

MAS ALLA DE LA SUSTANCIA : ¿HASTA DONDE?

Ensayo sobre la *kenosis* ontológica del pensamiento a partir de Kant*

En principio, la « *kenosis* » es el movimiento por el cual Dios se despoja de su divinidad en el misterio de la encarnación. Afectado por un cariz ontológico, y ya no teológico, el término indica en primer lugar la dirección — sin duda sería mejor decir : el destino — del pensamiento moderno en Kant y Husserl, y en segundo lugar, la orientación del cuestionamiento heideggeriano. Después de todo, puede que seamos lo bastante afortunados para aventurarnos, solos, en un « despojamiento del ser », en el cual ni siquiera Heidegger supo dejarse envolver. Pero no debemos prometer demasiado...

Todo este movimiento se mide, según indica nuestro título, como un distanciamiento más o menos grande respecto de la Sustancia. Lo que entiendo por « Sustancia » (con « S » mayúscula) no se reduce de ningún modo a la primera categoría de relación en la clasificación kantiana de las múltiples *ptosis* del ser. Se trata del sentido del Ser mismo, tal como se impone en la metafísica moderna antes de que ésta ingresara en su etapa crítica (los ejemplos de Descartes y Spinoza bastan para ilustrarla). Asimismo, tal como continúa reinando por lo bajo a pesar de su vaciamiento trascendental (que observaremos retornando diversos ejemplos de lo que en otra oportunidad he llamado el equívoco ontológico del pensamiento kantiano). Y, finalmente, tal como desbarata todos los esfuerzos de radicalidad metodológica de la fenomenología husserliana en el enfrentamiento de un sujeto omni-constituyente, pese a ello puramente constituido, y de una fenomenalidad archiconstruida, pese a ello tributaria de una materia receptiva.

Sin embargo, cuando tratamos de determinar este sentido del Ser en sí mismo, y no simplemente de designarlo invocando ejemplos históricos, nos hallamos frente a la peor de las dificultades : aquella que comporta la hermenéutica de la trivialidad. En efecto, « lo que ahí subyace » — tal es literalmente el sentido del término sub-stancia — no es más que la profanación tética de la más banal de las evidencias, la de la presencia de lo real. Aquélla *ante* la cual abro mis ventanas todas las mañanas, aquélla *en* la cual me entrego a las ocupaciones cotidianas, aquélla *en* la cual duermo sin inquietarme por lo que hermana a Hipnos y Tánatos, y, pese a todo esto, aquélla *a la cual* jamás presto atención. Salvo, quizá, como una suerte de suspensión, por un ínfimo y silencioso retroceso frente a la nada de este Todo primitivo — digamos, un sentimiento del Mundo o de la existencia (lo cual no es una alternativa, ni siquiera una diferencia). Siempre un detalle y nada más que un detalle en la inmensa población de las cosas provoca esta suspensión infinitesimal : el grito del cernícalo que

* Conferencia dictada en el Auditorio de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú el día 20 de abril de 1998.

atraviesa el cielo gris ; la temperatura del frío repentino que me restituye a mi piel ; el viento tibio que otros días me acaricia los cabellos. Y también : el rojo sol que cae en picada del otro lado de las cosas ; el indiscernible trazo de las ramas de este gran árbol, reproducido por su sombra en el muro blanco, mediante una proyección exacta que nada revela sobre cómo se produce ; y después la noche, sobre la tierra de los campos que se desvanecen, un color vibrante como recién puesto.

Diríase que se trata de la poesía del Mundo, y que la filosofía no es poesía. Pero yo digo que, en tanto la escritura lo señale así, solamente gobierna una lógica de la fenomenalidad, un tejido de *a priori* insospechados que avergüenzan a la fórmula que hemos empleado (« la presencia de lo real »), tanto como a la empleada por la metafísica (« la Sustancia »). En efecto, la evidencia de la presencia vehicula la evidencia de la representación de la cual depende la metafísica de la Sustancia, *pero también* las filosofías del fenómeno, tanto la kantiana como la husserliana, a pesar de sus esfuerzos por cuestionar, describir y sistematizar « lejos de la sustancia ».

La palabra misma lo dice : *prae-ens*, pre(s)ente es lo que « está ahí delante » — y delante de mí (¿de qué más si no?), por lo cual el « mí » está ya ahí, como punto de referencia absoluto de lo real presente. Mas lo inverso resulta igualmente inevitable : es necesario un « real » para que tenga lugar un yo, presente a sí mismo entre las cosas presentes. Existe allí una suerte de negación original de la afirmación original. De modo que el comienzo únicamente comienza re-comenzando, o todavía : la presencia únicamente se presenta representativamente.

Al considerar la pesadez de todo este lenguaje uno tendría ganas de exclamar « Bien hecho! ». Inclusive el poeta es capaz de nombrar *lo que* así se reivindica frente a la impaciencia filosófica : la Némesis más terrible, el pudor del Mundo.

Pues finalmente el Mundo *desaparece* tan pronto como lo distribuyo en una materia y una forma, en un todo y sus partes, en cosas y cualidades, en sustancias y accidentes. La enumeración anterior corresponde, respectivamente, a la Estética trascendental, la Analítica de los conceptos de cantidad, la de los conceptos de cualidad y la de los conceptos de relación. Intentemos seguir por un momento las etapas de esta desaparición, comenzando por el espacio y el tiempo. Como se sabe, ellos son las dos formas *a priori* de la sensibilidad. Su « exposición », como dice Kant, revela un pensamiento de la forma que excede — por única vez en toda la *Crítica de la razón pura* —, o más bien quiebra, rechaza expresamente la validez de la pareja mencionada en primer lugar, la pareja materia — forma. En ella, en efecto, la evidencia de la materia precede siempre a la evidencia de la forma que, a riesgo de no ser la forma de nada, debe ser concebida como la distribución espacial (es decir, aquí *en* el espacio) de una multiplicidad de partes dadas. Pero jamás pensaremos el espacio mismo — la espacialidad como tal — si colocamos sus evidencias en lo *intra*-espacial. El presupuesto ontológico de una realidad presente, dada en principio a la sensibilidad (es decir, como una diversidad de sensaciones), obligaría a concebir toda forma como una distribución de sensaciones en el espacio. ¿De qué modo realizada? Ninguna sensación puede salir de su encierro absoluto para iniciar la relación de las sensaciones entre sí. En una palabra : el carácter espacial de lo percibido es formal, como no lo es, de ningún modo, la empresa de un

contenido.

Así hemos hallado, con una lentitud de aprendiz, que el texto kantiano afirma, ni bien comienza : « La representación del espacio no puede ser extraída por la experiencia de las relaciones de los fenómenos exteriores » / « el espacio no es... un concepto universal de relaciones de cosas en general »¹. La *Crítica* tendrá entonces la audacia de declarar *a priori* el carácter espacial de nuestro examen del mundo y de considerar que lo « diverso » de esta espacialidad « reposa... sobre limitaciones »². Que este concepto de limitación se opone frontalmente al de « parte », denominado también « materia », y que, en consecuencia, la noción de « forma » empleada para cualificar al espacio mismo (« forma *a priori* de la sensibilidad ») se vuelve aquí totalmente enigmática, es lo que Kant casi parece querer esfumar, « exponiendo » toda esta novedad (« exposición trascendental del espacio y del tiempo ») únicamente en oposición a la conceptualidad leibniziana, como si dudara en exponerse, en tanto pensador, a una novedad para la cual « nos faltan palabras » .

En efecto, ¿cómo hablar (« describir » es un término arriesgado a falta de un modelo cualquiera dispuesto a ser retratado) de lