido por los “santos del desierto”, es decir, los monjes y ascetas del primer cristianismo. Es esta última acepción la que resulta coincidente con los desarrollos de Sloterdijk. Para más información, ver: Theunissen, 2005, pp.52-55.

en sí mismo (p. 8). En lugar de ella, Sloterdijk propone la tesis de que los seres humanos sólo pueden llegar a convertirse en individuos a condición de ser poseídos por otros. Esto implica la participación en relaciones mediales de “acompañamiento extasiado” (Sloterdijk, 2009, p. 28). En este sentido es que el autor utiliza el concepto de “genio” (*der Genius*), entendido como un “dios íntimo” (*der Intimgott*), para referirse al rol desempeñado por el compañero que cuida de mí y que es destinatario de mi cuidado: una verdadera “co-subjetividad cruzada” (Sloterdijk, 2009, p. 419), en la que el espíritu “es ya desde siempre alma en y frente a alma” (Sloterdijk, 2009, p. 48). Es en el arrojamiento, la entrega y la enajenación mutua que se distienden microesferas. Después de todo, la “relación fuerte” (*starke Relation*) “sólo puede entenderse como bi-subjetividad o co-subjetividad, o, en nuestra terminología, como dúo microférico o como burbuja elíptica” (Sloterdijk, 2009, p. 501)²⁵.

Sobre esta base es que las incursiones filosóficas de Sloterdijk en la melancolía marcan diferencias fundamentales con el psicoanálisis temprano. Para esto se remite al ya clásico escrito *Duelo y melancolía*. Allí, Sigmund Freud sostiene que el duelo y la melancolía tienen como raíz común la pérdida del objeto amado, que puede ser real o ideal —en la que el objeto no desaparece, sino que simplemente se ausenta, como por ejemplo en los casos de abandono—. Ambos comparten además una serie de rasgos que hacen problemática su distinción: cancelación del interés por el mundo exterior, pérdida de la capacidad de amar e inhibición de toda productividad. No obstante, existe una característica que posee solo la melancolía, a saber, la rebaja abrupta en el sentimiento de sí, “que se exterioriza en autorreproches y autodenigraciones y se extrema hasta una delirante expectativa de castigo” (Freud, 1992a, p. 242). Careciendo de esta variable, el proceso de duelo normal se diferencia de este desvío patológico por implicar, de manera paulatina, una retirada y un desplazamiento de la libido; luego de que previamente se haya transitado una fase de sobreinvertidura temporal del

²⁵ A este respecto, en *Esfemas* / Sloterdijk afirma: “Si los caramelos y las dosis de leche materna fueran sujetos y no meras cosas, si fueran demonios benignos, por ejemplo, podría decirse sin extravagancia que toman posesión de sus consumidores y se instalan en ellos como ocupantes que piensan quedarse para largo. Sin duda, éste sería un método acertado de derivar la animación del *infans* de su trato con demonios. Recibir un alma no significaría entonces otra cosa que caer bajo una obsesión benigna gracias al contacto con espíritus y a una incorporación productiva. El concepto de posesión no está ahora, naturalmente, a disposición de una teoría psicológica moderna, aunque los hechos mismos (...) sean tales que una discreta demonología pudiera valer como su más feliz interpretación teórica” (Sloterdijk, 2009, pp. 95-97).

objeto perdido, cuya existencia prevalece en el ámbito de la psiquis²⁶. En estos términos, Freud afirma que en la melancolía:

no atinamos a discernir con precisión lo que se perdió, y con mayor razón podemos pensar que tampoco el enfermo puede apresar en su conciencia lo que ha perdido. Este caso podría presentarse aun siendo notoria para el enfermo la pérdida ocasionadora [*sic*] de la melancolía: cuando él sabe a *quién* perdió, pero no *lo que* perdió en él. Esto nos llevaría a referir de algún modo la melancolía a una pérdida de objeto sustraída de la conciencia, a diferencia del duelo, en el cual no hay nada inconciente [*sic*] en lo que atañe a la pérdida. (Freud, 1992a, p. 243)

Pese a que Sloterdijk no haya reparado demasiado en ello, esta incapacidad para determinar lo que el individuo ha extraviado en la pérdida melancólica se debe a dos razones. En primer lugar, se trataría aquí de una pérdida que se sustrae a la conciencia. Este es el primer dato de relevancia. Pero en segundo lugar, lo que es muy significativo dado que refuerza el punto anterior, es que en este momento de la producción intelectual freudiana la melancolía forma parte de la familia de las psicosis, es decir, de las “parafrenias”, cuyo rasgo distintivo es la evasión de la realidad, acometida por medio de un delirio de grandeza y una retracción del interés respecto del mundo exterior: “Esta última alteración los hace inmunes al psicoanálisis, los vuelve incurables para nuestros empeños” (Freud, 1992b, p. 72)²⁷.

De este modo, mientras que los histéricos y los neuróticos resignan la relación con la realidad sin cancelar el vínculo erótico con personas y cosas —puesto que lo conservan en la fantasía—, los parafrénicos lo trasladan hacia el yo bajo la forma de un delirio de grandeza que crece a expensas del interés por el mundo. Esto lo encontramos en “Introducción al narcisismo” (1992b), escrito de 1914 en el que el padre del psicoanálisis vienés establece las coordenadas básicas que enmarcarán, un año después, su abordaje

²⁶ Freud señala que si en el proceso de duelo se impone una renuencia indeclinable a la superación de la pérdida, uno de los resultados posibles es que el sujeto se vea precipitado hacia una psicosis alucinatoria de deseo, la cual prevalece sobre el acatamiento de la realidad. Para más información, ver: Freud, 1992a, p. 242.

²⁷ En el año 1923, con la publicación de *El Yo y el Ello* y el despliegue de la segunda tópica, Freud separa a la melancolía de las psicosis para radicarla en las neurosis narcisistas, causadas por un conflicto entre el Yo y el Ideal del Yo. En este mismo período, la psicosis es remitida a una contraposición entre el Yo y el mundo exterior, mientras que la neurosis de transferencia es asociada a las tensiones entre el Yo y el Ello. A diferencia de estas últimas, la melancolía no es analizable. Para más información, ver: Eisenberg, 2014.

del duelo y la melancolía. Nos referimos aquí a los conceptos de “narcisismo” e “ideal del yo”, pero fundamentalmente a la diferencia funcional entre la libido yoica y la libido de objeto, que resultó crucial a la hora de solventar la distinción entre las parafrenias y las neurosis de transferencia. De este modo, mientras que en las primeras la libido liberada por frustración se retira sobre el yo como delirio de grandeza, en las segundas la libido de objeto se inmiscuye y sobrevive en el dominio de la fantasía.

La libido yoica se desarrolla para Freud en la psiquis a través de los juegos autoeróticos tempranos, asociados a funciones biológicas básicas, hasta el momento en que esta alcanza un volumen tal que “uno tiene que empezar a amar para no caer enfermo” (Freud, 1992b, p. 82). El exceso energético conduce aquí hacia el interés por el mundo, puntualmente en la figura de los seres humanos cuidadores. El narcisismo primario sería, por ende, el estado intermedio entre el autoerotismo y el amor de objeto. Según esto, la diferenciación de la energía psíquica en pulsiones sexuales y pulsiones yoicas permite concluir que el sentimiento de sí depende estrechamente de la libido narcisista: “Para ello, nos apoyamos en estos dos hechos fundamentales: en las parafrenias aquel aumenta, mientras que en las neurosis de transferencia se rebaja” (Freud, 1992b, p. 95).

No obstante, en el caso particular de la melancolía, esta comparte con el delirio de grandeza uno de sus rasgos esenciales: el crecimiento de la libido yoica a expensas de la libido de objeto. Esto se observa tanto en la esquizofrenia como también en las fases maníacas, no siempre presentes, de la melancolía²⁸. Sin embargo, en los desarreglos melancólicos el repliegue de la libido sobre el yo se abre camino a través del “delirio de insignificancia” (Freud, 1992a, p. 244) que, en completa equivalencia funcional con las parafrenias, no puede ser detenido por la intermediación terapéutica del analista:

La investidura de objeto resultó poco resistente, fue cancelada, pero la libido libre no se desplazó a otro objeto sino que se retiró sobre el

²⁸ Para Freud, la melancolía y la manía “pugnan con el mismo «complejo», al que el yo probablemente sucumbe en la melancolía, mientras que en la manía lo ha dominado o lo ha hecho a un lado” (Freud, 1992a, p. 251). Comparten un mismo problema económico: la enorme energía libidinal disponible por efecto de una contrainvestidura. La diferencia radica en que el maníaco parte de manera voraz hacia la búsqueda de nuevas investiduras de objeto. Existe una similitud con algunas parafrenias, particularmente aquellas que conllevan sustituciones abruptas de objeto, además de rupturas y proyectos sin anclaje, como único modo posible para el yo herido de dialectizar su relación con el deseo. Para más información sobre estas parafrenias, ver: Freud, 1992b, p. 83.

yo. Pero ahí no encontró un uso cualquiera, sino que sirvió para establecer una *identificación* del yo con el objeto resignado. La sombra del objeto cayó sobre el yo, quien, en lo sucesivo, pudo ser juzgado por una instancia particular como un objeto, como el objeto abandonado. De esa manera, la pérdida del objeto hubo de mudarse en una pérdida del yo, y el conflicto entre el yo y la persona amada, en una bipartición entre el yo crítico y el yo alterado por identificación. (Freud, 1992a, pp. 246-247)

A causa de una libido de objeto dinámicamente frágil, de una investidura de escasa resistencia efectuada sobre bases narcisistas, se produce entonces una identificación con el objeto perdido que sustituye la investidura de amor por medio de una regresión al narcisismo primario. En alianza con una predisposición a la neurosis obsesiva (paranoia), la pérdida adquiere una conformación patológica que se exterioriza bajo la forma de autorreproches, en los que las “quejas (*Klagen*) son realmente querellas (*Anklagen*), en el viejo sentido del término” (Freud, 1992a, p. 246), dirigidas contra el objeto de amor. De este modo, los melancólicos logran “martirizar a sus amores por intermedio de su condición de enfermos, tras haberse entregado a la enfermedad a fin de no tener que mostrarles su hostilidad directamente” (Freud, 1992a, p. 249).

Ahora bien, las objeciones sloterdijkianas dirigidas a esta formulación freudiana de la melancolía se dirigen fundamentalmente al andamiaje categorial utilizado. Como señalamos anteriormente, la querella de Sloterdijk contra Freud asume la forma de una disputa teórica por el lenguaje propicio para hablar de la pérdida melancólica, manifestando una profunda discordancia respecto de la “dogmática individualista y cósmico-ontológica” (Sloterdijk, 2009, p. 420) del primer psicoanálisis. En primer lugar, el filósofo dirige sus críticas a la comprensión de la libido como capital privado de energías sexualmente determinadas (Sloterdijk, 2009, p. 419). En segundo lugar, enfatiza la necesidad de evitar la reducción de la melancolía a un tipo de elección de objeto, que según Freud no sería otra que la narcisista. Esto se debe a que, para Sloterdijk, la clave de la melancolía no puede ser hallada por medio de su adjudicación topológica al individuo, a saber, por remisión al modo en que la energía psíquica se ha desdoblado en libido yoica y libido de objeto en un momento puntual de su biografía psíquica; acontecimiento cuyo resultado posible sería, en última instancia, una suerte de “predisposición” subjetiva a la melancolía. Por el contrario, el espacio de la catástrofe melancólica no se correspondería con la espacialidad propia

de una relación sujeto-objeto, ni está emplazado tampoco en un momento particular de la historia económica e intra-psíquica del sistema de la libido. Su topología se inscribe, en realidad, en los “duetos preobjetivos” (*den prä-objektiven Duetten*) constitutivos de la vida, es decir, a nivel de los mundos de intimidad compartida. Lo perdido sería entonces no tanto un objeto como el horizonte de sentido sostenido por un dueto.

El punto de Sloterdijk es que en la pérdida melancólica desaparece innegablemente algo que no podría haber, según el modelo teórico: “un objeto que nunca habría sido realmente tal, porque está tan cerca del sujeto, tan íntimamente próximo a él, que psicológicamente resulta imposible que éste quede solo e íntegro tras la retirada del primero” (Sloterdijk, 2009, p. 420). No hay manera entonces de que el individuo pueda sobrevivir como ganador de la separación, esto es, permaneciendo económicamente “libre” para nuevas inversiones; dado que, junto con el supuesto objeto, este perdería en realidad la mayor parte de su competencia comunicativa. El concepto de la pérdida de objeto se encontraría, por ende, fuera de lugar:

En un dueto objetivo, el primer violín puede sustituir al segundo si éste se extraviara por cualquier circunstancia. En los duetos preobjetivos o constitutivos de la vida, sin embargo, la colaboración de uno es siempre la colaboración del otro, y si al sujeto en devenir se le quita el oponente o *partenaire*, la música muere en ese lugar, porque ni las piezas se han diferenciado hasta la objetividad, ni los instrumentos han cristalizado en una grabación propia (...). Hablar de pérdida de objeto delata que, en sus primeros intentos de habla en el vago campo de las dualidades arcaicas, los psicólogos no fueron capaces de entender lo que decían, ya que sólo puede haber objetos en sentido psicológico cuando las piezas y los instrumentos se pueden separar de los músicos sin que éstos pierdan su potencial performativo (...). Lo que significa objetividad psicológica surge por una cristalización de la competencia dialógica en un repertorio que puede seguirse tocando también con otros *partenaires*. (Sloterdijk, 2009, p. 421)

En esta misma dirección, en lo que a las claras constituye una querrela indirecta dirigida contra las tesis freudianas del regreso al narcisismo primario, Sloterdijk señala que ya desde la época tardoantigua existen variantes del mito de Narciso en las que el motivo del compañero íntimo triunfa sobre el del redoblamiento mortal. Estas versiones destacan por haber colocado junto al protagonista una hermana gemela, de igual aspecto y vestimenta. Su muerte desgarradora habría conducido a Narciso a precipitarse

hacia el reflejo que observa en el agua, y que no sería interpretado como el suyo propio, sino más bien como el de su amada compañera fallecida: “aquí, ciertamente, es la hermana gemela perdida la que ha de pagar por la identificación patológica entre aparición del doble y muerte” (Sloterdijk, 2009, pp. 394-395). En estos términos, más que hundirse en una imagen especular de sí mismo, el Narciso esferológico emprende una caída libre en un espacio preobjetivo estallado.

En sintonía con este planteo, para Sloterdijk el objeto psicológico hace su aparición verdadera en el duelo logrado, es decir, una vez que uno se ha vuelto conocedor de la parte propia —en tanto que se es el que queda— y se logra comprender que el compañero ya no está *aquí*, pero que participa ahora de un *allí* mediado por una prudencial distancia psicológico-existencial. Así, el duelo no se transita por referencia a un objeto perdido, sino más bien en relación con la posibilidad de mudarse a un espacio vivencial más amplio²⁹.

5. La pobreza de mundo: topología y movilidad del espacio depresivo

En consonancia con estos desarrollos sloterdijkianos, en *Esferas II* la espacialidad vivencial del sujeto depresivo es caracterizada como una “anti-esfera” (*Anti-Sphäre*), es decir, por referencia a un aniquilamiento del espacio de relación. Con esto, el mundo necesitado de radio se contrae hasta convertirse en una presencia inmediata sin horizonte. En este sentido, el depresivo se acerca a la indigencia ontológica del animal, con la diferencia de que conserva una disonancia específicamente humana. Incluso como modo expoliado de ser-en-el-mundo, este continúa mostrando rasgos ontológicos puesto que se le da como un todo, así sea bajo el signo de la retención (Sloterdijk, 2004). Aquí el horizonte de la experiencia no es un anillo que actúa como membrana mediadora entre lo manifiesto y lo latente, entre lo real y lo posible, sino que funciona como una cárcel. A esto es a lo que se refiere Sloterdijk con el concepto de “pobreza de mundo” (*Weltarmut*), que toma del seminario de Heidegger brindado en Friburgo entre 1929 y 1930,

²⁹ Esto es desarrollado por Sloterdijk en *Esferas II* del siguiente modo: “Es dudoso que Freud fuera bien aconsejado al interpretar este dolor mediante el concepto de trabajo [*Trauerarbeit*], pues sólo se puede trabajar con objetos, mientras que de lo que se trata en el duelo es de recolocar algo desaparecido o de buscar para sí mismo un nuevo lugar *vis-à-vis* de lo ausente; o sea, guardar duelo no significa trabajar con un objeto, sino mudarse a un espacio ampliado” (Sloterdijk, 2004, pp. 150-151).

titulado *Conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*.

De acuerdo con esto, el carácter antiesférico de la depresión se revela como “una amplitud vacía [que] se abre sin sentido en torno a una estrechez vacía: el individuo se instala en ésta como en una cápsula rotante que actúa como su *primum mobile*” (Sloterdijk, 2004, p. 535). A causa de ello, al deprimido no le sale al encuentro ningún punto de partida para una acción creadora de espacio, viéndose condenado a repetir rotaciones en un mundo corrompido por la tediosa simetría entre los caminos de ida y de venida. De ahí que el movimiento típico de la depresión sea el exactamente opuesto al del héroe, que se convierte en hombre de mundo a partir de los movimientos de la retirada, la iniciación y el regreso. Por esta razón, nada que pueda ser dicho vale realmente la pena, a la vez que ninguna cosa que pueda ser emprendida es mínimamente capaz de hacer una diferencia. De manera que puede ponerse nombre aquí a la fuente del mal: “la imposibilidad de trasladarse y acomodarse en lo abierto”, es decir, “la inmovilización traumática de la capacidad de expansión” (Sloterdijk, 2004, pp. 533-534).

En esta dirección, Sloterdijk encuentra en la “infernología” dantesca un modo no-psicologizado de hablar de la depresión. La descripción realizada por Dante Alighieri del noveno círculo del infierno en *Divina Comedia* es utilizada en el marco de la esferología para dar cuenta de la topología y la movilidad existencial propias de los desarreglos depresivo-melancólicos. Es presentada como una verdadera “fenomenología de la negatividad” (Sloterdijk, 2004, p. 537). Su gran contribución es que la negación –en este caso, de la comunión con Dios– no comprende una mera ausencia de bien, puesto que posee una fuerza productora. De hecho, la primera negativa, practicada por Satán, deprimió topológicamente el centro del cosmos haciendo aparecer un cono descendente de espacios progresivamente compactos, autorreferenciales, que al modo de anillos de frustración autógena se muestran, ante la vista de un Dante acompañado por Virgilio, como las cámaras de los condenados³⁰. De acuerdo con esto, el príncipe de las tinieblas es el emperador de la melancolía. Impera en el extremo más alejado y contraído del mundo. Allí, rige el “apocalipsis de la egoidad” (Sloterdijk, 2004, p. 526), puesto que cada condenado se encuentra hundido en su propio entorno,

³⁰ Michael Theunissen (2005), señala con certeza que “en las investigaciones sobre Dante es una cuestión muy debatida el porqué los *accidiosi*, las almas del quinto círculo infernal vegetan en un ambiente mísero y hediondo y amenazan con sumergirse en el lodo. La respuesta más plausible parece ser que padecen un castigo en proporción a su delito: fueron trasladados a un ambiente conforme a su constitución después de que se hubiesen abandonado a sí mismos en el éter de la tristeza iluminado por el sol” (p. 52).

bajo el yugo de la negatividad y la reflexividad absoluta. Por toda la eternidad, estos no participarán en nada que no sea su propio sufrimiento: su cuerpo es el *minimal world* de una reclusión tortuosa (Sloterdijk, 2004, p. 527). Una verdadera contracción del sujeto hasta el “punto pánico” de sí mismo (Sloterdijk, 2004, p. 534).

Gracias a esta poética infernológica, por primera vez el ser humano fue caracterizado como un ser capaz de estar desprovisto de esferas, desposeído de mundo. El Satán de Dante sería, en estos términos, el primer representante de la ola individualista imperante en la modernidad. Encarna como nadie el lema principal de esta: “cada uno para sí y todos para el demonio” (Sloterdijk, 2004, p. 528). Ha sido el primero en vivir bajo la norma postmetafísica del desarraigo cósmico, que sólo en tiempos recientes ha podido ser formulada en los términos de un ser-en-el-mundo; contraseña teórica indisociable de una época para la que la existencia, carente de albergue metafísico, se despliega al interior de un tejido de relaciones autorreferenciales de carácter inmanente. De ahí la sospecha de que el rasgo distintivo de la cultura moderna sea el arrojamiento hacia afuera, la exposición a la angustia y el desafío ineludible de intentar sostenerse en pequeñas burbujas de intimidad sobre el trasfondo amenazante de un espacio colapsado sobre sí mismo³¹.

En este panorama, la depresión, la manía y la psicosis quizá deban ser teorizadas como las tendencias psicopatológicas propias del proceso civilizatorio en curso, al punto tal de constituir el sello que entre nosotros acredita la falta de una ciudadanía existencial compartida.

Referencias bibliográficas

- American Psychiatric Association [APA]. (2022). *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM-5-TR)* (5a ed.). Washington: American Psychiatric Association.
- Arrúe, W. y Kalinsky, B. (1996). *Claves antropológicas de la salud. El conocimiento en una realidad intercultural*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Bareiro, J. (2019). *Winnicott y Heidegger: hacia una metapsicología de la transicionalidad*. Buenos Aires: Biblos.

³¹ En la medida en que para Sloterdijk la “infernología” de Dante constituye un antecedente “psicopolítico” de la modernidad, es posible señalar una similitud muy marcada con las tesis de Theunissen acerca de la melancolía en Teofrasto y la acedia de los “santos del desierto” como “anteproyectos de modernidad”. Según este tipo de planteos, lo realmente decisivo de la cultura moderna se construyó en torno a los desarreglos melancólicos como modos de estar en el mundo.

- Cobo Gómez, Jesús V. (2005). El concepto de depresión. Historia, definición, nosología, clasificación. *Psiquiatría.Com*, 9(4). Recuperado de <https://psiquiatria.com/bibliopsiquis/el-concepto-de-depresion-historia-definicion-es-nosologia-clasificacion>
- Cordua, C. (2008). *Sloterdijk y Heidegger: la recepción filosófica*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales.
- Cortés Ramírez, Hernán (2013). *El animal diseñado: Sloterdijk y la ontogeneología de lo humano*. Bogotá: Ediciones USTA.
- Couture, J. P. (2016). *Sloterdijk*. Malden: Polity Press
- Elden, S. (2012). "Worlds, Engagements, Temperaments". En Stuart, E. (ed.), *Sloterdijk Now* (pp. 1-16). Malden: Polity Press.
- Eisenberg, E. S. (2014). Neurosis narcisistas, segunda tópic e identificación. En *VI Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XXI Jornadas de Investigación Décimo Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR* (pp. 169-172). Facultad de Psicología de la Universidad de Buenos Aires.
- Ernste, H. (2018). The geography of spheres: an introduction and critical assessment of Peter Sloterdijk's concept of spheres. *Geographica Helvetica*, 73, pp. 273–284.
- Freud, S. (1992a). "Duelo y melancolía (1917 [1915])". En *Obras completas. Volumen 14 (1914-16)* (2a ed.) (pp. 241-255). Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Freud, S. (1992b). "Introducción del narcisismo (1914)". En *Obras completas. Volumen 14 (1914-16)* (2a ed.) (pp. 71-98). Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Heidegger, M. (2009). *El ser y el tiempo* (2a ed.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (2013). *Seminarios de Zollikon* (trad. Á. Xolocotzi) (3a ed.). Barcelona: Herder.
- Heinrichs, H. J.; Sloterdijk, P. (2004). *El sol y la muerte. Investigaciones dialógicas*. Madrid: Siruela.
- Ihde, D. (2015). *Postfenomenología y tecnociencia*. Plataforma Editorial.
- Jackson, S. W. (1989). *Historia de la melancolía y la depresión*. Madrid: Ediciones Turner.
- Klibansky, R.; Panofsky, E.; Saxl, F. (2004). *Saturno y la melancolía*. Madrid: Alianza Editorial.
- Laplantine, F. (1999). *Antropología de la Enfermedad*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Latour, B. (2009). Spheres and Networks: Two ways to reinterpret globalization. *Harvard Design Magazine*, 30, pp. 138-144.
- Mainetti, J. A. (1990). *Bioética Fundamental*. La Plata: Quirón.
- Medina Mejía, E. (2015). *Peter Sloterdijk: esferaología y subjetividad* (Tesis de maestría). Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México.
- Paul, Andrea María Noel (octubre, 2013). El Renacimiento italiano y el problema de la melancolía. En *XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia* (pp. 1-14). Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza.

- Rodríguez Kuri, S. E. (2013). La melancolía ¿Neurosis o Psicosis?. *Realitas. Revista de Ciencias Sociales, Humanas y Artes*, 1(1), pp. 56-58.
- Scarfia, L. D. (2020). *De la existencia fantasmal. Una reconceptualización de la melancolía como modo de ser en el mundo a partir del pensamiento de Emil Cioran*. Buenos Aires: Teseopress.
- Sloterdijk, P. (1998). *Sphären I*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- Sloterdijk, P. (1999). *Sphären II*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- Sloterdijk, P. (2004). *Esferas II*. Madrid: Siruela.
- Sloterdijk, P. (2005). Against gravity. Bettina Funcke talks with Peter Sloterdijk. *Bookforum Magazine*, pp. 27-29.
- Sloterdijk, P. (2008). *Extrañamiento del mundo* (2a ed.). Valencia: Pre-textos.
- Sloterdijk, P. (2009). *Esferas I* (2a ed.). Madrid: Siruela.
- Sloterdijk, P. (2011a). “Caída y vuelta. Discurso sobre el pensamiento de Heidegger en el movimiento”. En *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger* (pp. 9-54). Madrid: Akal.
- Sloterdijk, P. (2011b). “La domesticación del Ser. Por una clarificación del claro”. En *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger* (pp. 93-152). Madrid: Akal.
- Sloterdijk, P. (2013). *Muerte aparente en el pensar*. Madrid: Ediciones Siruela
- Theunissen, M. (2005). *Anteproyectos de modernidad: antigua melancolía y acedia de la Edad media*. Valencia: Asociación Náyade.
- Van Tuinen, S. (2007). *Peter Sloterdijk. Ein Profil* (2a ed.). Paderborn: Wilhelm Fink Verlag.

La doble pasividad de las carnes y el encuentro: el lugar del acontecimiento en Jean-Luc Marion y en Henri Maldiney

Jonatan Gabriel Rossodivito
Universidad Nacional de Mar del Plata (UNMDP)

Recepción: 29/04/2022
Aceptación: 08/07/2022

Resumen

Jean-Luc Marion y Henri Maldiney encuentran en la afectividad las características por las que el adonado/existente accede al acontecimiento del otro: la receptividad de la carne y la transpasibilidad. Mediante estas características se devela el lugar donde ocurre el encuentro, el cual trasciende toda figura subjetiva y el mundo, y que permite el surgimiento del amor. Este trabajo busca mostrar la simetría que guardan tales nociones con el propósito de integrar ambas fenomenologías y así alcanzar un mayor esclarecimiento de la fenomenicidad.

Palabras clave

MARION - MALDINEY - TRANSPASIBILIDAD - CARNE - AMOR

Abstract

Jean-Luc Marion and Henri Maldiney find in affectivity the characteristics by which the gifted/existent person accesses the event of the other: the receptivity of the flesh and transpasibility. Through these characteristics, the place where the encounter takes place is revealed, which transcends all subjective figures and the world, which also allows the emergence of love. This work seeks to show the symmetry that such notions maintain with the purpose of integrating both phenomenologies and thus achieving a greater clarification of phenomenicity.

Keywords

MARION - MALDINEY - TRANSPASIBILITY - FLESH - LOVE

Resumo

Jean-Luc Marion e Henri Maldiney encontram na afetividade as características pelas quais a pessoa adonado/existente acessa o acontecimento do outro: a receptividade da carne e a transpassibilidade. Por meio dessas características, revela-se o lugar onde se dá o encontro, que transcende todas as figuras subjetivas e o mundo, e que permite a emergência do amor. Este trabalho busca mostrar a simetria que tais noções possuem para integrar ambas as fenomenologias e assim alcançar um maior esclarecimento da fenomenicidade.

Palavras chave

MARION - MALDINEY - TRANSPASSIBILIDADE - CARNE - AMOR

1. Introducción

A lo largo de su historia, la fenomenología ha ampliado su campo de análisis y se ha expandido mediante sucesivos quiebres. El estudio de los escritos correspondientes al último Husserl da cuenta de ello al introducir los niveles genético y generativo en su fenomenología. Husserl encuentra que bajo el *ego* trascendental y su estructura intencional subyace una dimensión pasiva marcada por la afectividad y la historicidad. Por lo que la estructura intencional deja de ser el horizonte que limita el análisis fenomenológico, para convertirse en una abertura que conduce a una dimensión más originaria. Heidegger también representa un quiebre al desplazar la fenomenología a un plano fáctico-ontológico. Y en su filosofía, la pasividad ocupa, al igual que en Husserl, un lugar fundamental. A través de la disposición afectiva de la angustia, el sujeto se devela en tanto *Dasein*, como así también lo hace su mundo, al cual pertenece y en el cual se encuentra ya arrojado.

Los trabajos de Heidegger y del último Husserl han sido determinantes en el derrotero de las investigaciones fenomenológicas de sus sucesores, muchos de los cuales han continuado con el espíritu rupturista. Filósofos como Michel Henry, Emmanuel Levinas, Jean-Luc Marion y Henri Maldiney, entre otros, han profundizado esta nueva deriva fenomenológica, no sin discrepancias, las cuales reflejan la plurivocidad de la llamada "*nouvelle phénoménologie*". No obstante, lo que se propone este trabajo es reconocer semejanzas y rasgos comunes en las investigaciones fenomenológicas de dos de sus representantes: Marion y Maldiney. Ambos pensadores realizan un estudio pormenorizado de la faceta pasiva de la figura subjetiva, que los conduce a una nueva dimensión, tan vasta como paradójica. Las nociones de *alteridad* y *acontecimiento* dan cuenta de fenómenos que exceden todo campo de posibilidad subjetiva, ejerciendo una saturación. El *adonado* y el *existente*, las figuras de la subjetividad propuestas por Marion y Maldiney respectivamente, advienen a partir de una instancia que los trasciende. El rol central en los análisis fenomenológicos ya no estará en el *ego* trascendental ni el *Dasein*, sino en el acontecimiento y el Otro.

Queda por ver si la presencia de estas nociones en las fenomenologías aquí consideradas implicaría una correlación entre la carne marioniana y la transpasibilidad de cuño maldineyano. Lo que se busca es, en definitiva, integrar aún más las filosofías de estos grandes pensadores a fin de que, sumando sus aportes, se pueda alcanzar una mayor claridad de la fenomenicidad en su totalidad.

2. Henri Maldiney y la transpasibilidad

Si de representantes de la nueva fenomenología se trata, Henri Maldiney es, sin dudas, uno de los que deben ser considerados, pues su prolífica labor intelectual lo atestigua con suficiencia. De la mano de su concepto insigne, la *transpasibilidad*, Maldiney replantea los presupuestos fenomenológicos de Husserl, así como también las bases fáctico-ontológicas del disruptivo discípulo husserliano, Martin Heidegger.

“El hombre está harto del hombre porque es hombre y el hombre no es como una piedra es una piedra o como un lobo es un lobo. No existe” (Maldiney, 2007, p. 218). Esta afirmación del fenomenólogo francés respecto a la figura subjetiva de su propuesta filosófica, el existente, recuerda a la famosa frase heideggeriana: “La ‘esencia’ del *Dasein* consiste en su existencia” (Heidegger, 1997, p. 67). De hecho, Maldiney toma del filósofo de la Selva Negra el andamiaje conceptual para sus investigaciones, por lo que su influencia es manifiesta. Sin embargo, la presencia del pensamiento heideggeriano en Maldiney no le impide asestar la denuncia de una estrechez en lo más profundo del pensamiento de su maestro. Esta estrechez se vislumbra en el tratamiento dedicado a la cuestión de la alteridad en *Sein und Zeit*. El otro aparece en relación de dependencia con el *Dasein* en tanto “ser-con”. El *Dasein* y el otro, a quien trae aparejado en su “ser-con”, están comprendidos en la facticidad del mundo. Son consustanciales con la facticidad el “ser-en-el-mundo” que se constituye como su horizonte de posibilidad; su hacerse y proyectarse tienen como condición de posibilidad el mundo en tanto mundo fáctico. Y es en el proyecto del *Dasein* donde se contempla la alteridad.

Maldiney hace frente a esta concepción heideggeriana del otro, al punto de afirmar que, en la cuestión de la alteridad, Heidegger cae en el mismo vicio que Husserl, subsumiendo la otredad a la mismidad. En ambos casos, la figura subjetiva es el centro, la piedra angular desde donde todo cobra su sentido:

Dasein significa ser *el* ahí; el ahí del que yo soy el portador único. El problema planteado por el ‘ahí’ es el mismo que plantea el *ego* trascendental. Husserl responde a ello a través de la exigencia egológica de la unidad intersubjetiva del mundo, Heidegger a través de la exigencia, abierta en el ser-ahí, del ser-ahí-con. (Maldiney, 2021, p. 48)

Si Heidegger tropieza con el mismo obstáculo que su maestro es

porque, según el filósofo francés, no llegó a reconocer la dimensión del encuentro como un lugar que no pertenece ni al “ser-ahí”, ni al mundo, ni a la facticidad. El encuentro no supone ningún *a priori* fáctico o trascendental; implica un afuera. Así como Héctor tuvo que dejar atrás los muros de Troya para batirse en duelo con Aquiles y alcanzar su destino, el existente debe salir al encuentro del otro para morir a su mundo, transformarse y advenir.

Para adentrarse en la dimensión del encuentro, Maldiney recurre a la noción de *llamado*. Si bien es parte de los recursos conceptuales heideggerianos, el filósofo francés utiliza este vocablo de manera revulsiva, en consonancia con el desplazamiento propio de la nueva fenomenología francesa. Maldiney encuentra en el llamado la vía de escape del mundo, dando lugar a la transformación: “el llamado del otro implica una puesta en cuestión de la significatividad del mundo (...). El llamado que nos arriba abre repentinamente un nuevo mundo” (Maldiney, 2021, p. 51). Como resultado de este derrotero emergen dos conceptos centrales en la fenomenología maldineyana: el *acontecimiento* y la *transpasibilidad*. Estas nociones reorganizan, reubican e incluso trastocan la relación intencional respecto al lugar que ocupan sus elementos componentes; el polo noético pierde su protagonismo en función del polo noemático. De esta manera, la misma relación intencional queda en entredicho.

Los fenomenólogos de la *nouvelle phénoménologie* son afines a repensar la intencionalidad³². Hay quienes entienden que se transforma, convirtiéndose en una contra-intencionalidad³³. Otra postura sostiene que dicha relación queda relegada a un segundo plano por una instancia primigenia³⁴. Maldiney pareciera estar alineado, en parte, a dichas lecturas transgresoras, promoviendo la centralidad y la originariedad del acontecimiento. Esto no quiere decir que el equivalente al polo noético quede anulado, como si Maldiney tuviese una suerte de simpatía con la afirmación foucaultiana de la muerte del sujeto. Lo que sucede aquí es que el sujeto deja su privilegio en tanto actividad constitutiva para reaparecer como un existente marcado por la transpasibilidad.

“La pasividad del yo respecto a lo que puede traerlo a sí mismo es un primer esbozo de lo que entendemos por *transpasibilidad*” (Maldiney, 2021, p. 31). Con estas palabras Maldiney introduce un neologismo que

³² Ver: Marion, 2002, p. 11.

³³ Ver: Levinas, 2011, pp. 101, 108, 217; Marion, 2008, p. 421.

³⁴ Ver: Henry, 2001, pp. 48-52, 125; Barbaras, 2013, pp. 61-62, 64.

tiene gran relevancia en su filosofía. La transpasibilidad devela el *pathos*, la pasividad en el existente que lo abre a un afuera, y a la vez muestra que no es suya la iniciativa. Deja de tener sentido la idea de un *a priori* subjetivo como condicionante de lo posible; no hay nada de originario en el sujeto: “La *transpasibilidad* consiste en no ser pasible de nada que pueda hacerse anunciar como real o posible. Es apertura, sin designio ni diseño, a aquello de lo que no somos *a priori* pasibles” (Maldiney, 2021, p. 65).

Si bien ser pasible consiste en la capacidad de padecer y sufrir, sería un error pensar que el carácter pasivo del padecer resultase en la falta de actividad del existente. La pasividad no degrada la actividad en la recepción del acontecimiento; Maldiney lo ratifica al afirmar que la pasividad de la transpasibilidad es equívoca. Hay una actividad implícita que se trasluce en la resistencia al acontecimiento. Este rasgo es digno de considerar ya que es compartido por los pensadores de la nueva fenomenología y desautoriza a quienes acusan a estas posturas de anular la figura subjetiva:

¿Quiere esto decir que el viviente se define por su propia pasividad? Su estatuto es por lo menos equívoco: pues si él *padece* [*endure*] la vida, esto puede entenderse en dos sentidos: padecer es sufrir; pero el padecimiento implica también una resistencia o un consentimiento que son activos. (Maldiney, 2021, p. 34)

Ya se ha dicho que el yo es pasible del llamado. Por lo que el hecho de que haya una apertura del existente a aquello que lo trasciende no resulta un mero accesorio. Es en esa apertura, en la que aparece el llamado, donde el existente se recibe; gracias a la transpasibilidad que abre, el existente adviene del acontecimiento: “La apertura a lo originario (no a lo original), la receptividad acogiente al acontecimiento, incluida en la transformación del existente, constituye su transpasibilidad” (Maldiney, 2021, p. 67). La transpasibilidad es la apertura del existente al acontecimiento del cual adviene.

Pensar la transpasibilidad requiere no detenerse en ella, sino dirigir la vista al acontecimiento. Por más que sea una capacidad del existente, ella remite la atención a la centralidad del acontecimiento. Lo hace saliendo, ubicándose en el lugar del encuentro con la otredad. Puede verse el desplazamiento que realiza Maldiney respecto al ámbito donde se manifiesta el otro. Ya no es en el seno del “ser-ahí” heideggeriano, menos aún en el *ego* trascendental. La alteridad y el acontecimiento aparecen como si fuesen uno. No es el existente quien encuentra al otro en función de sí, sino

que es el otro quien le sorprende y en su manifestarse lo destierra de la existencia, del ámbito de sus posibilidades. El acontecimiento aprovecha la transpasibilidad del existente para darle una nueva ubicación, y que de esta manera, devenga en otro:

El acontecimiento, el verdadero acontecimiento-advenimiento que nos expone al riesgo de devenir otros, es imprevisible. Es un encuentro con la alteridad, cuya significancia insignificable revela la nuestra. Es de suyo transformador. Abre un mundo al ser-ahí, que le acoge transformándose y cuya acogida consiste en esta transformación, en devenir otro. (...). El acontecimiento, siempre otro, tiene siempre otro rostro. La transpasibilidad, en la que me encuentro expuesto, excluye toda tentativa de reducirlo a una expresión ya mía, que ya tengo en mi poder. La transpasibilidad implica, al contrario, que yo me enrostre con el acontecimiento para recibir mi propio rostro. (Maldiney, 2021, p. 63, 67)

El lugar del encuentro con la alteridad está afuera, en una zona imprevista. El sujeto pierde el control y la seguridad dados por la posibilidad. El mundo que le era familiar, que lo afirmaba y sostenía, se ha esfumado. Ahora el yo está desnudo, desprovisto del ropaje que lo contenía y que aislaba su cuerpo del exterior. Esta nueva situación corresponde precisamente al lugar del encuentro, al que Maldiney denomina un “entre” dos mundos: uno que ya no es, que ha quedado atrás al salir el existente, y otro que será como resultado de la transformación, pero que aún no existe. El “entre” del encuentro no debe concebirse como un derivado de los dos mundos: son los dos mundos los que tienen lugar en el encuentro.

Se trata del acontecimiento que me da el lugar de transformación, el que me permite advenir junto con un mundo nuevo. Él mismo es ese lugar. El acontecimiento me recibe, me hospeda. Es habitándolo que se produce el advenimiento. En la alteridad me recibo y en ese “ahí” nazco de nuevo yo y mi mundo: “El ‘ahí’ no está en el mundo ni en el hombre. Es el lugar apertural de su co-nacimiento” (Maldiney, 2021, p. 54).

Según Maldiney, el acontecimiento es también mi presente absoluto, manifestando así una temporalidad de otro orden. Maldiney afirma que el existente es “aquí en dos” (Maldiney, 2021, p. 62). Consiste en el presente absoluto del aparecer, una desgarradura en la trama temporal que comprende tanto el pasado como el futuro, ambos absolutos, ya que no hay sistema de retención y protención egológico que fuese capaz de controlar, dominar y

prever el acontecimiento. De repente, aparece un horizonte inaccesible a las posibilidades del *ego* o del *Dasein*. Para adentrarse en el campo de fenomenicidad que se ha develado, Maldiney retoma el concepto de llamado, pero a instancias de atender una implicancia insondable, el presupuesto de que “la respuesta ya siempre ha precedido al llamado” (Maldiney, 2021, p. 50). Esa respuesta corresponde al otro reaccionando a nuestro avance, que “nos envía, como de vuelta, el sentido de nuestro llamado” (Maldiney, 2021, p. 51). Maldiney afirma que la respuesta del otro abre el llamado mediante señas. “Al hacer esto, él no oculta ni revela, hace señas... hacia nuestro secreto” (Maldiney, 2021, p. 51). El “hacer señas” es una “significación insignificable”, pues no está determinada por proyecto alguno del *Dasein*, sino que sorprende al existente trascendiendo a toda posibilidad, significación e interpretación. El hecho de que la alteridad aparezca como respuesta implica que “en el llamado al otro nos dirigimos a él como el precursor oscuro que ha abierto el espacio al destello del llamado” (Maldiney, 2021, p. 50).

En la relación entre existentes se hallan, entonces, dos llamados que guardan cada uno un secreto, junto con el “hacer señas” respectivo, que abre el espacio del encuentro. En el seno relacional cada existente aparece también como un otro que hace señas. Y el secreto que cada existente guarda en tanto otredad es lo que permite el llamado: “Esta opacidad, esta resistencia, marca de la alteridad, es también la marca de la realidad del otro” (Maldiney, 2021, p. 52). La relación se entiende, bajo estas consideraciones, como un lugar de encuentro, ese “ente” convocante de dos opacidades que se acogen mutuamente, un horizonte originario al cual se le da el nombre de amistad y amor: “¿Cuál es el horizonte hacia el cual cada uno de nosotros hace señas, en el otro, a través de su propia llamada? La amistad y el amor están hechos de llamadas silenciosas en un espacio ya abierto por la acogida” (Maldiney, 2021, p. 51).

3. Jean-Luc Marion y la doble pasividad de las carnes

Entre los exponentes de la nueva fenomenología francesa, Jean-Luc Marion es, quizás, el más rutilante de todos. La irrupción de su libro *Reducción y Donación* ha marcado radicalmente a la reflexión fenomenológica actual. Marion analiza cómo las bases establecidas por Husserl, principalmente la noción de reducción, y el desplazamiento realizado por Heidegger al plano ontológico de la fenomenología, derivan, no sin quiebres, en la

tercera reducción y la fenomenología de la donación³⁵. Lejos de quedar en la indiferencia, este posicionamiento ha despertado simpatías y detracciones. Entre sus críticos se encuentran Dominique Janicaud y Jocelyn Benoist, quienes consideran que Marion, al igual que todos los representantes de la *nouvelle phénoménologie*, abandonan la fenomenología mediante un giro teológico³⁶ o giro levinasiano³⁷. Por otro lado, están las voces que se alzan en defensa de la radicalidad de la nueva fenomenología francesa. Philippe Capelle (2009), lejos de desacreditar la noción de giro, dice que la fenomenología francesa “ha revelado la imposibilidad de comprender la fenomenología sin referirse a la idea de ‘giro’. Que se sepa: dar un giro no es salirse de la ruta” (p. 105). Carla Canullo resalta la versatilidad de los nuevos fenomenólogos al invertir la correlación intencional, por lo que la llama “fenomenología rovesciata”³⁸. Lo cierto es que Marion ha sabido aprovechar el acervo conceptual de la fenomenología, como también las críticas recibidas. Este bagaje le ha permitido explorar implicancias no antes vistas, que enriquecen y profundizan su pensamiento.

Desde nuestro punto de vista, uno de los logros marionianos es haber podido articular los hallazgos de Emmanuel Levinas y Michel Henry, estableciendo un puente entre ambas filosofías. Así también debe reconocerse su contribución al andamiaje conceptual fenomenológico, ampliando el campo fenoménico; su análisis logra, sin lugar a dudas, una propuesta superadora. Las nociones de “rostro” (“icono”) y “carne” aparecen juntas, bajo la denominación de “fenómenos saturados”. Marion encuentra en la manifestación de este tipo de fenómenos una incapacidad del sujeto de contener, cual fenómenos de sentido común, esa excedencia mediante sus capacidades y estructuras *a priori*: “Tiene el ojo para verlo, pero no para fijarlo” (Marion, 2008, p. 352). Junto con las otras dos tópicas correspondientes al “acontecimiento” y al “ídolo”, los fenómenos saturados irrumpen en el campo de posibilidad del sujeto; lo que sucede es la emergencia de una nueva figura subjetiva, el adonado, el cual se recibe en la saturación. Hay un desplazamiento de la intencionalidad, en el que el foco ya no es el *ego* trascendental o el *Dasein*, sino la donación efectuada por los fenómenos saturados.

Marion promulga una contra-intencionalidad, una contra-experien-

³⁵ Ver: Marion, 2011, pp. 96-102, 264-270.

³⁶ Ver: Janicaud, 1991, p. 55.

³⁷ Ver: Benoist, 2001, p. 22.

³⁸ Ver: Canullo, 2004, pp. 22-23.

cia, en la que se destacan tanto el “don” como esa capacidad de ver aquello que satura, el carácter receptivo del adonado³⁹. La intencionalidad fenomenológica queda trastocada, pero la receptividad muestra que el cambio no anula la correlación. Si esto ocurriese, no habría manifestación fenoménica alguna. Es el adonado quien da a conocer el don mediante su resistencia al exceso. Y esta resistencia consiste en su facultad receptiva ante lo que le sobreviene. Esa primera saturación, por la que el adonado se manifiesta como receptivo, corresponde a la “carne”: “la carne sólo se muestra pues dándose –y en ese ‘sí’ [so] primero, me da a mí mismo” (Marion, 2008, p. 374). Mediante la carne, el adonado se siente sintiendo, expresión que muestra la manera en cómo es afectada la carne:

pero sólo puede dejarse afectar verdaderamente en sí en la medida en que su afectación no presupone ningún afecto externo o preexistente, cumpliéndose pues sin condición; para afectarse en ella misma, debe afectarse de entrada tan solo por ella misma (auto-afección). (Marion, 2008, p. 373)

La auto-afección marca el carácter primigenio de la carne, condición previa de la intencionalidad. La constitución del sujeto, que corresponde al polo noético de la correlación, aparece como determinada por la auto-afección de la carne. Esta concepción hunde sus raíces en el pensamiento henryano, del cual Marion se reconoce deudor. Tal sinceramiento no impide destacar que el fenomenólogo francés desarrolla aún más este fenómeno en el marco de su trabajo. En Marion, la auto-afección y la receptividad están implicadas, de lo que se desprende que la pasividad y la actividad no son excluyentes. El hecho de que se afecte a sí misma muestra que la carne es activa y pasiva a la vez. Por lo que debe tenerse en cuenta que cuando Marion se refiere a la pasividad, lo hace considerando la actividad de la cual participa.

En su libro, *El fenómeno erótico*, el fenomenólogo francés establece una relación entre la auto-afección y lo que él denomina como *hétéro-afección*, que es la injerencia del mundo en la carne, y en la cual puede notarse esa pasividad activa: “La interioridad de la carne condiciona la exterioridad del mundo, lejos de oponerse a ella, porque la auto-afección es lo único que hace posible la hétéro-afección, que crece a su medida” (Marion, 2005, p. 134). Sentimos el mundo en la medida que nos sentimos sintiéndolo. Nuestra carne es la condición de la aparición de lo óntico, manifestando así la actividad de la receptividad: “sólo la auto-afección torna

³⁹ Ver: Marion, 2008, pp. 351-355, 421, 446-455; 2019, pp. 120-126.

posible la hétéro-afección. No siento las cosas del mundo sino porque, primero, me percibo yo mismo en mí mismo” (Marion, 2005, p. 134).

Marion encuentra en la relación carne-mundo una limitación que le impide a la primera alcanzar la plenitud, representada por el gozo. El mundo resiste el avance de la carne en tanto posee espacialidad y extensión, lo que lo hace impenetrable. Esto genera que el sentirse producido por el impacto esté representado por el dolor. La carne sufre la impenetrabilidad del mundo y se repliega, se endurece hasta convertirse en mero cuerpo. Marion llega a decir que, en su relación con el mundo, la carne se experimenta como un mero avatar del cuerpo:

se experimenta ella misma como un avatar de mi cuerpo de carne expuesta a los cuerpos del mundo (despojados de carne); (...). Experimento cuerpos (y no una carne) porque me expulsan de su espacio y me experimento, yo mismo, como carne (y no como un cuerpo físico) porque no puedo resistir a esa resistencia; me bato en retirada, me sustraigo y me concentro en mí, en resumen, padezco, sufro y me compruebo precisamente como mi carne frente a los cuerpos. (Marion, 2005, p. 138)

Distinta es la situación cuando una carne se relaciona con otra carne. Si bien Marion contempla la posibilidad que una de las partes resista a la otra, eso equivaldría a la manifestación de un cuerpo y no una carne. Porque la característica de la carne es la “no resistencia”, la receptividad. La relación de dos carnes es la de dos avances y dos receptividades que se entrecruzan dándose hospedaje. Lo que resulta de ello es un fenómeno especial, que es el *télos* de la fenomenología marioniana: el fenómeno erótico. Las carnes salen del mundo que les causa sufrimiento y encuentran en la otra carne un lugar donde extenderse: “Al entrar en la carne ajena, salgo del mundo y me convierto en carne dentro de su carne, carne *de* su carne” (Marion, 2005, p. 139). Marion dice que la auto-afección ocurre en una modalidad particular, la del gozo, en la que la carne (se) siente sintiendo (se). En el fenómeno del amor las carnes no solo encuentran lugar, sino que cada una se recibe de la otra, y a la vez cada carne le da a la otra lo que no tiene, la carne del otro:

Y en efecto, en el cruce de las carnes, espero que la carne del otro me dé la mía; mi carne me llega en la misma medida en que la carne que me la brinda se recibe a su vez de la mía, puesto que cada carne (se) siente sintiendo (se) a medida que la otra carne suprime toda

resistencia en el entrecruzamiento con la primera -y recíprocamente.
(Marion, 2005, p. 152)

El amor nos sumerge en una dimensión más originaria que la ontológica, fuera del mundo, revelando una fenomenicidad que excede la facticidad. En la dimensión de los fenómenos saturados las oposiciones metafísicas no tienen lugar, pues es ella tan profunda como elevada. Avance y retracción, inmanencia y trascendencia, mismidad y alteridad, auto-afección y hetero-afección, pasividad y actividad; todas comulgan hasta confundirse, como sucede con las carnes en el fenómeno erótico. Marion da testimonio de esta paradoja al decir que la fenomenicidad se enriquece gracias a una doble pasividad las carnes, que las incrementa y las hace crecer:

Al contrario de las evidencias ingenuas de la metafísica, el incremento de una carne no se produce por su actividad en detrimento de la actividad de la otra, sino por la doble pasividad de ambas (...) el incremento no proviene activamente de sí mismo, sino pasivamente de la no-resistencia de otra pasividad, más poderosa que cualquier actividad. (Marion, 2005, p. 140)

Es importante aclarar que la confusión de las carnes no lleva a una fusión de las mismas. Marion deja constancia de ello al decir que la retirada del amado ante el avance del amante implica una distancia infranqueable que me permite experimentar el sentirse de la otra carne pero sin tocarla: "Cruzamos nuestras carnes. Pero ese cruce nos separa tanto como nos une; pues aun cuando hagamos el amor o más bien porque lo hacemos, nunca llegamos a formar por ello una sola carne" (Marion, 2005, p. 204).

Los avances de las carnes son también denominados por Marion como intuiciones. Mediante esta modalidad conceptual, el entrecruzamiento amoroso se entiende como un fenómeno de doble entrada, con dos intuiciones y una significación común. La carne, que avanza en su receptividad como amante, encuentra el sentido de dicho avance en la significación provista por la otra, la carne que, en su receptividad, se constituye como amado. Esta significación es un "¡Aquí estoy!" que manifiesta al amante fijando su intuición. En la significación del amado, el amante se constituye como tal. Nótese cómo actividad y pasividad se confunden continuamente en el fenómeno erótico, confirmando aún más la paradoja originaria de la reducción erótica. A la vez, la significación revela la exterioridad y trascendencia del amado, al cual nunca se accede:

Aunque diga “¡Aquí estoy!”, escuche al otro decirme “¡Aquí estoy!” y comparta con él una sola significación, por una imposibilidad de principio, no podré tener acceso nunca a su intuición ni a sus vivencias de conciencia; de otro modo mi carne, y por ende mi conciencia, se confundiría con la suya. (Marion, 2005, p. 217)

La significación no es un límite al avance, un “hasta aquí”, sino que emprende la retirada en la no resistencia de la carne. Por eso el amante es confirmado en ella, porque recibe lugar y se extiende. Asimismo, la significación aparece como un juramento: “La significación, la única que le permite a mi intuición que haga aparecer el fenómeno del otro para mí, surge como un juramento –o sigue faltando” (Marion, 2005, p. 123). Y en tanto juramento, la significación deja al descubierto una temporalidad que se ajusta a la fidelidad, la cual presupone la eternidad. Sin fidelidad no hay juramento ni significación. Pero la fidelidad no se da como suele pensarse naturalmente, pues nadie puede garantizarle al otro su propia fidelidad. En la reducción erótica cada amante asegura y sostiene, de forma cruzada, la fidelidad del otro. Y en tanto que lo hace, él mismo garantiza su propia fidelidad: “Por lo tanto, el indicio de su fidelidad se vuelve mi propia fidelidad. Evidentemente, sabiendo que decido su fidelidad en la medida en que le confirmo la mía, él no puede recibir la mía sino es manteniendo la suya” (Marion, 2005, p. 218). De esta manera, cada amante da al otro su carne, su significación, su juramento y fidelidad. Este dar lo que no se tiene es la condición de recibir lo propio, más precisamente, de recibirse: “Finalmente, me recibiré entonces del otro. Y recibiré mi ipseidad como ya he recibido mi significación con su juramento, mi carne con la erotización de la suya e incluso mi propia fidelidad con su declaración ‘¡Me amas verdaderamente!’” (Marion, 2005, p. 225). En el juramento se efectúa el fenómeno erótico y se hace patente que el otro siempre precede al amante, porque en él y de él adviene como tal. El otro, el amado al que va dirigido el avance, es quien se anticipa por medio de la significación:

Cuando avanzaba perdido en mi propio avance, amante ciego, sin saber a quién amar, ni cómo otros amantes, sin duda más antiguos que yo, me seguían con la mirada, velaban por mis pasos y ya me amaban a mis espaldas, a pesar de mí. Para que yo entrara en la reducción erótica, hacía falta que otro amante me hubiese precedido y, desde allí, me llamara en silencio (...) Aprendí que nunca hubiera podido preguntarme “¿Me aman desde otro lugar?”, si algún otro no me amase primero, él también, él en primer lugar. Fue preciso que

entrara en la reducción erótica y que me adelantara bajo la figura del amante para que la lógica del amor me condujese imperceptiblemente, pero ineluctablemente, a comprender que el otro me amaba mucho antes de que yo lo ame. Bastó con que aceptara esa posibilidad para que se hiciera efectiva. (Marion, 2005, pp. 246-247)

En la descripción fenomenológica del amor y en el abordaje de los fenómenos saturados, Marion constata que la carne y su capacidad autoafectante, la cual define al adonado y le da su identidad, está atravesada por una trascendencia que le es inmanente, por un don. Y que este don no está condicionado al plano ontológico ni al mundo: es el fenómeno del otro el que habita nuestra carne, implosionando su aparente solipsismo mediante la receptividad y apertura a lo acontecencial.

4. Carne y acontecimiento: un mismo lugar de advenimiento

Las nociones de transpasibilidad y receptividad propias de Maldiney y Marion respectivamente, guardan entre ellas una familiaridad notoria, lo que permite que las propuestas de ambos pensadores puedan integrarse. Esta posibilidad genera gran expectativa considerando que el campo de estudio propio de Maldiney excede la filosofía, en tanto tiene alcances en ciencias como la psicología y la psiquiatría. Incluir la fenomenología de la donación en este proceso virtuoso de interacción entre filosofía y ciencia representaría un logro prometedor.

La irrupción del acontecimiento con sus repercusiones en la trama del mundo y el tiempo es contemplada por los dos fenomenólogos, aunque con matices diferentes en lo tocante a la trascendencia e inmanencia. La receptividad de la carne y la transpasibilidad permiten el acceso al “ahí” y al presente acontecencial. Por lo que lo absoluto y la eternidad se fenomenizan transformando al existente/adonado y al mundo. La transpasibilidad nos conduce a ese encuentro con el otro, al acontecimiento por el cual advenimos y nos convertimos en acontecimiento para el otro, así como la receptividad permite el entrecruzamiento de las carnes. En el caso de Marion, el hecho de que seamos carne hace que el lugar del advenimiento y del encuentro sea tan inmanente como trascendente. En Maldiney, parecería que el carácter del encuentro tuviese a la trascendencia absoluta como rasgo marcado, pues lo piensa como un afuera, en un “entre” dos mundos. El existente posee transpasibilidad, esa capacidad para salir de la posibilidad

inmanente hacia lo imposible transformador. Sin embargo, Maldiney aclara que ese nuevo lugar comprende y subsume sus polos, el mundo perdido y el que aún no existe. De esta manera, dichos mundos también estarían incluidos y serían inmanentes al encuentro. Por otro lado, el avance marioniano también es entendido como un salir en pos de recibirse en la significación que trasciende al amante. Todo indicaría que la división metafísica entre inmanencia y trascendencia queda superada en ambos pensadores franceses. Marion es explícito respecto a que su fenomenología rebasa lo ontológico en dirección a una erótica prístina. En Maldiney, la influencia Levinasiana presente en las nociones de alteridad y acontecimiento⁴⁰ permite pensar, quizás, en una instancia aún más originaria que la ontológica. Como decía Levinas (2002): “La relación con el ser, que funciona como ontología, consiste en neutralizar el ente para comprenderlo o para apresararlo. No es pues una relación con lo Otro como tal, sino la reducción de lo Otro al Mismo” (p. 69).

Si hay un recurso heideggeriano del que Marion y Maldiney no reniegan, es la estructura *llamada-respuesta*, pilar y sostén de sus respectivas fenomenologías. En Marion la llamada corresponde a la donación originaria que, si bien es primera, requiere de una respuesta para su manifestación, representada por el adonado. La respuesta precede a la llamada, ya que aparece primero en la búsqueda fenomenológica. Pero sin llamada no hay respuesta. Esto obedece a que la respuesta procede de la llamada, lo que conlleva un retraso lógico respecto de la segunda, anterior a toda deriva temporal. Al igual que Marion, Maldiney recurre a la llamada-respuesta para dar cuenta de la distancia, que puede entenderse como un retraso, entre la comprensión del Ser por parte del existente y la significancia insignificable del Ser.

Aparece en primer plano el lenguaje como factor fundamental en la correlación. Las palabras son incapaces de acceder al Ser, lo que no les impide dar testimonio de este. El lenguaje surge del éxtasis, en el lugar instituido por el acontecimiento, ese “ahí” fuera del mundo:

Esta significancia insignificable, que a su vez requiere y asedia a nuestro llamado, se encuentra en el origen no sólo del espíritu poético, sino también de las primeras raíces del lenguaje, cuyo desarrollo ulterior de significaciones no agota jamás su apertura. (Maldiney, 2021, p. 61)

⁴⁰ Ver: Mena, 2021, p. 106; Mena, 2016, p. 2.

Para Maldiney, el lenguaje es el producto de esa respuesta ex-tática (se acentúa su acepción de fuera) que nos hace señas y nos reenvía el sentido de nuestro llamado. La significación implica, de esta manera, la transpasibilidad que nos abre a la alteridad de la cual venimos y que siempre nos trasciende.

Si se compara la manera en como ambos pensadores aplican la estructura llamada-respuesta, se advertirá, a primera vista, una inversión en su utilización. En Marion, es la llamada la que despierta e incita la respuesta. Toda significación guarda en su interior ese carácter responsivo ante una llamada que la origina y la convoca. Maldiney ve en la respuesta el extremo determinante representado por el otro, “precursor oscuro que ha abierto el espacio al destello del llamado” (Maldiney, 2021, p. 50). Ahora, cuando Marion analiza el fenómeno erótico, compuesto por dos intuiciones y una significación, la llamada y la respuesta aparecen en conformidad al orden maldineyano. Cada avance de los amantes puede entenderse como llamadas que se manifiestan en la significación del otro como respuesta. Esta lectura es compatible con Maldiney, quien, como ya se ha visto, encuentra en la respuesta de la otredad un “hacer señas”, una significancia insignificante que reenvía al llamado su sentido.

El lenguaje cumple una función destacada en el fenómeno del amor tanto en Marion como en Maldiney. Se dijo respecto a este último que la palabra representa la apertura al encuentro con la alteridad. Dicen más de lo que dicen; dan anuncio de lo indecible. Marion encuentra en la palabra el modo más acabado y excelente de concreción del fenómeno erótico, la mejor manera en la que, como amante, le doy la carne al amado. Es en la denominada “erotización libre” donde la palabra vence la suspensión, producto de la erotización automática. La palabra es el soporte del juramento y la fidelidad. En el tratamiento del lenguaje amoroso, Marion muestra la cercanía con la conceptualización maldineyana del lugar, el “entre” del acontecimiento que hace posible, desde lo imposible, el amor y la amistad: “luego mi palabra ya no le hablará solamente de él, sino poco a poco del intervalo entre él y yo, del entre-nosotros, de esa no-cosa, irreal e invisible donde nos sostenemos, vivimos y respiramos” (Marion, 2005, p. 210).

En las últimas páginas de *Siendo Dado*, la obra más emblemática de Marion, el fenomenólogo francés trabaja el fenómeno del abandono⁴¹. Esto sucede cuando los fenómenos saturados no son intuitivos, por lo que se les impide su manifestación. Si el abandono se volviese una constante,

⁴¹ Ver: Marion, 2008, pp. 482-494.

el adonado dejaría de recibirse, de advenir. Es el caso de la resistencia al avance del amante: lo que tendría que manifestarse como carne aparece como cuerpo. El yo no solo se objetiva a sí mismo, sino que también rebaja al otro a mero objeto, desconociendo la distancia que la alteridad impone. Maldiney tiene un trabajo sobre lo patológico en el existente con una continuidad sorprendente respecto al análisis del abandono marioniano. La incapacidad de recibir el acontecimiento genera patologías, entre las cuales se encuentra, dice Maldiney, la esquizofrenia: “El esquizofrénico es impermeable al acontecimiento imprevisible, ab-suelto de todo *a priori*, porque es incapaz de transpasibilidad. Esta incapacidad define la esencia de la esquizofrenia” (Maldiney, 2021, p. 57).

En un intento de sincretizar la descripción del abandono marioniano y este análisis de la esquizofrenia, podría decirse que en la patología de ser carne y, en términos maldineyanos, mi cuerpo propio deja de percibir sus límites, los cuales son absorbidos. Este suceso puede traducirse como el resultado de la anulación o desconocimiento de la distancia que la alteridad tiene respecto al yo. Al no reconocerla y al ofuscar el advenimiento de mi carne en la carne del otro, una forma degradada de mí ocupa el lugar del acontecimiento transformador. Me convierto en una actividad alienante que se anticipa a la pasividad, envolviendo y comprendiendo la alteridad, fagocitándola, por lo que se da un proceso regresivo también en mí, al no poder recibir mi carne. Me fragmento, pierdo mi unidad, me desestructuro:

dando lugar a un conjunto desordenado de quiebres que se convierten en los constituyentes negativos de la existencia. Estos quiebres no se comunican en lo abierto. Son solo intervalos lagunares. A medida que la existencia se bastiona y se estrecha, se extienden y, a veces, terminan fundiéndose en el forado [*béance*] único que los traga hasta su horizonte y que termina por tragarse el horizonte mismo. (Maldiney, 2021, p. 57)

El camino inverso, el que nos lleva a la plenitud y al gozo tiene, para Marion y Maldiney, un denominador común: el amor. Gracias a la receptividad de la carne y a la transpasibilidad del existente, el amor se fenomeniza en la apertura a la alteridad. El fenómeno del amor da cuenta de un nuevo lugar, un nuevo “ahí”. Para Marion, ese “ahí” se descubre en una doble pasividad, en el entrecruzamiento de las carnes, donde yo recibo mi carne en la carne del otro y viceversa; la carne del otro se constituye en mi lugar. Para Maldiney ese “ahí” es un “entre” donde sucede el encuentro, un lugar apertural del co-nacimiento del mundo

y del existente. Es interesante analizar con detenimiento la siguiente frase: “el ser de cada uno es confirmado *en él mismo* por la acogida del otro” (Maldiney, 2021, p. 52). Puede notarse esa confusión y distancia a la vez entre el ser y el otro, que también está en el entrecruzamiento de las carnes. Porque hay un acogimiento del ser por parte del otro, sin que por ello se anule el secreto, la pasibilidad propia de cada ser.

El amor es un fenómeno acontecimental. La receptividad y la transpasibilidad abren al adonado y al existente a la experiencia transformadora que trastoca cada mundo, porque no se da en el mundo. En palabras de Maldiney (2012), “el acontecimiento no está en el mundo. Abre un mundo” (p. 20). Es una zona exclusiva para aquellos que se arriesgan a exponerse a la alteridad. De este peregrinar no se volverá como antes. El descenso del Sinaí trae consigo esas señales, la significancia insignificante, el don del otro del cual advengo. Rostro resplandeciente que da cuenta de un encuentro amoroso en un nuevo nacimiento.

Referencias Bibliográficas:

- Barbaras, R. (2013). *Introducción a una fenomenología de la vida: intencionalidad y deseo*. Madrid: Encuentro.
- Benoist, J. (2001). *L'idée de la phénoménologie*. París: Beauchesne.
- Canullo, C. (2004). *La fenomenología rovesciata: Percorsi tentati in Jean-Luc Marion, Michel Henry e Jean-Louis Chrétien*. Torino: Rosenberg e Sellier.
- Capelle, P. (2009). *Fenomenología francesa actual*. Buenos Aires: UNSAM Edita.
- Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Henry, M. (2001). *Encarnación*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Janicaud, D. (1991). *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. París: Editions de l'Éclat.
- Mena Malet, P. (2016). La atención viva y el amor como acto orientado. En *VI Congreso Internacional de Literatura, Estética y Teología “El amado en el amante: figuras, textos y estilos del amor hecho historia”*. Buenos Aires, Argentina. Recuperado de <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/atencion-viva-amor-acto-mena.pdf>
- Mena Malet, P. (2021). El encuentro con las cosas mismas. La mirada estética y la sorpresa como experiencias de acceso privilegiadas. *Ideas y Valores*, 70(176), pp. 95-116. Recuperado de <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores/v70n176.73358>

- Maldiney, H. (2007). *Penser l'homme et la folie*. Grenoble: Millon.
- Maldiney, H. (2012). *L'art, l'éclair de l'être*. París: Éditions du Cerf.
- Maldiney, H., Grosos, P., Catogio, L., Johanson, 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). Buenos Aires: SB
- Marion, J.-L. (2002). Un moment français de la phénoménologie. *Rue Descartes*, 1(35), 9-13. <https://doi.org/10.3917/rdes.035.0009>
- Marion, J.-L. (2005). *El fenómeno erótico*. Buenos Aires: El cuenco de plata.
- Marion, J.-L. (2008). *Siendo Dado*. Madrid: Síntesis.
- Marion, J.-L. (2011). *Reducción y donación*. Buenos Aires: Prometeo.
- Levinas, E. (2011). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Levinas, E. (2002). *Totalidad e Infinito*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Bibliografía complementaria:

- Chrétien, J.L. (2002). *Lo inolvidable y lo inesperado*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Díaz Fischer, F. (2022). El ritmo de la vida fenomenológica en un existente trascendente: Henry Maldiney. *Métis*, 2, pp. 16-37. Recuperado de <https://publicacionescientificas.uces.edu.ar/index.php/metis/article/view/1267>
- Inverso, I. (2018). *Fenomenología de lo inaparente*. Buenos Aires: Prometeo.
- Mena Malet, P. (2018). Henri Maldiney: acontecimiento y psicosis. *Revista de Humanidades*, 37, pp. 133-164. Recuperado de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=321260060007>
- Mena Malet, P. (2017). Donación y Subjetividad en La Nueva Fenomenología en Francia: Marion, Romano y Barbaras. *Artigos*, 40(1), pp. 187-210. Recuperado de <https://doi.org/10.1590/s0101-31732017000100010>
- Mena Malet, P. (2019). El pathos de la vida y de la existencia: la fenomenología en busca de una ampliación de la razón. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 36 (1), pp. 201-220. Recuperado de <https://doi.org/10.5209/ASHF.63368>
- Roggero, J. (2019). *Hermenéutica del amor: la fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion en diálogo con la fenomenología del joven Heidegger*. Buenos Aires: SB.
- Roggero, J. (ed.). (2020). *El Fenómeno Saturado: La excedencia de la donación en la fenomenología de Jean-Luc Marion*. Buenos Aires: SB.

Romano, C. (2008). *Lo posible y el acontecimiento*. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.

Romano, C. (2016). *El acontecimiento y el mundo*. Buenos Aires: Biblos.

Esbozos acerca de la bioética y la angustia como disposición afectiva: ¿Hacia un nueva tanatoética?

Fabio Hernán Álvarez.
Universidad Nacional del Sur

Recepción: 23/03/2022
Aceptación: 20/05/2022

Resumen

El motivo de este artículo es poner en diálogo a la bioética con la fenomenología, en un intento por crear una especie de puente entre ambas. El nexo será la angustia entendida como disposición afectiva fundamental. El objeto de esta tematización dialógica entre la bioética y la fenomenología es resignificar el ethos tanatológico. Por tal motivo, en primer lugar, haremos un balance bioético de la situación tanatológica actual. Aquí utilizaremos la perspectiva esbozada por Mainetti. En segundo lugar, desde los aportes de Heidegger, nos abocaremos a desarrollar algunas líneas respecto a la disposición afectiva de la angustia, su relevancia y alcance. Por último, a partir de lo tematizado, propondremos una relectura ético-tanatológica, en una búsqueda por ofrecer otra mirada frente a la problemática de cómo perecemos o morimos hoy.

Palabras clave

FENOMENOLOGÍA - BIOÉTICA - ANGUSTIA - ÉTICA - TANATOLOGÍA

Abstract

The reason for this article is to put bioethics in dialogue with phenomenology, in an attempt to create a kind of bridge between the two. The link will be anxiety understood as a fundamental affective disposition. The object of this dialogic thematization between bioethics and phenomenology is to resignify the thanatological ethos. For this reason, in the first place, we will make a bioethical balance of the current thanatological situation. Here we will use the perspective outlined by J. A. Mainetti. Secondly, from the contributions

of Heidegger, we will focus on developing some lines regarding the affective disposition of anxiety, its relevance and scope. Finally, based on what is thematized, we will propose an ethical-thanatological rereading, in a search to offer another look at the problem of how we perish or die today.

Keywords

PHENOMENOLOGY - BIOETHICS - ANXIETY- ETHICS - THANATOLOGY

Resumo

A razão deste artigo é colocar a bioética em diálogo com a fenomenologia, na tentativa de criar uma espécie de ponte entre as duas. O vínculo será a angústia entendida como uma disposição afetiva fundamental. O objetivo dessa tematização dialógica entre bioética e fenomenologia é ressignificar o ethos tanatológico. Por isso, em primeiro lugar, faremos um balanço bioético da situação tanatológica atual. Aqui usaremos a perspectiva delineada por J. A. Mainetti. Em segundo lugar, a partir das contribuições de Heidegger, nos concentraremos em desenvolver algumas linhas sobre a disposição afetiva da angústia, sua relevância e alcance. Por fim, a partir do que é tematizado, propomos uma releitura ético-tanatológica, na busca de oferecer um outro olhar para o problema de como perecemos ou morremos hoje.

Palavras chaves

FENOMENOLOGIA - BIOÉTICA - ANGÚSTIA - ÉTICA - TANATOLOGÍA

1. Introducción

Desde inicios de los años 70', el panorama abierto por la bioética, “nacida de la lengua griega por el enlace de *bíos* y *ethiké*” (Mainetti, 1995, p. 13), trajo aparejada una nueva tematización del *ethos* y, por ende, de nuestra cultura contemporánea. Así, aparte de las problemáticas presentadas en el inicio y devenir de la vida, en el *cómo* vivir, la bioética se focalizó en las inquietudes y dificultades que aparecían de cara al final de la vida, con el afán de rehabilitar una ética del buen morir. Es decir, en sentido griego, con el fin de restablecer una *eutanoética* o ética de la buena muerte. En la actualidad, este término -eutanasia⁴²- ha tomado connotaciones negativas y nos advierte sobre la posibilidad de una mala praxis médica.

La suma de la crisis del *ethos* y del *bíos* -nivel axiológico y vital-, de la indeterminación de cómo se da el fenómeno de la vida en general (o de cómo se expresa el fenómeno de lo viviente en los grandes ecosistemas, en la ecósfera, etc.) y en particular (de cómo se manifiesta la vida humana para ser considerada como tal), de la hecatombe ecológica, de la cultura narcisista-depresiva, de la alienación emergente en nuestras sociedades contemporáneas, de los conflictos socio-políticos, de las guerras y, de modo paradójico, de la mismísima ocultación de la muerte, entre otras variables, da como resultado una especie de humanicidio “inconsciente”. Algo que nos recuerda las reflexiones de Lacroix (1995), en el capítulo dedicado a *El espectro de la muerte planetaria*⁴³, en un escenario que parece *no saber que no sabe* hacia dónde vamos, o cuál es nuestra situación de tránsito. Pues, como dice Sloterdijk (2008), “existir es (...) no sólo el avance irreversible desde una no-existencia (o preexistencia) hacia la existencia, sino que incluye en sí un movimiento contrario, desde la existencia hacia la no-existencia” (p. 149), movimiento a través de ese “entre”, en donde existir también se transforma en una especie de desplazamiento a través de esa extrañeza, lo abierto del mundo. Justamente, es este extrañamiento lo que hoy está en peligro.

⁴² Para este tema se pueden consultar varias fuentes. Por ejemplo, Luna, F. & Sales, A. (1995). *Decisiones de vida y muerte*. Sudamericana (pp. 109-120); Luna, F. & Sales, A. (2008). *Bioética: nuevas reflexiones sobre debates clásicos*. FCE (pp. 197-223); entre otros.

⁴³ Dice M. Lacroix (1995) en *El espectro de la muerte planetaria*: “se trata de resquebrajar el tupido tejido de nuestras resistencias y de recuperar las imágenes de la muerte que hemos eliminado de nuestra conciencia (...) sacar a la luz lo reprimido (...) abrir los ojos a esa realidad (...) pues se trata de una crisis silenciosa” (pp. 16-25).

Con vistas a esta situación, como vía de anclaje temática, haremos hincapié en el problema del ethos tanatológico actual, en un afán por resignificarlo y señalar ciertas aristas. Esto implica que vamos a retomar el camino para una recuperación del horizonte de la muerte⁴⁴, de los conectores que nos permiten una relación distinta, diferente y singular con lo extraño por antonomasia. En otras palabras, intentaremos abrir una grieta que nos permita volver a relacionarnos con lo abierto del mundo, con su misterio y magnitud. Desde lo filosófico, para recorrer esta senda, recurriremos a la angustia como disposición afectiva eminente, como gran bisagra, como generadora de ese “entre” por el que atisbar nuevas posibilidades de mundo.

En ello se funda el poner en diálogo a la bioética con el horizonte abierto por la fenomenología, en un ensayo por crear una especie de puente entre ambas miradas. El nexa o “conector” que descubrimos como pertinente para el planteo de nuestra tematización será la *angustia*, entendida como una disposición afectiva eminente o fundamental. El objeto de estas reflexiones está puesto en resignificar el *ethos tanatológico*. Así, en primer lugar, haremos un balance bioético (o biofilosófico⁴⁵) de la situación tanatológica actual. En este punto, utilizaremos, con preferencia, la perspectiva esbozada por Mainetti⁴⁶. En segundo lugar, desde los aportes de Heidegger, nos abocaremos a desarrollar algunas líneas respecto a la disposición afectiva de la angustia, su relevancia y alcance. Por último, a partir de lo tematizado, propondremos una relectura ético-tanatológica, en una búsqueda por ofrecer otra mirada frente a la problemática de *cómo perecemos o morimos* hoy⁴⁷. Podríamos decir que, repensar el problema de *cómo perecemos o morimos*, es ya tener a la vista *cómo vivimos*.

⁴⁴ En la brecha abierta por Heidegger (1997): “El esquivamiento cotidiano (...) de ella es un impropio estar vuelto hacia la muerte (...) La muerte [por otra parte] es la posibilidad más propia del Dasein” (pp. 279-282).

⁴⁵ En su Ensayo de biofilosofía (2009), Mainetti acuña este concepto. El concepto de biofilosofía hace alusión a un análisis sintomatológico de nuestra cultura contemporánea, a una mirada más amplia, crítica y superadora, por así decirlo, de aquella que solo concierne a la especificidad de una filosofía de la medicina. Por supuesto, no se excluyen.

⁴⁶ Mainetti (1938) es Dr. en Medicina (1962) y Dr. en Filosofía (1972). Además, es uno de los pioneros de la bioética en nuestro país y América Latina. Sus trabajos e investigaciones se desarrollan en el marco de una filosofía de la medicina, biofilosofía o bioética. Fue becado por el Gobierno de Francia y por el CONICET (PK) para Madrid. Completó su formación en París bajo la dirección de Ricoeur y Canguilhem; y en Madrid con Entralgo.

⁴⁷ Seguimos la distinción entre “perecer” y “morir” que propone Han en *El aroma del tiempo* (2015): “Quien no puede morir a su debido tiempo perece a destiempo. La muerte supone que la vida se termina por completo (...) Es difícil morir en un mundo en el que el final y la conclusión han sido desplazados” (p. 14).

2. La bioética como biofilosofía y la cuestión tanatológica: una aproximación

Desde una mirada amplia, la bioética nace alrededor de 1970 de la mano de Van Rensselaer Potter⁴⁸ como un proyecto global. El término bioética es, como afirma Gracia (1989), un neologismo introducido por primera vez en el idioma inglés por V. R. Potter, en el título de su libro *Bioethics. Bridge to the Future* (1971). La propuesta de Potter, si bien no existe en ella una consideración sobre la etimología de la palabra, interpreta a la bioética como “la síntesis de dos culturas y una clave para construir el puente hacia el futuro; biología y moral como calidad de vida ante el desafío ecológico planetario” (Mainetti, 1995, p.14).

Otro partícipe de un proyecto global fue André Hellegers⁴⁹, quien tuvo –como Potter con su propuesta ambiental– una inspiración macro-bioética con su proyecto poblacional: la biología reproductiva aplicada a la mejora de la sociedad humana. De hecho, cada uno ha interpretado –al modo de un hermeneuta– y asimilado la bioética en función a sus respectivos contextos y necesidades. Así como lo hicieron Potter y Hellegers, de acuerdo a su profesión e ideología, los médicos vieron en él la renovada figura de la clásica ética médica o hipocrática; mientras que los biólogos y ecólogos, consideraron que pertenecía a la anhelada toma de conciencia por el futuro de la humanidad y del planeta-tierra, frente a las interminables agresiones al medio ambiente, la crisis eco-ética o “catástrofe ecológica” (Mainetti, 1990, p. 15).

En esta instancia y primer derrotero de la bioética, ambos megaproyectos (el de Potter⁵⁰ y Hellegers, ambos pioneros y partidarios de una bioética global) no tuvieron una espontánea y rápida aceptación, porque quien dio un certero estatuto epistemológico a la bioética, con el nombre de “ética biomédica”, fue la *Enciclopedia of Bioethics* (1978). Pese a ello, lo que nos interesa saber es que Potter y Hellegers –en su visión profética– observaron en este término con fuerza propia, una manera de pensar y actuar, una ética

⁴⁸ Potter: bioquímico celular investigador en oncología, quien había publicado antes de su libro un artículo en la revista *Perspective in Biology and Medicine*, en la que aparece la palabra “bioética” con el sentido propio del autor en *Bioethics. The science of survival* (1970).

⁴⁹ Fundador de The Joseph and Rose Kennedy Institute of Ethics for the Study of Human Reproduction and Bioethics (1972), patrocinado por la familia Kennedy. A su muerte se transformó en el Kennedy Institute of Ethics (1979).

⁵⁰ La propuesta de Potter era demasiado vaga, sin estricta fundamentación ético-filosófica; como sí tiene, por ejemplo, la propuesta ecológico-planetaria de Hans Jonas (1995), *El principio de responsabilidad*, Barcelona: Herder.

planetaria que debía nacer en algún momento, ya que se avecinaba la crisis de la vida y de la ética en el fin de siglo.

Si bien la bioética surge en Estados Unidos, con el tiempo es adoptada (y adaptada) en otros países. Así, la bioética latinoamericana evoluciona en tres etapas a lo largo de treinta años: recepción, asimilación y recreación. La Argentina es quien lidera la recepción de la bioética en América Latina. De hecho,

el primer programa iberoamericano de bioética se estableció en Argentina con el Instituto de Humanidades Médicas de la Fundación José María Mainetti (1969). El Dr. José Alberto Mainetti fundó el Instituto (1972) y jugó un rol muy importante en las primeras actividades bioéticas. (Mainetti, 2008, pp. 19-20)

La asimilación caracteriza a la segunda etapa de este largo proceso histórico-genético y académico-institucional de la bioética. Con la restauración de la democracia y la introducción en Latinoamérica de las nuevas tecnologías médicas (tales como el cuidado crítico, los trasplantes y la reproducción asistida, por señalar algunos ejemplos), se expande en los ochenta el interés público y académico por la bioética. En un primer momento, la asimilación de la bioética tuvo dos características de querencia norteamericana: a) la creciente litigación por la mala-praxis en casos médicos y la reivindicación de los derechos de los pacientes, y b) un renovado interés por la filosofía moral y política al igual que el pluralismo ideológico y la construcción de consenso. Estos elementos reconfiguraron el espacio de la medicina y fueron claves para el nacimiento de una “nueva” bioética.

De este modo, la bioética latinoamericana fue afianzándose en un camino que tomaba aspectos del suelo norteamericano, a la vez que se iba distanciando y transformando. En 1980 la Fundación Mainetti impulsa una segunda etapa de institucionalización de la bioética en dos ámbitos académicos: la Facultad de Ciencias Médicas y el Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata. La idea era establecer una reflexión filosófica de la medicina no reduccionista y pos-flexneriana. El modelo de Flexner comprendía el viejo paradigma médico positivista de la medicina restringida a las ciencias naturales aplicadas. Justamente aquí, la bioética latinoamericana tuvo una posición crítica frente a este abordaje y prefirió girar hacia un nuevo paradigma médico humanista que dialogaba con las ciencias sociales y las humanidades, preferentemente con la filosofía.

Según nos relata José Alberto Mainetti,

en los ochenta continuó la asimilación de la bioética hacia la actual filosofía de la medicina. La cátedra de antropología filosófica introdujo a la bioética como un fenómeno cultural, es decir, la concepción de una revolución biológica que transformó a la naturaleza humana, y una nueva moral cívica del cuidado de la salud. (Mainetti, 2008, p. 21)

Se dio entonces una recepción y asimilación crítica de la bioética, que desde la perspectiva latinoamericana “fue más allá de una filosofía de la medicina para convertirse en una filosofía de la cultura y la tecnología, pasando de la meta-medicina a la meta-ética en busca de un cuestionamiento fundamental de la tecnociencia” (Mainetti, 2008, p. 22).

La novedad y la complejidad de los problemas de la vida actual han configurado la llamada “crisis bioética” de la era tecnológica. Crisis a la vez vital, normativa y existencial, en la que se comienzan a entrelazar tres nuevos temas: a) la catástrofe ecológica, b) la revolución biológica y c) la medicalización de la vida (Mainetti, 1990). De esta manera, la bioética transita su fase recreativa o de resignificación, en una apuesta por pensar cambios más amplios en nuestra comprensión de “la naturaleza humana” y nuestra progresiva habilidad para transformar el cuerpo.

Desde el comienzo, el camino de la bioética latinoamericana ha sido una interrogación por el hombre, en el sentido de una búsqueda de los fundamentos de la bioética en la antropología filosófica, centrada en la nueva capacidad para alterar el cuerpo y crear una moral alternativa. (Mainetti, 2008, p. 22)

En *Bioética fundamental* (1990), Mainetti señala que la bioética nace, de modo paradójico, desde una “crisis bio-ética” (p. 7); expresión de un conflicto vital y axiológico⁵¹. Así, la bioética se presenta como una nueva genealogía del *ethos*, como una nueva ética, o como una renovada tematización del *ethos*. En este sentido, la bioética abre su espectro tanto hacia una biofilosofía como hacia una filosofía de la medicina⁵². El compromiso de una mirada bioética es el rastreo o análisis sintomatológico de nuestra cultura actual, de los modos en que vivimos, haciéndonos partícipes de esa

⁵¹ “Nos encontramos ante nuevas formas de nacer, procrear y morir, ante nuevas formas de valorar, de ponderar cómo nacemos y cómo morimos o perecemos” (Mainetti, 1990, p. 34).

⁵² “La bioética representa el nuevo estatuto médico antropológico, epistemológico y ético; es decir, la actual filosofía de la medicina” (Mainetti, 1990, p. 58).

pregunta que nos remonta a Sócrates: *cómo se ha de vivir*⁵³.

Ahora bien, la crisis bioética, del buen vivir, es también la crisis del buen morir, de la sabiduría del límite y la finitud. De este modo, nuestro trabajo se hace eco de la tematización bioética que lleva adelante Mainetti respecto al problema de la muerte, a sus representaciones y a su impacto. El contexto de las ideas, los saberes y prácticas médico-hospitalarias es la superficie, la punta del iceberg, de una problemática más amplia y profunda en el seno de nuestra cultura contemporánea: la “crisis tanatológica” (Mainetti, 1993, p. 25), o la cuestión del “giro tanatológico” (Han, 2018, p. 22). En *Compendio Bioético* (2000), Mainetti nos presenta un diagnóstico: “la medicalización⁵⁴ de la vida priva de significado a situaciones límites de la condición humana como el sufrimiento, la senectud y la muerte (...) ¿y cómo dar sentido a aquello que combatimos o intentamos eliminar por cualquier medio?” (p. 169).

⁵³ Se puede consultar B. Williams (1991): “Es la pregunta por una manera de vivir (...) La idea de que es preciso pensar en la *totalidad de una vida* (...) «¿cómo se ha de vivir?» Esta pregunta al parecer interroga las razones que todos compartimos para vivir la vida de una determinada manera y no de cualquiera” (pp. 15-37).

⁵⁴ “El término *medicalización*, denota la influencia de la medicina en casi todos los aspectos de la vida cotidiana (...) La medicina siempre ha ejercido un poder normalizador o de control social -básicamente por los conceptos salud y enfermedad, normal y patológico- estableciendo un orden normativo rival del de la religión y el derecho” (Mainetti, 1990, p. 41). Aquí se puede ampliar el panorama hacia el concepto de fármaco. En donde *fármaco* implica la apertura de un campo semántico que se cruza con otro término: *droga*. Toda droga es un fármaco (ambivalencia de remedio y veneno). También podemos decir que la palabra oral o escrita son fármacos. De hecho, Derrida (2015) comenta: “Sócrates compara con una droga (*fármacon*) los textos escritos que Fedro ha llevado. Ese *fármacon*, esa ‘medicina’, ese filtro, a la vez remedio y veneno, se introduce ya en el cuerpo del discurso con toda su ambivalencia” (p. 102). Esta droga/fármaco tiene varias acepciones. Por ejemplo, Han (2015) afirma que “el ‘último hombre’ de Nietzsche es de una actualidad asombrosa (...) Al final, la vida, larga y sana, pero aburrida, le resultará insoportable. Por eso toma drogas, que lo llevarán a la muerte: ‘un poco de veneno de vez en cuando para tener sueños agradables. Y mucho veneno al final, para tener una muerte agradable’ (...) Expira a destiempo en lugar de morir” (p. 13) (También ver: Nietzsche, 2000, p. 41) En el caso de Sloterdijk (2008), éste hace una distinción muy interesante entre droga y adicción: “Sería preciso romper la profana alianza predominante de droga y adicción, y concebir ambas como magnitudes básicamente diversas” (p. 131). En el mundo antiguo, de *los médiums*, las drogas funcionaban como “abre puertas de los dioses”. “Lo que la tendencia a la adicción excluye, ya de entrada, es la forma ritual del éxtasis y la definición sacramental de las realidades manifestadas mediante la sustancia embriagadora (...) cómo pudo originarse la que *nos* parece tan espontánea unión de droga y adicción. ¿Cómo fue posible que la adicción diera con la droga?” (pp. 137-139).

Esta diagnosis es, desde la mirada de la praxis médica, un síntoma particular. Pero el médico-filósofo señala una cuestión más amplia, de mayor alcance, una característica de nuestra cultura o *sociedad del bienestar*⁵⁵. La *muerte prohibida*⁵⁶ caracteriza el modo de perecer en la sociedad actual, epílogo de un largo proceso secular⁵⁷, la ocultación de la muerte. “Expresión cimera es la muerte medicalizada” (Mainetti, 2000, p. 181). La trivialización de la muerte ha llevado a su respectiva desacralización o des-ritualización. La *muerte prohibida* implica, en términos generales, un no saber morir o despedirse a tiempo⁵⁸; una especie de ignorancia, un no querer saber de los límites⁵⁹.

Los síntomas específicos a nivel de las representaciones y prácticas médicas están acompañados entonces por síntomas colectivos, por rasgos de nuestra época, de nuestro contexto. Esto es, una “cultura narcisista”⁶⁰,

⁵⁵ “Pero otra historia comienza con el modelo sanitario dominante tras la Segunda Guerra Mundial, la medicalización como sinónimo de una cultura de la salud (= bienestar) o sociedad terapéutica” (Mainetti, 1990, p. 41).

⁵⁶ Philippe Àries (1999) nos propone una **periodización de las etapas históricas de la muerte**, un inconsciente colectivo y ciertas creencias que han originado la conciencia o no de la muerte. Para Àries, las etapas por las que ha pasado la concepción de la muerte en la cultura occidental son: la muerte domada (Edad Media), la muerte propia (Renacimiento), la muerte ajena (siglos XVII y XVIII) y la muerte invertida o prohibida (siglo XX en adelante). En esta última, la muerte es escondida de la conciencia cultural. Así, la represión, la negación de la muerte se refleja en el rechazo, en la negación cultural de los moribundos y en pensar la muerte adentro de la vida (y viceversa) En líneas generales, esta concepción se espeja en la ausencia de signos de muerte en los distintos planos de la vida social contemporánea.

⁵⁷ La palabra “secularización” hace alusión a la desacralización, mejor dicho, a la pérdida de los rituales. El problema de la desaparición de los rituales. Según Han (2020), las sociedades arcaicas no conocen la separación entre vida y muerte. La vida sólo es posible en un intercambio simbólico con la muerte. Los ritos iniciáticos y sacrificiales son actos simbólicos que regulan múltiples tránsitos entre la vida y la muerte (...) La época de la producción es un tiempo sin fiesta, está dominada por la irreversibilidad del crecimiento ilimitado” (p. 70).

⁵⁸ Palabras que recordamos en boca de Zaratustra: “ejercer el difícil arte de irse a tiempo” (Nietzsche, 2000, p. 119). Teniendo presente esta afirmación del Zaratustra nietzscheano, Han (2015) explicita que frente a este perecer a destiempo, propio de nuestra cultura actual, Nietzsche propone una “muerte consumadora”, un saber morir a tiempo. Es decir, dar a la muerte el cariz de fuerza creadora y consumadora del presente; no separada, sino integrada a la vida (pp. 14-15).

⁵⁹ Algo muy recordado en el marco de la sabiduría griega, como nos confirma Aubenque (1999): “El «conócete a ti mismo» no nos invita a encontrar en nosotros mismos el fundamento de todas las cosas, nos recuerda, por el contrario, la conciencia de nuestra finitud (...) la sabiduría de los límites” (p. 189).

⁶⁰ Para tematizar sobre esta problemática se pueden revisar las siguientes obras de Han: *La agonía del eros* (2014), *La expulsión de lo distinto* (2017) y *La sociedad paliativa* (2021a).

una cultura alejada del dolor⁶¹, que niega la vejez, la enfermedad y, obviamente, la cuestión de atravesar el proceso del morir. Podríamos apresurar una afirmación y decir que nos hemos convertido en Suddhodana⁶², ese no querer transitar, encerrado en y sobre sí, en el ego, por las zonas de extrañeza y apertura al mundo. En otros términos, hemos ido perdiendo el don del misterio, lo insondable de la vida y, por ende, de la muerte. En *El estado oculto de la salud* (1996), Gadamer ha escrito: “los éxitos logrados por las ciencias naturales y las comunicaciones modernas han traído aparejadas una desmitificación de la muerte y, por lo tanto, de la vida” (p. 77). En palabras de Mainetti (1990), esto muestra o refleja “las nuevas relaciones entre la vida y los valores” (p. 34), entre el ciclo o proceso⁶³ vida-muerte, nuestra cultura actual y lo axiológico.

Ahora bien, en el ámbito de las tematizaciones bioéticas, el problema del buen morir es un punto crucial. Desde los inicios, la bioética ha problematizado el *cómo* del fin de la vida, la eutanasia, la distanasia, los cuidados paliativos y un largo etcétera alrededor del *buen morir*⁶⁴. Problemáticas también planteadas en el marco de las conjunciones entre la bioética y la jurisprudencia⁶⁵. En *Bioética Ficta* (1993), Mainetti resalta: “lo trágico de la existencia humana ha

⁶¹ “La relación que tenemos con el dolor revela el tipo de sociedad en que vivimos (...) Por eso toda crítica social tiene que desarrollar su propia hermenéutica del dolor (...) Hoy impera en todas partes una «algofobia» o fobia al dolor (...) una anestesia permanente” (Han, 2021a, pp. 11-12).

⁶² Suddhodana, quien fue el padre de Siddhārtha (G. Buda), es la metáfora de la negación de la vejez, de la enfermedad y de la muerte. “El rey, al enterarse de su deseo, decidió preparar una excursión digna de un príncipe. Y temiendo que su tierna mente se viera emponzoñada con la contemplación de gentes afligidas, ordenó que limpiaran los caminos de todo aquello que pudiera causar desagrado o malestar” (Arnau, 2018, p. 43). La leyenda narra que, luego, Siddhārtha sale en repetidas oportunidades del palacio real sin que lo vean. Así se topa con la vejez, la enfermedad y la muerte. Símbolos de las transiciones en el dolor y el sufrimiento. Tema budista que también se articula en la pregunta cómo vivir y en cómo relacionarnos con nuestros deseos y frustraciones.

⁶³ Se puede consultar el texto de Sogyal Rimpoché (2006). *El libro tibetano de la vida y la muerte*. Urano; Lingpa, K. (1989). *El libro tibetano de los muertos*. Estaciones.

⁶⁴ En *Bioética ilustrada* (1994), Mainetti afirma que “la medicina paliativa implica el capítulo de la ética en el final de la vida, el problema del buen morir, la muerte digna y la eutanasia. Si bien la actitud paliativa se aleja tanto de la ‘mistanasia’ (abandono del moribundo) como de la ‘distanasia’ (asalto tecnológico de la agonía), puede ella también incurrir en la medicalización de la muerte, vale decir el tratamiento de ésta como un problema técnico-tanatológico en vez de un drama íntimo y existencial” (p. 24).

⁶⁵ Ver por ejemplo Hooft, P. F. (1999). Muerte digna, *Bioética y Derechos Humanos*. Depalma (pp. 81-100); Niño, L. F. (1998). Significación jurídica de la ayuda al suicidio. El caso Sampedro. *Jurisprudencia Argentina y Bioética* 28, 22-24; Calsamiglia, A. (2002). Sobre la eutanasia. *Bioética y Derecho* (pp. 151-176), México: FCE.

desaparecido y la lectura de Shakespeare resulta ridícula. El hospital para los terminales maquilla la muerte y vence la angustia vital” (p. 87). Todavía más, nuestra cultura, como un gran nosocomio y escenario en el que nos movemos, nos esconde ese telón de fondo: la muerte y la posibilidad de una angustia *terapéutica*, la angustia como una disposición afectiva de apertura al mundo, como catalizadora de una transformación de sí.

3. La re-figuración de la angustia como disposición afectiva: apuntes y consideraciones

Mainetti (1995) nos sugiere que “la paradoja mortal implica el hecho de que la muerte priva y otorga a la vez sentido a la existencia humana” (p. 77). La muerte se presenta como una “aporía mortal”, un sendero trunco para nuestra conciencia, pues no podemos pensar nuestra propia muerte. “De modo que la gran incógnita del hombre sirve también de conjuro a su angustia” (Mainetti, 1995, p. 77). Y es aquí donde se nos despierta la inquietud: ¿angustia ante qué?, ¿es frente a la muerte en general que emerge la angustia como afecto?, ¿podemos pensar la angustia como una disposición afectiva bisagra?, en fin, ¿cómo se da el fenómeno de la angustia? También, sabiendo que nos angustiamos por múltiples razones, ¿es la angustia un desprendimiento de nuestro bloque meramente psicológico?

Por un lado, para tematizar sobre dichas preguntas, podríamos afirmar dos cosas. La primera, “el pensar es un captar que padece” (Han, 2021b, p. 175); la segunda, “se trata de un cierto campo o de una cierta atmósfera” (Merleau-Ponty, 1957, p. 231). Podemos conjeturar que el estado naciente de la angustia siempre ha estado. Pero el giro radical es cuando la angustia hace síntoma como una disposición afectiva que nos extraña de la familiaridad de lo cotidiano. Así, la angustia se transforma en ese pathos que, al modo de un péndulo, nos puede trasladar de una orilla a otra. El pathos es la angustia como disposición afectiva, un pensar padeciente, la emergencia de una cierta atmósfera, por decirlo de algún modo, que nos abre el mundo como posibilidad, o ese abanico de posibilidades de mundo.

Por otro lado, y acorde a lo que quisiéramos destacar, es Heidegger quien ha destacado ciertos planos fenomenológicos de la angustia. Incluso, podemos decir que “Heidegger radicalizó la fenomenología” (Escudero, 2016, p. 321). ¿Por qué?, porque radicalizar, de alguna forma, significa sintonizar de manera aguda con la emergencia de lo que nace, o encontrarse directamente con el tono, “con el nivel de donación originaria de la vida en

el ámbito de las vivencias preteoréticas inmediatas” (Escudero, 2016, p. 321). En este sentido, el lema “a las cosas mismas” significa quemar las confusiones, los presupuestos de toda índole que recubren las vivencias inmediatas de la vida.

Entonces, ¿cuál es la modalidad del aparecer de la angustia?, o en palabras de Heidegger, “¿de qué modo en la angustia el *Dasein* es llevado ante sí mismo?” (Heidegger, 1997, p. 206). Al ser del orden del *pathos*, algo que se da en su modo de *ser-afectación*, la angustia como disposición afectiva “no responde a una actitud reflexiva (...), más bien encarna un modo de encontrarse, una afección fundamental -*Grundstimmung*- que nos coloca ante nosotros mismos” (Escudero, 2016, p. 322). Este modo de encontrarse a sí mismo, hace comprensible el pasaje, el tránsito de la impropiedad a la propiedad, el recobrase a sí en una vida que valga la pena vivir. Heidegger (1997) nos persuade: “la absorción en el uno y en el ‘mundo’ del que nos ocupamos, manifiesta una especie de huida del *Dasein* ante sí mismo como poder ser-sí-mismo-propio” (p. 207). La angustia en su darse, en su ser-afectación, nos abre la posibilidad de “un comprender afectivamente dispuesto” (Heidegger, 1997, p. 207), de un salir del estar distraídos en las innumerables cosas para transformar la comprensión de sí mismos y asistir a un proceso de *metanoia*.

¿Cómo ocurre esto? ¿Es posible traspasar el umbral hacia lo abierto del mundo? Digamos que la angustia como disposición afectiva fundamental siempre está “ahí”, pero nunca está “ahí”, pues se encuentra latente, latiendo, hasta que se hace síntoma, se expresa. En consonancia con esto, hay una espacialidad o atmósfera catalizadora en la que la angustia se manifiesta de modo cabal. Esta espacialidad o atmósfera ha sido resignificada por la mirada bioética a través del análisis y reflexión respecto del enterarse de la *muerte inminente*. Desde la literatura, como ejemplo paradigmático que se ha tematizado y se tematiza desde la perspectiva bioética, podemos mencionar *La muerte de Iván Ilich*⁶⁶. Asistimos aquí a ese darse cuenta del protagonista, sobre el final de su patografía⁶⁷; un darse cuenta de que estuvo absorto en la multiplicidad de las cosas, distraído; en fin, un darse cuenta en donde “angustiar abre originaria y directamente el mundo en cuanto mundo” (Heidegger, 1997, p. 209).

⁶⁶ Tolstoi, L. N. (1994). *La muerte de Iván Ilich* (trad. Ozores A.). Nuevo Siglo. Recordemos que la primera versión del texto en idioma original es de 1884.

⁶⁷ Patografía dice de un padecer (*pathos*) que se narra (*grafos*), en otras palabras, dice la síntesis entre la patología y la biografía o relato/vida contada.

El *darse cuenta* es no sólo la ruptura del modo propio de ser-sí-mismo en el estar cerrado y repelido, sino la posibilidad de transitar y pasar a través del umbral hacia el “ante qué” de la angustia, hacia la aperturidad del mundo. En otros términos, apertura que se da en el momento de *des-adherencia*, en el instante de recuperación de sí, en ese *no huir más de sí mismo*. Es decir, cuando la angustia se manifiesta como una “disposición afectiva eminente” (Heidegger, 1997, p. 206). Pues, “*el ante-qué de la angustia es el estar-en-el-mundo en cuanto tal*” (Heidegger, 1997, p. 208). Por lo tanto, el *darse cuenta* se presenta como un dejar de “darse la espalda a sí mismo” (Heidegger, 1997, p. 207), o retraducido, como un abrirse al mundo en cuanto mundo, a lo “enteramente indeterminado” (Heidegger, 1997, p. 208).

Siguiendo la narrativa de Tolstoi, la primera etapa de la vida de Iván Ilich estuvo caracterizada por lo ilusorio, en donde el *uno* se ocupa de las cosas “del mundo” que están a la mano y “*no tolera el coraje para la angustia ante la muerte*”. El predominio del estado interpretativo público del uno ya ha decidido acerca de la disposición afectiva que debe determinar la actitud ante la muerte” (Heidegger, 1997, p. 274). Tolstoi (1994) refleja esto, pues “la actitud de Praskovia Fiódorovna hacia Iván Ilich y su enfermedad era la de siempre (...) también ella había adoptado hacia su marido una postura determinada que ya no podía abandonar” (p. 72). Una actitud que puede resumirse en que “el uno procura de esta manera una *permanente tranquilidad respecto a la muerte*” (Heidegger, 1997, p. 274).

“El tema no está ni en el intestino ciego ni en el riñón, sino en la vida... y en la muerte. Sí, estaba la vida y se escapa; se escapa y yo no puedo retenerla” (Tolstoi, 1994, p. 55). Signo de irreversibilidad, a Ilich lo invade una angustia que se hace miedo, “porque el uno ya tiene también asegurada una interpretación para este evento (...) el uno procura convertir esa angustia en miedo ante la llegada de un acontecimiento” (Heidegger, 1997, pp. 272-274). Así, Ilich va cayendo en la debilidad, la desazón, el hastío y el odio. “La esposa se le acercó y le dio un beso en la frente. Mientras le besaba, él la odiaba con toda su alma y hacía esfuerzos para no rechazarla” (Tolstoi, 1997, p. 57).

El tema está en la vida y en la muerte, la una en la otra, investidas, incrustadas, orbitándose mutuamente. Pero el problema que aparece, en gran parte de la trama de Ilich, es el de una “angustia insoportable”, el de un “espantoso temor”. ¿Por qué? Porque, “hecha ambigua al convertirse en miedo, la angustia se presenta además como una flaqueza (...) El cotidiano

estar vuelto hacia la muerte es, en tanto que cadente, un continuo *huir ante ella*” (Heidegger, 1997, p. 274). Así, en una nota al pie, Heidegger escribe: “En su relato *La muerte de Iván Ilich*, Tolstoi ha presentado el fenómeno de la conmoción y derrumbe de este ‘uno se muere’” (Heidegger, 1997, p. 274).

Es justamente la angustia como disposición afectiva fundamental o eminente, la que trastoca la escena de Ilich. “Lo que más atormentaba a Iván Ilich era la mentira, esa mentira admitida por todos (...) lo extraño era que todos esos mejores momentos de su agradable existencia le parecían ahora muy distintos a como le parecieron entonces” (Tolstoi, 1994, pp. 65-79). Se produce un cambio que va desde la alienación hacia un comprender afectivamente dispuesto. “Ahora bien, la disposición afectiva capaz de mantener abierta la constante y radical amenaza de sí mismo que va brotando del ser más propio y singular del *Dasein* es la angustia” (Heidegger, 1997, p. 285).

La narrativa de Ilich permite una reflexión filosófica, en donde el comprender afectivamente dispuesto habilita, le da la posibilidad a Iván de desatar el nudo de las ilusiones, ese lazo que lo tiene como maniatado en el modo de ser de la caída. Así, “el estar vuelto hacia la muerte es esencialmente angustia” (Heidegger, 1997, p. 285). Una angustia que abre una nueva posibilidad ontológica, “libre de las ilusiones del uno (...) [a saber:] la libertad para la muerte” (Heidegger, 1997, p. 285). Apertura que -como ya ha señalado Heidegger- de modo paradójico, es una apertura originaria y directa del mundo en cuanto mundo. Una apertura a la vida en su magnitud y verdad. Así, el ser libre para la muerte de Heidegger se pone en diálogo con la muerte consumadora de Nietzsche.

4. Conclusiones

Este breve recorrido por la angustia como disposición afectiva fundamental es relevante para enriquecer, por un lado, y de manera particular, el campo de la bioética en el final de la vida: la cuestión del morir y los moribundos, *el proceso singular* y en *primera persona* que atraviesan las/os enfermas/os, los avatares de los cuidados paliativos y toda la problemática en torno al buen morir u ortotanasia. En *León Tolstoi: minucias de la agonía en La muerte de Iván Ilich* (2004), Mainetti escribe: “Heidegger distingue precisamente el discurrir sobre la muerte en 3ª y 1ª persona. Una cosa es hablar de muertos y otra morir” (p. 195).

Hay más: el análisis fenomenológico nos remite al “*ante-qué*” de la

angustia como correlato, no sólo de un mundo que se abre en tanto mundo, sino como poder ser-sí-mismo-propio en la anticipación, en el ser-para-la-muerte. En el ejemplo de la trama del relato de Tolstoi, la misma está urdida por la irrupción de la muerte inminente de Ilich, por el vaivén de una angustia-miedo a una angustia-eminente, a una angustia que lo dispone afectivamente de otro modo, provocando una metanoia ontológica: exclama Ilich, “¿Es que no he vivido como se debe vivir?” (Tolstoi, 1994, p. 80). En el apartado *Nuestra angustia ante la muerte*, haciendo mención a Heidegger, Tugendhat (2008) dice: “cuando nos damos cuenta de la posibilidad de morir pronto, nos vemos confrontados con la propia vida como tal” (p. 152), en primera persona. Pues no hay diferencia entre tener a la vista la vida y tener a la vista la propia muerte, es una cuestión que se dirime entre propiedad e impropiiedad, o entre “vida auténtica e inauténtica” (Tugendhat, 2008, p. 152).

Pero en el marco de nuestra cultura contemporánea, la angustia como disposición afectiva eminente o como talante vital *ethopoiético* -creador, generador de ethos-, trata de esquivarse, se presenta en el modo de ser esquivo. Además, han desaparecido los umbrales que posibilitan una re-apropiación de dicha disposición afectiva fundamental. La expropiación del horizonte de la muerte como dimensión de sentido de la vida ha provocado, al unísono, el borramiento de una comprensión de sí afectivamente dispuesta. En otros términos, se ha desdibujado la posibilidad de atravesar el túnel que nos relaciona con otras dimensiones de la vida y con lo abierto del mundo como tal. El túnel o catalizador, justamente, es la angustia. La misma que le revela al *Dasein* “la libertad de escogerse y tomarse a sí mismo entre manos” (Heidegger, 1997, p. 210).

Así, los umbrales se disuelven de la escena actual y aparece *la muerte prohibida*, el miedo, “la desesperación” (Tolstoi, 1994, p. 48), síntomas de toda una sociedad que da las espaldas a la finitud, a la fragilidad, a la vulnerabilidad y al dolor. Como sugiere Han (2017), “el miedo se produce también en el umbral (...). El umbral es un tránsito a lo desconocido. Más allá del umbral comienza un estado óptico totalmente distinto. Por eso, el umbral siempre lleva inscrita la muerte” (p. 57). Una muerte que hoy está “ausente” y da paso al *perecer* a destiempo. Estamos lejos, por así decirlo, del *ser-para-la-muerte* de Heidegger o de la *muerte consumadora* de Nietzsche. Porque “el umbral como lugar de transformación *duele*” (Han, 2017, p. 57).

Desde el ámbito de la bioética se ha tratado de recuperar, junto a la

revolución tanatológica y tanatoética, no sólo la muerte como acto personal (Mainetti, 2000, p. 184), sino también cierto *ars moriendi* o preparación para el buen morir, “eutanasilogía o agatotanatología, la teoría de las cualidades de la buena muerte” (Mainetti, 2009, p. 25), cuya hermenéutica se articula en acompañar al paciente para que pueda transitar por el dolor⁶⁸ y cruzar el umbral que le abre la angustia. Pasaje de la angustia-miedo a la angustia-eminentemente, disposición afectiva abierta a la alteridad irreductible.

La *tanatoética*, en su actual y plena emergencia, ha tomado una distancia crítica respecto a todos aquellos dispositivos culturales que borran la huella del pathos de la angustia, del dolor y del horizonte de la muerte. Los trabajos, por ejemplo, de Han y Tugendhat van en este sentido y, de una manera u otra, recuperan la estela que nos ha dejado Heidegger. Dice Han (2021a): “El dolor es el estado de ánimo general de la finitud humana. Heidegger lo piensa desde la muerte: «El dolor es la muerte en pequeño. La muerte es el dolor en grande»” (p. 71). Siguiendo a Heidegger, pero en palabras de Tugendhat (2008): “la muerte es única por su estructura, puesto que afecta a la existencia del sujeto mismo, y no a algo que el sujeto tenga” (p. 150).

Como corolario, podemos decir que, dentro del campo de la filosofía y del giro tanatológico, la *tanatoética* está en plena configuración y recepción: ¿Nueva modalidad del saber del mundo y contra-movimiento frente al ethos narcisista depresivo actual? Eso parece, pues “el sujeto depresivo-narcisista no es capaz de ninguna conclusión (...) la depresión es característica de un tiempo que ha perdido la capacidad de cerrar, de concluir. Desaprendemos a morir porque no somos capaces de *concluir* la vida” (Han, 2014, p. 40). En fin, diría Heidegger, porque en la cultura contemporánea está despotenciada la angustia, disposición afectiva fundamental y posibilidad de una apertura privilegiada, de “la estructura del cuidado como *anticiparse-a-sí*” (Heidegger, 1997, p. 241). De este modo, la *nueva tanatoética* (filosófico-terapéutica) tiene que tomar nota de este problema y también erigirse en una *nueva epimeleia heautou* o cuidado de sí.

Referencias bibliográficas

- Àries, P. (1999). *El hombre ante la muerte*. Barcelona: Taurus.
 Arnau, J. (2018). *Leyenda de Buda*. Madrid: Alianza.

⁶⁸ Han (2021a) agrega: “también la vida que rechaza todo dolor es una vida cosificada. Lo único que mantiene la vida con vida es estar impresionado por lo otro” (p. 18).

- Aubenque, P. (1999). *La prudencia en Aristóteles*. Barcelona: Crítica.
- Derrida, J. (2015). *La diseminación*. Madrid: Espiral/Fundamentos.
- Escudero, J. A. (2016). *Guía de lectura de Ser y Tiempo de Martín Heidegger* (vol. 1 y 2). Barcelona: Herder.
- Gadamer, H. G. (1996). *El estado oculto de la salud*. Barcelona: Gedisa.
- Gracia, D. (1989). *Fundamentos de la bioética*. Madrid: Eudema.
- Han, B.-Ch-. (2014). *La agonía del eros*. Barcelona: Herder.
- Han, B.-Ch-. (2015). *El aroma del tiempo*. Barcelona: Herder.
- Han, B.-Ch-. (2017). *La expulsión de lo distinto*. Barcelona: Herder.
- Han, B.-Ch-. (2020). *La desaparición de los rituales*. Barcelona: Herder.
- Han, B.-Ch-. (2021a). *La sociedad paliativa*. Barcelona: Herder.
- Han, B.-Ch-. (2021b). *El corazón de Heidegger*. Barcelona: Herder.
- Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo* (trad. J. E. Rivera). Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Jonas, H. (1995). *El principio de responsabilidad*. Barcelona: Herder.
- Lacroix, M. (1995). *El humanicidio*. Santander: Sal Terrae.
- Mainetti, J. A. (1990). *Bioética fundamental*. La Plata: Quirón.
- Mainetti, J. A. (1993). *Bioética ficta*. La Plata: Quirón.
- Mainetti, J. A. (1994). *Bioética ilustrada*. La Plata: Quirón.
- Mainetti, J. A. (1995). *Antropo-bioética*. La Plata: Quirón.
- Mainetti, J. A. (2000). *Compendio bioético*. La Plata: Quirón.
- Mainetti, J. A. (2004). *Bioética y humanidades médicas*. Buenos Aires: Biblos.
- Mainetti, J. A. (2008). *Revista de medicina y bioética 39*, 1 y 2, La Plata: Quirón.
- Mainetti, J. A. (2009). Ensayo de biofilosofía. *Revista de medicina y bioética*, 40(1), 7-45.
- Merleau-Ponty, M. (1957). *Fenomenología de la percepción*. México: FCE.
- Nietzsche, F. (2000). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza.
- Potter, V. R. (1971). *Bioethics. Bridge to the Future*. New Jersey: Prentice-Hall.
- Reich, W. T. (1978). *Encyclopedia of Bioethics*. New York-London: Simon and Schuster Macmillan.
- Sloterdijk, P. (2008). *Extrañamiento del mundo*. Valencia: Pre-Textos.
- Tolstoi, L. N. (1994). *La muerte de Iván Ilich* (trad. A. Ozores). Buenos Aires: Nuevo Siglo.
- Tugendhat, E. (2008). *Antropología en vez de metafísica*. Barcelona: Gedisa.
- Williams, B. (1991). *La ética y los límites de la filosofía*. Caracas: Monte Ávila.

Maurice Merleau-Ponty y Jean-Luc Marion. ¿Dos lecturas tan diferentes sobre el problema de la “unión” entre cuerpo y alma en la filosofía de Descartes?

Gabriel Duyos
UNMdP- CONICET

Recepción: 09/05/2022
Aceptación: 10/08/2022

Resumen

El presente trabajo tiene como objetivo analizar y comparar las lecturas llevadas a cabo por Maurice Merleau-Ponty y Jean-Luc Marion sobre la problemática de la “unión” entre alma y cuerpo en la filosofía de René Descartes. En un primer momento, se mostrarán las críticas que Merleau-Ponty le realiza a la filosofía cartesiana, sobre todo en los puntos tocantes a la “fisiología mecanicista” y al “intelectualismo perceptivo” (ambas concepciones basadas en el dualismo entre cuerpo y alma). En este primer apartado también se analizará la lectura merleau-pontyana acerca de la “unión” entre cuerpo y alma en Descartes que aparece en diferentes escritos del autor a lo largo de toda su obra. En un segundo momento, se intentará resumir la particular lectura marioniana sobre el problema de la “unión” en Descartes para intentar, en un tercer y último apartado, comparar ambas lecturas, tarea en la que hallaremos posibles similitudes y diferencias entre ambas interpretaciones.

Palabras clave

UNIÓN – CUERPO - ALMA - DUALISMO CARTESIANO

Summary

This paper aims to analyze and compare the readings carried out by Maurice Merleau-Ponty and Jean-Luc Marion on the problem of body and soul union in Descartes's philosophy. At first, the criticisms that Merleau-Ponty makes to the Cartesian philosophy will be shown, especially in the points related to "mechanistic physiology" and "perceptive intellectualism" (both conceptions based on the dualism between body and soul). In this first section, the merleau-pontyan reading about the "union" between body and soul in Descartes that appears in different writings of the author throughout his work will also be analyzed. In a second moment, we will try to summarize the particular marionian reading on the problem of "union" in Descartes to try, in a third and last section, to compare both readings, finding possible similarities and differences between both interpretations.

Keywords

UNION – BODY - SOUL - CARTESIAN DUALISM

Resumo

Este artigo tem como objetivo analisar e comparar as leituras realizadas por Maurice Merleau-Ponty e Jean-Luc Marion sobre o problema da "união" entre alma e corpo na filosofia de R. Descartes. Em um primeiro momento, serão mostradas as críticas que Merleau-Ponty faz à filosofia cartesiana, especialmente nos pontos relacionados à "fisiologia mecanicista" e ao "intelectualismo perceptivo" (ambas concepções baseadas no dualismo entre corpo e alma). Nesta primeira seção, também será analisada a leitura merleau-pontiana sobre a "união" entre corpo e alma em Descartes que aparece em diferentes escritos do autor ao longo de sua obra. Em um segundo momento, tentaremos resumir a leitura marioniana particular sobre o problema da "união" em Descartes para tentar, em uma terceira e última seção, comparar ambas as leituras, encontrando possíveis semelhanças e diferenças entre ambas as interpretações.

Palavras-chave

UNIÃO- CORPO - ALMA- DUALISMO CARTESIANO

1. Merleau-Ponty y la “ambigüedad” del planteo cartesiano

Merleau-Ponty, sin lugar a duda, desarrolla fuertes críticas a las concepciones intelectualistas de la percepción y mecanicistas del cuerpo. En este marco, aparecen las objeciones merleau-pontianas dirigidas a Descartes, ya que ve en el cartesianismo un claro exponente de ambas posturas. En primer lugar, Descartes sería un claro representante de una concepción mecanicista del cuerpo según la cual las partes del cuerpo humano se conectan por relación de causalidad eficiente. Es muy frecuente explicar sucintamente este “mecanicismo” aludiendo a la famosa analogía entre el cuerpo humano (aunque, en última instancia, podríamos decir que cualquier cuerpo) y una máquina que bien podría ser un reloj. Por otra parte, y en íntima relación con esto último, a la hora de hablar de la teoría de la percepción cartesiana habría que presuponer ciertos cálculos racionales o rasgos matematizables anteriores a toda percepción y constitutivos de esta. En este sentido, habría que remarcar el carácter fuertemente intelectualista de toda la gnoseología cartesiana. Tal es así que, en la primera de sus siete conferencias radiales de 1948, Merleau-Ponty interpreta en esta línea el famoso ejemplo de la cera que brinda Descartes en la *Segunda Meditación*⁶⁹, en la que el filósofo plantea que

la verdadera cera no se ve con los ojos. Solo es posible concebirla con la inteligencia. Cuando yo creo ver la cera con mis ojos, lo único que hago es pensar, a través de las cualidades que caen por su propio peso, en la cera desnuda y sin cualidades que es su fuente común. (Merleau-Ponty, 2003, pp. 11, 12).

Merleau-Ponty se apoya en frases como la anterior a la hora de efectuar una interpretación idealista de la teoría cartesiana de la percepción. El propio Descartes afirma que “ni nuestra imaginación ni nuestros sentidos podrían asegurarnos jamás de cosa alguna sin la intervención de nuestro entendimiento” (Descartes, VI 1996, p. 37). Además, Merleau-Ponty critica a Descartes su concepción de un espacio objetivo o geométrico caracterizado por la infinitud y la homogeneidad. Por el contrario, la propuesta del autor de *Fenomenología de la percepción* es introducir un nuevo modo de comprender el espacio⁷⁰, un espacio orientado, en perspectiva, íntima-

⁶⁹ Cf. Descartes VII, 1996, pp. 30-32.

⁷⁰ Para una correcta aproximación a la crítica merleau-pontyana a la concepción cartesiana del espacio y a la posición del propio Merleau-Ponty sobre el “espacio vivido”, cf. Merleau-Ponty, M. (1985), “El espacio” en *Fenomenología de la percepción*, pp. 258-313.

mente ligado al cuerpo vivido. Este último se entiende solo gracias a sus comportamientos, capacidades, aptitudes o habilidades motrices y perceptivas (esquemas perceptivos o habitualidades intersubjetivas) que resultan del “aprender a moverse” en contextos humanos, intercorporales.

Ahora bien, a pesar de las críticas dirigidas a Descartes, Merleau-Ponty es consciente de ciertas “ambigüedades” en el planteamiento cartesiano que también denomina “ambivalencia”, “estrabismo” o “diplopía” cartesianas. De acuerdo a lo anterior, el “intelectualismo” y el “mecanicismo” cartesianos serían solamente una cara de su filosofía derivada de una de las dos interpretaciones a las que se presta su cogito. La primera interpretación, que de hecho es la más común, es la que establece en la filosofía cartesiana un claro y fuerte dualismo entre cuerpo y alma o entre *res extensa* y *res cogitans*.

La teoría de la percepción del “padre de la modernidad”, si se sigue esta primera interpretación “dualista”, establecería que “mi” cuerpo, al igual que “los cuerpos del mundo” serían objetos reales distintos de mí (del *ego*), y que la percepción debería ser, de esta manera, una representación mental al término de una cadena causal que comienza en el estímulo físico y que continúa por el cuerpo. De acuerdo con esto, la conciencia debería ser definida esencialmente como puramente inmaterial, sin ninguna contaminación con el ámbito material. Por lo tanto, no habría posible integración entre la intelección y la sensación.

Ahora bien, tal como se dijo, Merleau-Ponty defiende que en algunos pasajes de la *Sexta Meditación* cartesiana la distinción entre el entendimiento y la percepción sensible, así como entre el cuerpo y el alma, resulta al menos problemática. Es aquí cuando aparece la idea de una “composición” e incluso una “unión sustancial” de mente y cuerpo que le haría descubrir al propio Descartes ya un ámbito relativamente “fenomenológico”. La noción de “unión” o de “unión sustancial” del alma con el cuerpo permitiría pensar un ámbito atravesado por la estructura del “ni...ni...”⁷¹. No se trata de un ámbito *ni* puramente material *ni* puramente mental.

En este último sentido interpreta Merleau-Ponty, en su *Fenomenología de la percepción*⁷², la correspondencia entre Descartes y la princesa Elizabeth. De acuerdo a esta carta, la unión entre el cuerpo y el alma sería

⁷¹ Cf. García, E. (2016). ¿Qué es un hábito? Acerca de la posibilidad de una desambiguación de la noción merleau-pontyana. *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*. p. 65.

⁷² Cf. Merleau-Ponty, M. (1985). “El cuerpo como expresión y la palabra” en *Fenomenología de la percepción*, p. 215.

una “noción primitiva”, innata, que ha sido colocada por Dios en nosotros y sobre la que no pueden brindarse muchas más) explicaciones ni precisiones. Al respecto, Merleau-Ponty (1985) establece: “detrás del hombre tal como es de hecho, se encuentra Dios como autor razonable de nuestra situación de hecho. Apoyado en esta garantía trascendente, Descartes puede aceptar tranquilamente nuestra condición irracional” (p. 215).

Es también en su *Fenomenología de la percepción* donde Merleau-Ponty introduce el concepto de “cogito tácito”⁷³. Para el autor, el “yo soy” al que hace alusión Descartes es más importante y más amplio que el “yo pienso”. De esto se seguiría que la existencia no se reduce de modo alguno al pensamiento. Del “yo pienso” no se deduce “yo soy una cosa que piensa”. Así, el “cogito tácito” del que habla Merleau-Ponty (1985) no es ni pensamiento ni lenguaje. Es una vivencia “de mí por mí” (p.412) alejada de cualquier conciencia autotransparente o constituyente. El yo-cuerpo que está-en-el-mundo nace del mundo y de otros cuerpos (1985, pp. 410-417).

Pero no solo en *Fenomenología de la percepción*, sino también en *La estructura del comportamiento*, Merleau-Ponty intenta pensar y radicalizar estas ambigüedades del planteo cartesiano. En este texto, Merleau-Ponty también ensaya cierta y relativa justificación fenomenológica para la opción dualista. Veremos que esta es una de las principales diferencias en relación con la lectura llevada a cabo por Jean-Luc Marion, quien nunca piensa una alternativa “dualista”, ni siquiera en términos “fenomenológicos”. En experiencias tales como las enfermedades, la conciencia descubre una resistencia del cuerpo propio. De este modo, “el cuerpo [como una cosa más] hace de pantalla entre nosotros y las cosas” (Merleau-Ponty, 1975, p. 264). Según Merleau-Ponty “en estos casos de desintegración, el alma y el cuerpo son aparentemente distintos, y ésta es la verdad del dualismo” (1975, p. 290).

Cabe aclarar que esta última no será la posición definitiva del autor. Merleau-Ponty terminará afirmando que se trata de una verdad secundaria y derivada de la más primitiva “unión” que se comprueba en la experiencia usual, cotidiana y pre-reflexiva. Cuerpo y alma deberían ser vistos más bien como *nociones relativas*, dimensiones de una misma estructura: no es una dualidad de sustancias (Merleau-Ponty, 1975). Vemos, entonces, que la lectura de Merleau-Ponty parece dar lugar al mismo tiempo a dos interpretaciones que muchas veces se consideran como excluyentes. Ahora bien, el desafío se encuentra en pensar dicha ambigüedad y Merleau-Ponty es

⁷³ Cf. Merleau-Ponty, M. (1985). “El cogito” en *Fenomenología de la percepción*, pp. 379-417.

un autor que permite pensar “entre” las dicotomías conceptuales clásicas, atribuyéndoles gran valor a la ambigüedad y a la aporía.

En los cursos de 1947-1948 en la École Normale, así como en los cursos de 1956 en el *Collège de France* acerca de la concepción cartesiana de la naturaleza, Merleau-Ponty se refiere a otra “alternativa” que habría analizado Descartes⁷⁴. Descartes se habría referido circunstancialmente a la posibilidad de pensar el espíritu como “corporal” o a la posibilidad de dotar al cuerpo humano de propiedades que, estrictamente según sus propios términos, solamente podrían corresponder al alma, como la indivisibilidad (esto se reflejaría sobre todo en el *Tratado de las pasiones del alma*).

Si continuamos con un breve rastreo o recorrido de las “resonancias” cartesianas en Merleau-Ponty, el último curso dictado por este último -un curso interrumpido por su muerte- hace referencia a Descartes de un modo bastante singular. En este curso, Merleau-Ponty pone atención en ciertas metáforas y términos recurrentes de Descartes, tales como la “visión del espíritu”, “luz natural” y lo “puro”, ya no para considerarlos como claves de una aproximación “psicológica” o “psicologista”, sino como “cifras de una ontología” (Merleau-Ponty, 1996, p. 228). Posteriormente, Merleau-Ponty afirmará que la evidencia del cogito en su sentido originario no es una evidencia por distinción, sino justamente por indistinción o *mélange* (mezcla). El mismo Descartes es ambiguo en esto, ya que habla de demostrar la unión y la separación (al mismo tiempo) del cuerpo y del alma. Ahora bien, interpreta Merleau-Ponty, lo que Descartes comienza llamando *ego*, no es originariamente una sustancia inteligida, no es la idea de duda o de *cogitatio*, ya que todavía no habría un conocimiento por idea. Merleau-Ponty diferencia así entre “un cogito operante” o “vertical” y un “cogito reflexivo”, “enunciado” u “horizontal” (pura actividad del pensamiento). El primero funda al segundo. El cogito en su significado originario (vertical) no es entonces para Merleau-Ponty una simple sustancia, sino el simple estar abierto a un campo de experiencias. Entonces, para Merleau-Ponty, el “yo” es comprendido primariamente como existencia pre-objetiva o pre-conceptual. Gracias a que el cogito operante o vertical, no objetivado y definido, reúne en su indistinción el alma y el cuerpo, es que se puede reunir también para Descartes el entender, el afirmar, el querer, el imaginar y sobre todo el sentir. La intuición primordial de Descartes -la del cogito vertical- debería ser entendida entonces como la de una experiencia que aún en su indistinción pensamiento y cuerpo, entendimiento y sensibilidad (Merleau-Ponty, 1996, p. 266).

⁷⁴ Cf. Merleau-Ponty, M. (1995). *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*, pp. 24-38.

En resumen, puede entenderse el cogito vertical del que habla Merleau-Ponty como una modalidad de cogito que incluye el sentir, la primera definición que da Descartes en relación al cogito. La “mente” del ser humano cartesiano no está apartada o separada de su cuerpo, sino que se encuentra “encarnada” en él. No muy alejado de la posición marioniana, Merleau-Ponty propone una nueva forma de interpretar la obra cartesiana que ve en la noción de “unión sustancial” un verdadero hallazgo filosófico, y por qué no, un atisbo cuasi-fenomenológico en la obra del “padre del racionalismo moderno”.

2. La lectura marioniana sobre la problemática cartesiana de la “unión”

De acuerdo a lo expuesto anteriormente, sería esta última lectura o interpretación la que más se acercaría a la llevada a cabo por Jean-Luc Marion, sobre todo si tenemos en cuenta que la interpretación marioniana le atribuye un papel fundamental al *Tratado de las pasiones del alma*. La importancia de este escrito cartesiano se debe, según Marion, a que allí se puede observar cierta forma pasiva del conocimiento ligado al ámbito de las pasiones y que, según Marion, será la “otra cara” del cogito. Se suele decir que, en las *Meditaciones Metafísicas*, luego de llevar al extremo la duda metódica o hiperbólica, Descartes vuelve a “confiar” en la información que le brindan los sentidos por el mero hecho de que Dios, al ser perfecto y bondadoso, no puede engañarlo. De no ser por este “argumento”, pareciera ser que Descartes no demuestra cabalmente la existencia del mundo externo.

Ahora bien, tal como plantea Marion, si por demostración se pone como ejemplo la demostración del cogito y la de Dios,

la *Meditación VI* no demuestra lo que pretende establecer. De la misma manera, entonces, que las *Meditaciones*, en su conjunto, terminan sin haber restablecido la existencia del mundo exterior que la *Meditación I* había puesto en duda, o, al menos, que restablecen finalmente la existencia del *mismo* mundo que había sido puesto en duda al comienzo del camino meditativo. (Marion, 2016, p. 39)

Para comprender el planteo cartesiano, según Marion, es fundamental introducir la noción de *meum corpus* o “mi cuerpo”⁷⁵ que Descartes defendería en varios pasajes de las *Meditaciones*. Esta “nueva” noción de

⁷⁵ Cf. Marion, J.-L. (2016). “*Meum corpus* y la excepción” en *Sobre el pensamiento pasivo de Descartes*. UNSAM edita. pp. 147-157.

cuerpo, surgiría de la diferenciación entre lo que podría llamarse en términos contemporáneos “el cuerpo propio” (*carne*) y “los otros cuerpos” (objetos meramente extensos independientes de la mente que los piensa). Es un momento crucial porque emerge (quizás sin la intención del pensador) la cuestión de la corporalidad, del cuerpo propio o de lo que podemos llamar contemporáneamente *carne*. Entonces, esta distinción entre un cuerpo que pertenece íntimamente al sujeto y otros cuerpos que se aparecen desde el exterior es fundamental. Descartes al respecto establece en la *Sexta Meditación*:

He sentido que *este cuerpo* estaba situado entre muchos otros, de los cuales era capaz de recibir diversas comodidades o incomodidades (...) No faltaba tampoco razón para que yo creyera que *este cuerpo* (al que con un cierto derecho particular llamaba mío) *me* pertenecía con más propiedad y más estrechamente que ningún otro. Porque, en efecto, nunca podía ser separado de él como de los demás cuerpos; sentía en él y por él todos mis apetitos y todas mis afecciones. (Descartes 1996, pp. 56-57- la cursiva es mía-)

Puede notarse, de este modo, una diferencia ontológica entre los cuerpos materiales del mundo y “*mi cuerpo*” o, entre los cuerpos objetivos y “*mi cuerpo sintiente*”. Y no sólo eso; en la *Sexta meditación*, el llamado «dualismo ontológico» entre cuerpo y alma parece desdibujarse y da lugar a una “íntima unión”: «No estoy alojado en mi cuerpo como un piloto en su navío, sino tan estrechamente unido y confundido y mezclado con él, que formo como un solo todo con mi cuerpo» (Descartes, VI 1996, p. 61).

La idea que se sostiene aquí parecería vincularse a la anteriormente mencionada diferencia entre el cuerpo propio y el cuerpo meramente objetivo y, sobre todo, a la aparición de un «nuevo continente» que es el de una corporalidad independiente del mundo constituida por una pasividad originaria o *pathos* originario que más bien pertenecería a una nueva “modalidad” del *cogito*, y no al de los sentidos. En términos de Henry⁷⁶ se trataría de pensar, aunque sería correcto decir “sentir”, una auto-afección o auto-afección originaria del *cogito*, previa a cualquier afección producida por cuerpos externos. Si el “cuerpo propio” *pertenece* al sujeto y se encuentra íntimamente ligado a él, entonces la dicotomía alma/cuerpo parecería

⁷⁶ Según Henry, hay en Descartes mismo dos interpretaciones del *cogito*: una originaria, que la entiende como “autoafección” o “vida” y otra derivada, la del *cogito* reflexivo. A diferencia tanto de Merleau-Ponty como de Jean-Luc Marion, la “autoafección” de la que habla Henry opera “fuera” del mundo, o al menos, lo precede. Cf. Henry, M. (2016). *Fenomenología de la vida*. Buenos Aires: Prometeo.

resquebrajarse o al menos contaminarse. Según Marion (2016), es necesario “pensar esa pasividad como un modo de pensamiento tan esencial como cualquier otro” (p. 18). Este “pensamiento pasivo” se sustentaría, de hecho, en la unión del alma con el cuerpo.

Marion defiende esta “nueva región del *cogito*” (2016) aludiendo a ciertas experiencias antropológicas, de una naturaleza especial, que no remiten a cosas exteriores causantes de dichos sentimientos. Lo que esta naturaleza me enseña más expresa y sensiblemente es que tengo un cuerpo, el cual, cuando siente dolor, está mal dispuesto, y cuando tiene los sentimientos de hambre o sed, necesita comer o beber, etc. (...). Por lo tanto, no debo dudar de que hay en esto algo de verdad. (Descartes, VI 1996, p. 61). Ese “algo de verdad” al que se refiere Descartes puede comprenderse de dos formas. Ambas no se contradicen, sino que se complementan. Un primer modo de comprender esta cuestión es atendiendo a que, la experiencia de sí, ya sea el hambre, sed, dolor o placer, es ontológicamente indiferente a cualquier relación con un objeto externo. La experiencia de la sensación es independiente del objeto. El “yo me quemo” es independiente del fuego. Hay algo de verdad en que “me” quemo.

He aquí un nuevo modo de interpretar esta cuestión. El cuerpo sentiente, que se caracteriza por ser afectado, recibe afecciones que no se reducen a la plena conciencia activa. Así, las experiencias de hambre, sed, dolor o placer serán ideas claras, pero no distintas. Según Descartes, no es posible determinar la naturaleza del dolor o del hambre, por ejemplo. Se debe a que son experiencias no objetivables.

La afección de la carne por la primera exterioridad no se juega, entonces, en términos de conocimiento (claro y distinto, según las naturalezas materiales simples), sino en términos de uso, según los in-convenientes o in-comodidades de las cosas del mundo para la vida de mi carne. (Marion, 2016, p. 71)

Así como Heidegger en *Ser y tiempo* hablaba de los “útiles”, según el Descartes de Marion, las cosas aparecen en tanto que “útiles” que causan comodidad o incomodidad. Se trata de concebir que un ente no se devela primero como un objeto adaptado al conocimiento teórico, disponible ahí-delante, pero sí como un instrumento, un útil, una cosa que puede servir para el uso, un ente a-la-mano. De acuerdo a la lectura marioniana, entonces, “mi cuerpo” o el “cuerpo propio”, que en la *Sexta Meditación* se encuentra indisolublemente ligado al alma, es condición de posibilidad (en términos kantianos de trascendentalidad), de toda

recepción o experimentación de ideas referidas a cuerpos externos a la mente. El cuerpo externo será un derivado de este cuerpo propio originario. La facultad pasiva de sentir que se funda en la noción de “carne” es una auto-evidencia pre-reflexiva o pre-objetiva. Al no remitir a cosas exteriores se trata de una auto-evidencia del *pathos* originario.

Vale la pena remarcar el carácter problemático que tiene esta cuestión para el propio Descartes. El filósofo no puede demostrar, al fin y al cabo, la existencia de la *res extensa* con la misma claridad y distinción con la que se había demostrado la existencia del *cogito* y de Dios. La problematicidad es patente en la *Meditación sexta*. Es fundamental resaltar que, en el momento en el cual Descartes pretendía demostrar la existencia de los cuerpos externos, aflora la certeza de una tercera noción primitiva: el cuerpo propio irreductible a todo cuerpo meramente extenso. Es a partir de este descubrimiento que puede explicarse la existencia del mundo externo y no al revés.

En este sentido, según Marion, el valor filosófico de *meum corpus* es fundamental. No se trata de un simple cuerpo que *tengo* en términos de posesión, sino de un cuerpo que *soy, lo soy*. Descartes ha alterado el orden de lo que se proponía demostrar. La *Meditación Sexta* rezaba: “Acerca de la existencia de las cosas materiales y de la distinción real entre el alma y el cuerpo del hombre”. Pero, por el contrario, solo gracias a la certeza de la unión/distinción entre el cuerpo y el alma es que puede demostrar, de algún modo, la existencia del mundo externo.

Si bien no hay demostración en sentido estricto de los cuerpos materiales externos al yo que piensa, la existencia del “cuerpo propio” parece haber sido “demostrada”. O, por lo menos, se acercaría a una “demostración”. Descartes le asigna un especial estatuto ontológico a ese cuerpo, de acuerdo con la lectura marioniana. Si bien no es meramente extenso, hay “un” cuerpo que cumple un rol fundamental al estar íntimamente ligado, y hasta mezclado, con el alma. Ese es “mi” cuerpo. Solamente a partir de la íntima unión entre espíritu y cuerpo podrá probarse la existencia de las cosas materiales. Una “prueba” muy peculiar, que hasta se puede llegar a plantear que es una no-prueba si la comparamos con la fuerza del argumento del “Dios garante”. La existencia de las cosas corpóreas se “demuestra” según “mi” cuerpo en relación con “mi” espíritu. No obstante, defiende Marion, las cosas externas y extensas seguirán siendo independientes a la *carne* que las siente o sufre. Pero la única forma de constatar dicha existencia no es sino remitiéndose siempre a un *ego*.

Lo que pretende señalar Descartes es que el sentimiento de dolor y de coacción que pasivamente sufre la corporalidad “no me enseña nada de la esencia del cuerpo extenso, pero, sin embargo, prueba definitivamente su existencia exterior en mi yo, que es un yo más que yo” (Marion, 2016, p. 85). Un “yo más que yo”, dice Marion, porque es gracias a este ego sintiente que se puede demostrar la existencia de los cuerpos externos. Pero *en mi yo*. Existencia de una *exterioridad*, mas no de una *corporalidad*. La *exterioridad* de los cuerpos extensos queda reducida al efecto que dicha *exterioridad* causa en un *ego*.

Si hay que hablar de una verdadera demostración de la *res extensa*, eso quedará bajo el poder de un “Dios garante” que no puede engañarnos ya que es sumamente bondadoso. Sin embargo, el recurso al cuerpo propio parecería ser una buena forma de demostrar la existencia de cosas externas. Eso sí: ya no se trata de una representación directa al *intellectus*. No se trata de un conocimiento esencial y objetivante sino de afección.

Concluyendo este apartado dedicado a la lectura de Marion, se podría establecer que al “yo pienso” cartesiano sería necesario sumarle el “yo siento” que se sigue de la pasividad del cogito. La pasividad de este “yo siento” sería un modo de pensamiento tan esencial como cualquier otro. Se trata de “dos caras de la misma moneda”: dos caras del pensamiento. Un pensamiento basado en la actividad del *cogito*, otro en la pasividad del *pathos* originario. Un pensamiento objetivante y ligado a la representación, y otro reducido a la afección. Marion, continuando su interpretación de la *Meditación Sexta*, arribará a una pregunta esencial: ¿qué ocurre con la existencia de la *res extensa*, exceptuando el recurso a Dios? Radicalizando fuertemente el planteo cartesiano llegará a la conclusión de que “sólo hay cuerpos materiales porque *soy* carne (...). La *res* material adviene como un acontecimiento del cual se trata de usar y no de conocer” (Marion, 2016, p.81). Ya no se trata de una relación gnoseológica con un objeto que es representado por una mente activa y atenta, sino de un advenimiento contra toda voluntad que afecta a la íntima unión entre alma y cuerpo en el ser humano.

3. ¿Dos lecturas tan diferentes sobre el problema de la “unión sustancial” entre cuerpo y alma en Descartes?

A través de las novedosas interpretaciones sobre el problema de la “unión” en Descartes, tanto Merleau-Ponty como Marion llegarán a dos conceptos fundamentales en sus obras: Merleau-Ponty terminará hablando de “*cogito* vertical” mientras que Marion hablará de “pensamiento pasivo”,

dos conceptos que, claramente, no se encontraban ni explícitamente, ni literalmente en Descartes, pero que se desprenden de la profundización y radicalización del planteo cartesiano.

Ambos filósofos son conscientes de la “ambigüedad” o aporía que tensiona el discurso cartesiano. Ahora bien, a diferencia de Marion, Merleau-Ponty “permanece” en la tensión reconociendo no sólo buenos argumentos a la “defensa de la unión”, sino que además piensa (aunque también hay que aclarar que luego lo rechazará) la posibilidad de cierto “dualismo” de raigambre fenomenológico, sobre todo en *La estructura del comportamiento*.

Si repasamos las dos interpretaciones sobre la problemática de la unión en Descartes, ninguno de los dos autores se refiere a dicha “unión” como una “tercera sustancia” porque, de hecho, Descartes nunca lo hizo. Marion recuerda que Descartes le otorgó el estatuto de “sustancial”, pero no de “sustancia”. En el fondo, ambos autores quieren observar en Descartes un filósofo que, de cierta manera, se anticipa a ciertas problemáticas fenomenológicas o, al menos, cuasi-fenomenológicas. Si las clásicas interpretaciones reducen a Descartes a la figura de “padre del racionalismo moderno”, Maurice Merleau-Ponty y Jean-Luc Marion intentan pensar aquellos aspectos de la obra cartesiana irreductibles a su teoría del conocimiento “racionalista”.

En el caso de Merleau-Ponty, como se trató de mostrar, existe una relación mucho más problemática, una relación de permanente y constante acercamiento-distanciamiento respecto de la filosofía cartesiana. No hay que olvidar que Merleau-Ponty critica fuertemente, por momentos, la concepción intelectualista de la percepción y mecanicista del cuerpo que aparece muchas veces en la obra del filósofo. A diferencia de Marion (y, posiblemente, esta sea la mayor diferencia entre ambos autores) para Merleau-Ponty termina imperando el dualismo y no la idea de la “unión”. En muchos pasajes de su obra, Merleau-Ponty terminará identificando el cartesianismo con el dualismo, el idealismo y el intelectualismo. Quizá ello se deba a que, justamente en esos momentos, el autor sea consciente de que la mejor forma de introducir su visión sea oponiéndola, o al menos comparándola, con la perspectiva de Descartes.

Marion, por su parte, interpreta la “unión sustancial” como modalidad del pensamiento pasivo (una nueva forma de operar del *cogito*). Esta unión es la sede de las afecciones. Si bien en este punto Marion no discreparía con Merleau-Ponty, es claro que la intención de Marion es “habilitar”

cierta clase de fenómenos que saturan la capacidad de recepción del sujeto y que llamará más adelante “fenómenos saturados”⁷⁷.

Posiblemente, las diferencias entre ambas lecturas sobre el problema de la “unión” en Descartes puedan notarse con mayor claridad si se tiene en cuenta la cuestión de fondo que le interesa rastrear a cada autor en la obra cartesiana. Por el lado de Merleau-Ponty, lo que más le interesa rescatar de la obra del “padre de la modernidad” es una nueva manera de comprender la corporalidad y sus respectivas capacidades (intentando alejarse, de esta manera, de la “fisiología mecanicista” presente en algunos textos cartesianos). En cambio, la lectura de Marion tiene un profundo interés ético-moral de fondo, ya que intentará demostrar que el concepto de “unión” permite comprender cabalmente la moral cartesiana y, en última instancia, que este “descubrimiento” de un “nuevo continente” le permite a Descartes culminar su filosofía.

La intención de Merleau-Ponty es proponer una nueva teoría de la percepción que tenga como sujeto al cuerpo (una teoría corporal de la percepción alejada de todo intelectualismo). En cambio, el propósito de fondo de Jean-Luc Marion es más amplio: intentar pensar en una nueva fenomenología que el autor denominará “fenomenología de la donación”. Si bien es cierto que en esta “nueva fenomenología” el “cuerpo propio” o la “carne” resulta el polo subjetivo del aparecer de cualquier fenómeno, la donación no se reduce a este ámbito, porque lo esencial de la propuesta marioniana terminará siendo la auto-mostración del fenómeno a partir de su propia donación.

Como pudo notarse, este trabajo intentó mostrar hasta qué punto las lecturas de Marion y Merleau-Ponty son diferentes y, al mismo tiempo, de qué manera Descartes es un pivote a partir del cual tanto Marion como Merleau-Ponty construyen sus filosofías; dos filosofías que se nutren de la historia de la filosofía y que reconocen que, para pensar “contra” esta historia, la manera es hacerlo pensando *con* y *a partir* de ella.

Ambos autores dialogan permanentemente con la historia de la filosofía. De esta manera, cualquier idea o concepto se entiende en su relación y en su diferencia con otras ideas o conceptos. Tanto Maurice Merleau-Pon-

⁷⁷ En gran parte de su obra, pero sobre todo en el §23 de *Siendo dado* (2008), Marion propone el concepto de “fenómeno saturado” para hacer referencia a una clase peculiar de fenómenos que se manifiestan desde su excedencia. En este sentido, un “fenómeno saturado” es un tipo especial de fenómeno que excede la capacidad intuitiva del sujeto, este último entendido ahora como “adonado”.

ty como Jean-Luc Marion son dos muestras cabales de que la historia de la filosofía es la filosofía misma y de que no es posible filosofar en presente sin remitirse a la filosofía pasada o historia de la filosofía. Como nos recuerda Merleau-Ponty (1964), la historia de la filosofía “no es prefacio a la filosofía, sino la filosofía misma” (p. 163).

Referencias bibliográficas

- Descartes, R. (1996). *Oeuvres de Descartes* (Adam-Tannery ed.). Vrin.
- García, E. (2016). ¿Qué es un hábito? Acerca de la posibilidad de una desambiguación de la noción merleau-pontyana. *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, Buenos Aires.
- Henry, M. (2016). *Fenomenología de la vida*. Prometeo.
- Marion, J. L. (2008). *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*. Editorial Síntesis.
- Marion, J. L. (2010). *Meditaciones cartesianas*. Prometeo.
- Marion, J. L. (2016). *Sobre el pensamiento pasivo de Descartes*. UNSAM edita.
- Merleau-Ponty, M. (1964). *Signos*. Barcelona: Seix Barral.
- Merleau-Ponty, M. (1953). *La estructura del comportamiento* (trad. E. Alonso). Hachette.
- Merleau-Ponty, M. (1985). *Fenomenología de la percepción*. Planeta- De Agostini
- Merleau-Ponty, M. (1995). *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*. Éditions du Seuil.
- Merleau-Ponty, M. (1996). *Notes des Cours au Collège de France (1958-1959 et 1960-1961)*. Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (2003). *El mundo de la percepción. Siete conferencias*. Fondo de Cultura Económica.

La espacialización del Dasein en su 'corporalidad'.

Anotaciones de Heidegger en los Seminarios de Zollikon

Ángel Xolocotzi Yáñez

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (México)

Recepción: 08/06/2022

Aceptación: 24/08/2022

Resumen

El presente texto busca tematizar las formas en las que Martin Heidegger pensó el fenómeno de la corporalidad en los *Seminarios de Zollikon* de 1963, con base en algunos guiños expuestos desde 1927 en el párrafo 23 de *Ser y tiempo*. Se trata concretamente de aclarar los sentidos de la sentencia "la espacialización del Dasein en su 'corporalidad'". Para ello, en primer lugar, se expondrá la distinción entre cuerpo extenso y cuerpo existencial, en relación con la crítica a Descartes; en segundo lugar, se abordarán los elementos constitutivos de la espacialidad del Dasein en *Ser y tiempo*; finalmente, se llevará a cabo la recuperación y ampliación del problema al interior de los *Seminarios de Zollikon*.

Palabras clave

CORPORALIDAD - ESPACIALIDAD - DASEIN - EXISTENCIA

Abstract

The present text seeks to thematize the ways in which Martin Heidegger thought the phenomenon of corporeality in the *Zollikon Seminars* of 1963, based on some winks exposed since 1927 in paragraph 23 of *Being and Time*. It is specifically a matter of clarifying the meanings of the sentence "Dasein's spatialization in its 'bodily nature'". To this end, firstly, the distinction between extensive body and existential body will be exposed, in relation to the critique of Descartes; secondly, the constitutive elements of the spatiality of Dasein in *Being and Time* will be addressed; finally, the

recovery and enlargement of the problem within the *Zollikon Seminars* will be carried out.

Key words

BODILINESS - SPATIALIZATION - DASEIN - EXISTENCE

Resumo

O presente texto procura dar conta das formas como Martin Heidegger pensou sobre o fenômeno da corporeidade nos Seminários de Zollikon de 1963, com base em algumas piscadelas expostas desde 1927 no parágrafo 23 do *Ser e do Tempo*. Especificamente, trata-se de clarificar o significado da frase “a espacialização de Dasein na sua ‘corporeidade’”. Para tal, em primeiro lugar, será apresentada a distinção entre corpo extenso e corpo existencial em relação à crítica de Descartes; em segundo lugar, serão abordados os elementos constitutivos da espacialidade de Dasein no *Ser e no Tempo*; finalmente, será realizada a recuperação e extensão do problema no âmbito dos Seminários de Zollikon.

Palavras-chave

CORPOREALIDADE - ESPACIALIDADE - DASEIN – EXISTÊNCIA

1. Introducción

La publicación de la obra integral (*Gesamtausgabe*)⁷⁸, de la obra epistolar (*Briefausgabe*) y de documentos alternos ha permitido descubrir a un “Heidegger desconocido”, en alusión a lo que otros intérpretes han intentado hacer con autores de la tradición.⁷⁹ Las miles de páginas accesibles en los más de 100 volúmenes han posibilitado realizar una investigación sobre Heidegger en sentido pleno.⁸⁰ Con ello se repara una de las grandes deudas del trabajo filosófico realizado en el siglo XX, ya que es bien conocido el hecho de que el nombre ‘Heidegger’ podía ser usado casi para cualquier argumento, fuese de carácter teológico o ateo, ecologista o dominador de la naturaleza, medieval o moderno, entre otros. Parecía entonces que los elementos faltantes podían ser complementados sin el suficiente rigor. El diálogo mantenido por Heidegger con poetas, artistas, teólogos o científicos suponía cierto nivel que permitía contar con la autoridad para transformar lo no-dicho en lo ‘que probablemente hubiese querido decir’. Con la publicación de la *Gesamtausgabe* se ha roto esa cadena de ilusiones y ahora contamos fehacientemente con lo dicho y lo no-dicho por Heidegger.

Una parte importante de la revisión en torno al pensamiento del filósofo de Friburgo yace en el cotejo de lo dicho en su momento y lo posteriormente aclarado a raíz de una relectura. En este sentido, podríamos decir que el propio Heidegger leyó su obra a contrapelo, como si se tratara de un clásico de la tradición. A lo largo de múltiples epistolarios se puede apreciar su punto de vista sobre las reseñas y comentarios publicados en torno a su obra. Aunque en público haya señalado que eso le era indiferente, en privado no era el caso. En los *Cuadernos negros*, escritos que inicialmente no estaban pensados para su publicación, encontramos gran cantidad de observaciones en torno a las críticas que realizaron a sus escritos publicados, así como apuntes que buscan corregir tales interpretaciones (cf. Xolocotzi, 2018, pp. 83-ss.).

⁷⁸ La obra de Martin Heidegger será citada en su versión canónica a partir de la sigla GA (*Gesamtausgabe*), seguido de la paginación alemana y, en caso de haberla, la paginación de la traducción. Aquellos textos que no se encuentren dentro de la *Gesamtausgabe*, como la primera versión de los *Seminarios de Zollikon*, serán citados con año y página.

⁷⁹ Ejemplos de ello son Enrique Dussel (1988) y Javier San Martín (2015). El primero con su libro *Hacia un Marx desconocido* y el segundo, con el *La nueva imagen de Husserl*.

⁸⁰ En el momento de concluir la redacción del presente texto se anunció la publicación del volumen 91 de la *Gesamtausgabe* (*Ergänzungen und Denksplitter*). Con ese libro ya suman 98 volúmenes publicados y solo faltan por salir a la luz dos volúmenes de cartas selectas (92 y 93), un volumen de los tratados inéditos (72) y una segunda parte de seminarios (84.2).

Se podría decir entonces que Heidegger no solo cuidó lo escrito, sino también retornó a ello y buscó incluir aclaraciones al respecto. Una prueba de ello es el volumen 82 (*Zur eigenen Veröffentlichungen*) de la *Gesamtausgabe* que incluye amplias anotaciones sobre *Ser y tiempo*. Eso mismo se encuentra a lo largo de los nueve volúmenes de los *Cuadernos negros* no sólo respecto de las publicaciones previas, sino también de ciertas temáticas y aseveraciones. En este marco encontramos algunas anotaciones que Heidegger lleva a cabo en la segunda versión de los *Seminarios de Zollikon* sobre la espacialidad y corporalidad del *Dasein*.⁸¹ Estas observaciones intentan aclarar lo publicado por su autor en *Ser y tiempo*.

Los señalamientos ahí contenidos, y que a continuación abordaremos, son significativos no sólo porque en general hay pocas referencias de Heidegger en torno al cuerpo a lo largo de su obra, sino porque esa aclaración hubiese evitado algunos malentendidos en esa ‘cadena de ilusiones’ construida en ciertas interpretaciones al respecto. La publicación de los textos del propio Heidegger en el volumen 89 como *Seminarios de Zollikon* no sólo aclara aspectos planteados en la primera versión de 1987, editada por Medard Boss con pocos manuscritos directos de Heidegger, sino que también ayuda a comprender de mejor forma ciertas aseveraciones plasmadas en textos previos como el caso de su *opus magnum* de 1927.

Para llevar a cabo este objetivo, en primer lugar, se expondrá en forma general la confrontación en torno a la idea de cuerpo entre aquello que Heidegger propone y la corporalidad moderna cartesiana, tal como es presentada en *Ser y tiempo*. En ese marco se aborda la relación entre corporalidad y espacialidad, cuya aclaración será objeto del comentario planteado 38 años después en los *Seminarios de Zollikon*.⁸²

⁸¹ *Los Seminarios de Zollikon* se desarrollan a partir de las sesiones que Heidegger sostuvo con médicos, psicólogos y científicos de 1959 a 1970, por lo general en la casa de Medard Boss en Zollikon, Suiza (Heidegger, 2013, p. 18-19). Éste reunió algunos protocolos, apuntes y conversaciones con Heidegger, así como una selección epistolar y lo publicó en 1987 bajo el título de *Zollikoner Seminare*. Sin embargo, en 2018 se publicó el volumen 89 de la *Gesamtausgabe* de Heidegger con el mismo título, editado por Peter Trawny. Se trata de un volumen diferente debido a que en éste se incluyen fundamentalmente escritos de Heidegger no publicados en la versión de Boss.

⁸² Nos referimos concretamente a la expresión indicada en el título del presente artículo “La espacialización del *Dasein* en su corporalidad”, la cual se lee en el párrafo 23 de *Ser y tiempo* (GA 2, p. 108/ trad. p. 134). Esta expresión será abordada en los seminarios que tuvieron lugar el 11 y 14 de mayo de 1965 en Zollikon, para ello confróntese GA 89, pp. 411-ss.

2. Cuerpo extenso y cuerpo existencial

Para los estudiosos de Heidegger, es ampliamente conocido el reproche que Jean-Paul Sartre expresa sobre la mínima y escasa mención que hay del cuerpo en todo *Ser y tiempo*: “solamente seis líneas”.⁸³ El propio pensador alemán lo recuerda así en la primera versión de los *Seminarios de Zollikon* (2013, p. 337), en donde, a su vez, la respuesta que da es vista como una salida rápida al señalar que en ese tiempo no tenía más que decir al respecto.⁸⁴ Sin lugar a dudas, esta cuestión puede ser pensada en el contexto de la propuesta de 1927 a partir de la crítica a la ontología de la presencia y la consecuente diferenciación de las modalidades de ser. De esa forma, la “sustancia” del ser humano no puede ser vista en *Ser y tiempo* como la unidad mezclada de cuerpo y alma, sino como existencia (GA 2, p. 212/ trad. p. 229). A partir de ello es que se puede entender algo así como el cuerpo. Sin embargo, ya que el cuerpo es aprehendido en su herencia moderna, Heidegger considera didáctico llevar a cabo la tematización respectiva a partir de un distanciamiento de la propuesta cartesiana.

A pesar de lo escueto de la exposición, la primera crítica que Heidegger realiza respecto de la propuesta unitaria cartesiana es que, a pesar de que el núcleo lo constituyen las sensaciones, la unidad caracterizada en *Ser y tiempo* como el “estar-ahí juntas de una cosa espiritual así constituida y de una cosa corpórea” (GA 2, p. 56/ trad. p. 77) queda determinada por la independencia ontológica del cuerpo y del alma. El alma, o cosa espiritual, sería aquello que siente; el cuerpo, o cosa corpórea, aquello que afecta, mediante el sentir, al alma.

Aunque en este punto se pudiese aludir al carácter intencional de las sensaciones, estas se entienden en un sentido estrecho respecto del alma y del cuerpo. Debido a la unidad mentada, no se trata del cuerpo meramente extendido ni del alma meramente pensante, sino del *cuerpo-alma sentiente*. El sentir no sería autónomo ni se entendería desde sí, sino que

⁸³ Las críticas de Sartre estarán presentes a lo largo de varios seminarios, baste con señalar una cita de un seminario de 1963, casi una década antes de lo citado en el cuerpo del texto: Cuando Jean Paul Sartre reprocha a Martin Heidegger que éste ha tratado mal al cuerpo, este “mal trato” tiene dos razones: 1) El tratamiento de los fenómenos del cuerpo es completamente imposible sin un desarrollo suficiente de los fundamentos del existencial ser-en-el-mundo. 2) Aún no hay una descripción suficiente, utilizable, del fenómeno del cuerpo, es decir, que sea vista desde el ser-en-el-mundo (Heidegger, 2013, p. 240).

⁸⁴ En aquel diálogo, Medard Boss (2013) documenta que la respuesta de Heidegger respecto de la mencionada crítica fue que lo corporal “es lo más difícil y que en aquel entonces no tenía más que decir al respecto” (p. 337).

remite a lo determinante de forma esencial para el cuerpo y para el alma, esto es, la extensión y el pensar. Así, al sentir, el alma tendría una extensión potencial y las sensaciones serían modificaciones del pensar.

Con base en esto, Heidegger lleva a cabo una crítica de carácter fenomenológico-ontológico en tanto cuestiona, en la propuesta de Descartes, que el modo de ser del ente que siente no puede ser explicitado desde sí mismo, desde la cosa misma, sino que lo es desde un modo de ser que le es ajeno: la extensión que corresponde a todo cuerpo y el pensar que correspondería a cualquier ser espiritual. De tal manera que la determinación ontológica del ser humano remitiría al esquema usual de la tradición, en donde lo propio se entiende a partir de características o elementos generales. Interpretado ontológicamente, el modo de ser del ser humano no sería propio de su ser, sino de algo general y compartido con todo aquello que es. Esto general significa, por el lado del cuerpo, la extensión y, por el mental o espiritual, el pensar.

A pesar de que Descartes busca enfatizar mediante las sensaciones el ámbito propiamente humano, los presupuestos que ahí yacen lo conducen a entender la unidad humana de cuerpo y alma como *una especie de mezcla*, en donde ésta sería la máxima expresión de lo propio atribuido al ser humano.⁸⁵ Frente a ello, Heidegger busca partir sin supuestos al no remitirse a otro modo de ser ajeno al ente tematizado, y determinará al *Dasein* desde el existir como su modo de ser, y no desde el mero estar-ahí presente como modo generalizado de pensar el ser de las cosas, ya sea por su extensión o por su pensamiento. No obstante, en tal proceder, se lleva a cabo la transformación de gran parte de los conceptos previos, incluyendo, por supuesto, al cuerpo. El existir del *Dasein* sería, de entrada, incompatible con una idea de cuerpo apoyada en la metafísica de la presencia como estar-ahí. La extensión, en este caso, sería un modo de captar tal estar-ahí presencial. Pero, entonces ¿cómo se puede comprender aquello que ya señalaba Descartes en su sexta meditación sobre el hecho de sentir dolor, hambre o sed? ¿Cómo puede entenderse el estar aquí o allá del ente que dicta o participa en una clase presencial o a distancia? ¿Cómo puede entenderse la relación entre el estar-ahí corporal y la espacialidad que está en juego?

⁸⁵ Así lo señala Descartes en su sexta meditación: “La naturaleza también me enseña, por medio de esas sensaciones de dolor, hambre, sed, etc., que yo no sólo estoy en mi cuerpo como el marinero en su nave, sino que estoy unido estrechísimamente y como mezclado con él (*quasi permixtum*)” (Descartes, 1997, p. 73).

La propuesta de Heidegger no considera al cuerpo como algo anexo, sino que forma parte del ser de este ente. La existencia no es acorporal, pero su corporalidad no es entendida desde un modo de ser ajeno a ella, como la extensión. En eso reside, para nuestro autor, el sentido fenomenológico-ontológico de su proceder: en no reducirlo a otra cosa, en no derivarlo de otra cosa. Se trata, en todo caso, de pensar el corporar desde su propio modo de ser, es decir, desde la existencia y las determinaciones espaciales que a ella correspondan.

3. Aspectos de la espacialidad de la corporalidad en *Ser y tiempo*

Como ya he intentado explicitar en otra ocasión (2020), una forma de entender la diferencia ontológica respecto al cuerpo, dejada abierta en *Ser y tiempo*, se da a partir de la tematización posterior en torno al misterio y la ambigüedad del término cuerpo en tanto *Körper* y en tanto *Leib*. Sin embargo, aludiendo a lo anterior, el distanciamiento con Descartes en *Ser y tiempo* surge de la relación que ve Heidegger entre cuerpo y espacio, siempre y cuando se mantenga la pretensión fenomenológico-ontológica de pensar al cuerpo a partir del modo de ser que le corresponde y no a partir de determinaciones ajenas como la extensión.

En el famoso párrafo 23 es en donde Heidegger aborda la espacialidad del estar en el mundo y su relación con el cuerpo. Ahí señala lo siguiente:

Al igual que sus des-alejaciones, el Dasein lleva también constantemente consigo estas direcciones. *La espacialización del Dasein en su "corporalidad"*, que implica una problemática propia que no ha de ser tratada aquí, se halla también caracterizada por estas direcciones. (GA 2, p. 108/ p. 129. Cursivas mías)

Algunas décadas después, concretamente en las sesiones del 11 y 14 de mayo de 1965 de los *Seminarios de Zollikon* (GA 89), Heidegger se detiene en la mencionada cita y en su manuscrito hace ciertas observaciones al respecto. En primer lugar, llama la atención que a partir de la espacialización del *Dasein*, la cita está subrayada. Un segundo punto que se destaca es el sentido del 'Ver' en el término '*Verräumlichung*', traducido tanto por Gaos como por Rivera como 'espacialización': "'Ver' – como *verbleiben* – permanecer constantemente – la espacialidad esencial constante del Dasein – como se muestra en la corporalidad y sucede como tal" (GA 89, p. 416). Lo que Heidegger quiere indicar con el término, de acuerdo con

esta anotación, es el sentido de constancia de lo espacial, en tanto se trata de un *espaciar constante*. Para aclarar la relación entre tal espaciar y el cuerpo, nuestro autor indica que al hablar de *espacialización del Dasein* se debe pensar con ello un *genitivo subjetivo* y no uno *objetivo* (GA 89, p. 416). La diferencia entre ambos genitivos depende de si el genitivo representa al sujeto o al objeto de la acción verbal correspondiente. Si, en este caso, el verbo es ‘espaciar’ y la discusión se halla en torno al tipo de pertenencia de la espacialización respecto del *Dasein*, un genitivo subjetivo mentaría la espacialización con la que el *Dasein* espacia. En este sentido, el *Dasein* es el que espacializa. Esto quiere decir, como el propio Heidegger añade, “que es al mismo tiempo fácticamente espacial, en su corporalidad” (GA 89, p. 417). Por ello, más adelante indica que “este Dasein no se convierte primero en ‘espacial’ en tanto corporal, sino que la ‘corporalidad’ es así -como perteneciente al Dasein espaciante” (GA 89, p. 417).

Quizás estas breves referencias de los *Seminarios de Zollikon* sirvan para ampliar aquello que Heidegger señaló en *Ser y tiempo* al decir que tal asunto implicaba “una problemática propia” que no iba a ser tratada ahí. En todo caso, si preguntamos cuál es esa problemática propia, se trata de la relación entre cuerpo y espacio que no fue abordada expresamente en las tematizaciones de 1927. Sin embargo, para entender la importancia de las anotaciones de los *Seminarios de Zollikon*, es importante ampliar brevemente aquello que Heidegger aborda en su *opus magnum*.

El inicio explícito de la tematización en torno al espacio lo encontramos en el parágrafo 22 de *Ser y tiempo*, en donde se aborda la espacialidad de lo a la mano. Ahí, el punto de partida no es la percepción de objetos tridimensionales, sino el acercamiento a los entes en su pragmaticidad. El ‘adonde general’ de los lugares propios de los útiles es la *zona* (*Gegend*). El lugar propio se da a partir de la dirección y la lejanía en una zona. La crítica soterrada a su maestro Husserl se deja ver cuando Heidegger señala que “lo inmediatamente dado no es jamás una multiplicidad tridimensional de lugares posibles, ocupada por cosas que están-ahí” (GA 2, p. 103/ trad. p. 124.). Más adelante matizará ese “jamás”, ya que efectivamente se tratará de la aparición de lo inmediato, pero lo tridimensional puede aparecer en la percepción no inmediata de las cosas presentes.

Al finalizar el parágrafo 22, Heidegger señala que el carácter espacial de los útiles y sus zonas se hace visible en un descubrimiento circunscriptivo de lo a la mano en los modos deficientes del ocuparse. Como ya había anticipado, en *Ser y tiempo* encontramos dos formas en las que

se piensa la mundaneidad del mundo: la primera, a través de la tarea que poseen ciertos entes, tal como lo despliega en el parágrafo 17, “Remisión y signo”, al tematizar el papel de los entes indicadores (signos); la segunda, a partir de los modos deficientes en los que aparece el ente, como se despliega en el parágrafo 16, “La mundicidad del mundo circundante que se acusa en el ente intramundano”. Tal deficiencia posee entonces un carácter espacial al no encontrarse algo en su lugar (llamatividad), al no funcionar algo en el lugar que le corresponde (apremiosidad), o al estar algo en un lugar que no es el suyo, al estorbar (rebeldía): “En la llamatividad, apremiosidad y rebeldía, lo a la mano pierde en cierto modo su estar a la mano” (GA 2, p. 74/ trad. p. 95). De esa forma, la cadena respectiva es accesible temáticamente en forma de la zona (*Gegend*) para la circunspección. Sólo ahí es que detectamos que algo está fuera de lugar: “Los lugares propios les son asignados a los entes a la mano en la circunspección del ocuparse, o son descubiertos como tales” (GA 2, p. 103/ trad. p. 124). Ahora bien, la articulación espacial de los entes a la mano a partir de una cadena respectiva que los hace aparecer como útiles para algo en una zona, no se extiende simplemente al *Dasein* existente en tanto éste actúa por mor de sí. Por ello, al atribuir espacialidad al *Dasein* al inicio del parágrafo 23, Heidegger enfatiza que ésta no puede trasladarse desde un modo ajeno a éste, sino que “deberá comprenderse a partir del modo de ser de este ente” (GA 2, p. 104/ trad. p. 125).

Heidegger mismo proporciona dos tematizaciones que indican los caminos en los cuales se ubican las cosas al relacionarnos con ellas. En primer lugar, está el camino heredado de la tradición, especialmente de la modernidad, en donde la ubicación de las cosas es aprehendida a partir de la distancia (*Abstand*), lo cual constituye una “determinación categorial del ente que no es *Dasein*” (GA 2, p. 105/ trad. p. 126). En segundo lugar, el camino que constituye uno de los objetivos de *Ser y tiempo* remite al carácter existencial de la espacialidad del *Dasein* y del consecuente descubrimiento de los entes que comparecen en el mundo: “Sólo en la medida en que el ente queda de algún modo descubierto para el *Dasein* en su estar lejos, se hacen accesibles en el ente intramundano mismo ‘lejanías’ y distancias respecto de otro ente” (GA 2, p. 105/ trad. p. 126). Nuestro autor caracterizará esto como desalejación (*Ent-fernung*) en tanto acercamiento, ya que el “*Dasein* tiene una tendencia esencial a la cercanía... es esencialmente des-alejador” (GA 2, p. 105/ trad. p. 126).

Así, encontramos pues la desalejación que acerca en el sentido que

Heidegger quiere enfatizar y que remite a las posibilidades del *Dasein* en el mundo circundante. De esa forma, lo que ahí nombra “los sentidos para lo lejano”, como son el ver y el oír, no remiten a determinaciones subjetivas, sino al carácter desalejante del *Dasein* que ya anticipó. Es decir, en la cotidianidad encontramos entes que en su carácter de útiles acercan el ver y el oír respecto de lo cotidiano. Entre los ejemplos mencionados en el párrafo 23 se hallan los lentes como el “útil para ver”, los auriculares como el “útil para oír” y añade la calle como “útil para andar”.⁸⁶

En los tres casos, nuestro autor destaca la ubicación de estos entes considerados desde la perspectiva de la distancia (*Abstand*), a saber, desde una aprehensión calculadora que los detectara como cosa en otra cosa: los lentes sobre la nariz, los auriculares en la oreja o aquello que yace bajo los pies. Si leo un libro, hablo con un amigo por teléfono o camino en dirección al aula, estos útiles “están más lejos” que aquello a lo que estamos dirigidos, ya que “sobre la cercanía y lejanía de lo inmediatamente a la mano en el mundo circundante decide la ocupación circunspectiva” (GA 2, p. 107/ trad. p. 128). Una aprehensión calculadora, en primer lugar, no los descubriría como útiles, sino como entes que están-ahí “en contacto” con otro ente y cuya separación podría ser cuantificada. Así, el auricular del teléfono podría ser ubicado a 4 milímetros de la oreja, por ejemplo. Con ello, como Heidegger advierte desde el inicio de los análisis en torno al mundo circundante, ya se ha pasado por alto el modo de descubrimiento de las cosas cotidianas, especialmente su utilidad y condición respectiva situacional.

Queda claro entonces que en el marco de la ocupación circunspectiva, con la cual vivimos cotidianamente y descubrimos entes, las “extensiones” -como las llamará McLuhan (1964) posteriormente-, son útiles que se enmarcan en este carácter des-alejador en donde el *Dasein* se acerca a los entes descubiertos. Al usar los lentes, me acerco como lector a Platón al poder leer *Fedro*. Sin los lentes, me mantendría lejano, al no poder acceder a los párrafos contenidos en el texto. Tampoco podría hablar con alguien que se encuentra más allá del ámbito que me permite emitir la voz y escuchar a otra persona. Hasta cierto punto podría gritar o “elevar la voz” si alguien se encuentra en una habitación contigua, pero no funcionaría si quiero hablar a alguien que se halla a dos cuadras de mi estudio.

⁸⁶ Así lo ejemplifica Heidegger en *Ser y tiempo*: “Para el que usa lentes, por ejemplo, tan cercanos desde el punto de vista de la distancia (*Abstand*) que los tienen ‘en su nariz’, este útil está más lejos, en su mundo circundante, que el cuadro en la pared del frente. (...) El útil para ver y el útil para oír, como es por ejemplo, el auricular del teléfono, tienen el carácter de la no-llamatividad de lo inmediatamente a la mano. Esto también vale, por ejemplo, de la calle, el útil para andar” (GA 2, p. 107/ trad. p. 128).

Con esto se confirma, entonces, que el sentido que Heidegger imprime a estos útiles remite al hecho de que acercan siempre a partir de las posibilidades que ofrecen los “sentidos para lo lejano” y en tanto la decisión de cercanía o lejanía está supeditada a la ocupación circunspectiva.

4. Anotaciones en los *Seminarios de Zollikon*

Aunque en el mencionado párrafo 23 Heidegger enfatice que la espacialización del *Dasein* en su corporalidad queda abierta como una problemática pendiente en *Ser y tiempo*, podemos, a partir de lo aquí señalado y con referencias a los *Seminarios de Zollikon*, plantear una serie de cuestiones que abonen a su despliegue. En primer lugar, Heidegger se pregunta si acaso la corporalidad es la que constituye la espacialidad del *Dasein* o si la espacialidad del *Dasein* proporciona la corporalidad fáctica y necesaria en su posibilidad como tal (GA 89, p. 411). Ante ello, más adelante indica lo siguiente:

Corporalidad no sin el *Dasein* *espaciante*. El ‘espacio’ no es asunto del cuerpo, sino que el cuerpo en tanto cuerpo se funda en el espacio de tal modo que el cuerpo espaciante instala (ordena espaciadamente, *einräumen*) al *Dasein* cada vez en un determinado lugar (*despejamiento* – espacialización ...). (GA 89, p. 412)

Con esto se aclara aquello que nuestro autor indica en torno a la cita conductora del párrafo 23 de *Ser y tiempo*. Es decir, la espacialización del *Dasein* en su corporalidad podría entenderse como un genitivo objetivo, en términos de pensar que el espacio del *Dasein* pertenece a su corporalidad, mientras que el énfasis de Heidegger en torno a la interpretación de la cita como un genitivo subjetivo más bien deja ver que la corporalidad se funda en la espacialidad del *Dasein*. Para ello hay dos indicaciones en el propio texto que podrían justificar eso: 1) el referido señalamiento al inicio del párrafo 23 de que el “ser en el espacio” del *Dasein* debe comprenderse a partir del modo de ser de este ente (GA 2, p. 104/ trad. p. 125); 2) lo que indica en el párrafo 70 en torno a que “el *Dasein* sólo podrá ser espacial en cuanto cuidado, es decir, en cuanto existir fáctico cadente (*verfallend*)” (GA 2, p. 367/ trad. pp. 381-s.). Cadencia no se trata ahí solo de la impropiedad, sino de la estructura misma del cuidado, esto es, del comprender fáctico en medio de entes.

Si en todo esto surge la pregunta de una posible salida por parte de Heidegger para entender de mejor forma el hecho de que la corporalidad se

funda en la espacialidad, un guiño más que encontramos en los *Seminarios de Zollikon* yace en el corporar mismo: “el despliegue *completo* de la esencia espaciante del *Dasein* en su corporalidad en tanto corporar (Leiben).” (GA 89, p. 413).

5. Conclusiones

A lo largo de décadas, la cuestión del cuerpo en la obra de Heidegger ha sido vista más bien como algo ausente o poco trabajado. Pese a la falta de páginas en donde el autor pudo haber tematizado y ampliado algunos elementos, hay asuntos que con base en la obra publicada pueden ser desplegados. Una ayuda para ello, como he intentado mostrar en el presente escrito, son las anotaciones posteriores que Heidegger realizó en diversos volúmenes de su *Gesamtausgabe*. Ante planteamientos escuetos señalados en *Ser y tiempo*, lo desplegado en los *Seminarios de Zollikon* sobre la relación entre espacialidad y corporalidad arroja cierta luz en la tematización del cuerpo en el pensamiento de Martin Heidegger.

Así, el contraste planteado en *Ser y tiempo* entre la espacialidad existencial que corresponde al *Dasein* y la espacialidad extensa de la subjetividad conduce a ideas radicalmente diferentes en torno a la corporalidad. Los señalamientos expuestos en el párrafo 23 de *Ser y tiempo* son complementados con los apuntes en Zollikon varias décadas después. Queda claro entonces que la corporalidad del *Dasein* remite necesariamente a su modo de ser, la existencia, cuya determinación central yace en su carácter descentrado. Con ello se abre necesariamente la aprehensión del *Dasein* a partir de su estancia extática en el mundo, es decir, su estar siempre ya fuera de sí espacialmente en tanto mera relación de ser. Si la espacialidad del *Dasein* es interpretada como el lugar en donde acontece la diferencia ontológica – el entrelazamiento de lo óntico y lo ontológico –, entonces el cuerpo podrá ser también interpretado desde el modo de ser correspondiente bajo la guía espaciante de la diferencia ontológica. En este caso se puede hablar de un cuerpo extático, cuya tematización logra ser destacada en su confrontación con una visión meramente óntica del cuerpo en tanto extensión, tal como acontece a partir de Descartes. Comprender la relación de carácter extático entre la corporalidad y la espacialidad del *Dasein* ayuda a captar aquella supuesta ausencia temática por parte de Heidegger en torno al cuerpo. Con esto no se agota la problemática, pero se logra una contribución al respecto.

Referencias bibliográficas

- Descartes, R. (1997). *Meditaciones metafísicas*. Gredos.
- Dussel, E. (1988). *Hacia un Marx desconocido. Un comentario a los manuscritos del 61-63*. Siglo XXI.
- Heidegger, M. (GA 2) (1977). *Sein und Zeit* (Von Hermann, F. W. (ed.)). Frankfurt: Klostermann. (Trad. J. E. Rivera. (2012). *Ser y tiempo*. Trotta).
- Heidegger, M. (GA 82). *Zu eigenen Veröffentlichungen* (ed.). Klostermann.
- Heidegger, M. (GA 89) (2018). *Zollikoner Seminare* (Trawny, P. (ed.)). Klostermann.
- Heidegger, M. (2013). *Seminarios de Zollikon* (trad. Á. Xolocotzi). Herder.
- McLuhan, M. (1964). *Understandig media. The extensions of man*. McGraw-Hill.
- San Martín, J. (2015). *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*. Trotta.
- Xolocotzi, Á. (2018). *Heidegger. Lenguaje y escritura*. Fontamara.
- Xolocotzi, Á. (2020). La verdad del cuerpo. Heidegger y la ambigüedad de lo corporal. *Estudios de Filosofía*, (61), pp. 125-144.

Reseña: Cabrera, C.; Szeftel, M. (editoras) (2021). *La Fenomenología de la Vida Afectiva*. SB Editores.

Carlos Alberto Macías Martín

Recepción: 08/08/2022
Aceptación: 16/09/2022

Hablar del renovado interés de la filosofía por la vida afectiva es ya un lugar común. Si bien la disciplina se ha ocupado de la dimensión emocional de la experiencia humana desde los tiempos de Platón y Aristóteles, la revitalización del campo aparece como una novedad porque la afectividad tuvo un papel secundario durante buena parte del siglo XX. Los protagonistas de este renacimiento, en marcha desde las últimas décadas del siglo, han sido autores que trabajan, en su mayor parte, en la tradición analítica. Pero más recientemente, la fenomenología ha visto su propio renacer del estudio de las emociones. El prefijo es importante, porque en los albores del movimiento fenomenológico, la vida afectiva fue tratada sistemáticamente por autores como Husserl, Sartre, Heidegger, Scheler o Stein. Esto nos permite diferenciar, como hacen Szanto y Landweer⁸⁷, entre dos “olas” en el tratamiento fenomenológico de las emociones.

En *Fenomenología de la vida afectiva*, que es el primer compilado en lengua española dedicado exclusivamente al tema, el lector encontrará 12 trabajos que hacen justicia a ambos períodos del tratamiento fenomenológico de la afectividad. Por un lado, se presentan diez contribuciones a cargo de especialistas internacionales en esta temática, que revisten un carácter tanto histórico como sistemático; por otro lado, se recuperan dos textos clásicos sobre la vida afectiva –uno de Husserl y otro de Geiger– que aparecen por primera vez en castellano, traducidos por Antonio Zirión Quijano.

El artículo que da inicio a la compilación, a cargo de Roberto Walton, trabaja el tema del amor a través de un análisis comparativo de la obra de

⁸⁷ T. Szanto & H. Landweer (Eds.) (2020). *Routledge Handbook of Phenomenology of Emotion*. Oxon/New York: Routledge.

Heidegger, Husserl y Scheler. Contra el estado del arte, que suele enfatizar las diferencias entre los “fundadores de la fenomenología”, en esta contribución se exploran sus posibles puntos de complementariedad: a pesar de que el autor de *Ser y Tiempo* no haya analizado el amor en relación con los valores, Walton muestra el paralelismo entre sus categorías – serenidad, pertenencia, protección y pobreza – y las teorías de orientación axiológica desarrolladas por los otros dos filósofos. En la segunda contribución al volumen, Rolf Kühn estudia la función que puede tener el sufrimiento para instaurar una “comunalidad” entre todos los vivientes. Con el desarrollo de una estética fenomenológica universal, el autor devela un campo axiológico primigenio donde “todo lo que puede sufrir” se encuentra enlazado de manera originaria. Hablar de sufrimiento nos lleva a pensar, entre otras cosas, en el dolor físico, y es Serrano de Hano, en el tercer artículo de esta compilación, quien pone de manifiesto la relevancia de la fenomenología –la única disciplina que asume que “la ciencia originaria del dolor es el doler mismo” (p.67)– para dar cuenta de este fenómeno. Sus análisis se concentran en la obra de Husserl, y en ellos destaca la relevancia que adquiere la afectividad no-intencional.

En la cuarta contribución al volumen, Saulius Geniusas deja de lado el análisis de emociones particulares y pasa a estudiar un concepto utilizado transversalmente por los fenomenólogos para tratar la vida afectiva: el concepto de estrato. Concentrándose en la obra de Scheler, quien ha dado “la estratificación más elaborada de la afectividad” (p. 87), el autor ofrece una interpretación original que pretende dar respuesta al hecho de que “no solo algunas veces, sino con suma frecuencia, la estratificación de Scheler parece entrar en conflicto con la evidencia que nos ofrece la experiencia” (p. 88). Siguiendo con el análisis de problemáticas que conciernen al campo afectivo en su conjunto, Ignacio Quepons aborda la dimensión genética de la conciencia axiológica en la obra de Husserl, un tema que ha recibido poca atención en la literatura especializada. Todavía en este plano general, Andrea Scanziani se ocupa del fenómeno del interés en la obra del fundador de la fenomenología. El autor muestra, en un análisis que va desde los manuscritos de Halle hasta los años de la fenomenología genética, las herramientas que Husserl ofrece “para entender la compleja relación entre afectividad, interés y atención en la unidad de la experiencia” (p. 165).

En lo que las editoras han catalogado como el artículo “bisagra” del volumen, Mario Lipsitz, a través de un estudio de la obra de Michel Henry, explora las *condiciones de posibilidad* de una fenomenología de la

afectividad. La preocupación fundamental del autor podría resumirse en la siguiente pregunta: ¿es el campo afectivo factible de ser estudiado sin ser falseado por la mirada reflexiva?

En las últimas tres contribuciones al volumen se retoma el análisis de emociones concretas a través del hilo conductor de la moralidad. Sonja Rinofner-Kreidl, en primer lugar, se posiciona frente al debate actual acerca del significado moral del sentimiento de vergüenza, explorando su relación con la autonomía y la convencionalidad. Ingrid Vendrell Ferran, por su parte, ahonda sobre la relación entre las emociones y la moralidad a través del estudio de la envidia que, a pesar de ser retratada como un afecto negativo, según la autora guarda en sí misma las condiciones de su superación. Por último, Anthony J. Steinbock lleva a cabo un tratamiento del orgullo entendido como una “actitud moral subjetiva” que, a pesar de su carácter encubridor del papel de los demás en la constitución del sentido, revela la dimensión intersubjetiva de la afectividad.

Luego del paso por esta serie de artículos, el lector se encontrará con la presentación que hace Antonio Ziri6n Quijano de su traducci6n de dos textos cl6sicos de la tradici6n fenomenol6gica sobre la vida afectiva que, hasta el d6a de hoy, permanec6an in6ditos en espa6ol: “La conciencia de los sentimientos”, de Moritz Geiger, y “Conciencia del sentimiento – Conciencia de sentimientos. Sentimiento como acto y como estado”, de Edmund Husserl. Ambos trabajos se encuentran relacionados, ya que el manuscrito de Husserl, que ha sido recientemente publicado en el tomo XLIII de *Husserliana*, se ocupa *in extenso* de las cr6ticas de Geiger a la posibilidad de observar los sentimientos mientras estos transcurren.

Al comienzo de esta rese6a, hablamos del renacimiento que ha tenido el estudio de la vida afectiva en el pensamiento *filos6fico*. Pero lo cierto es que el inter6s por las emociones se extiende a otros campos. En las ciencias sociales y culturales, por ejemplo, se habla de un “giro afectivo” desde fines de los a6os noventa, que se ha inspirado, en parte, en estudios emp6ricos sobre el tema llevados a cabo por autores que trabajan en campos como la neurociencia; un di6logo que tambi6n es moneda corriente en la tradici6n anal6tica. Teniendo esto en cuenta, esperamos que la hondura alcanzada por los autores de esta compilaci6n en el estudio de la riqueza de perspectivas e interrogantes que la tradici6n fenomenol6gica aporta al campo de las emociones sirva de incentivo para entablar un di6logo interdisciplinario que, si bien no ausente en esta obra, puede ser el foco de trabajos venideros.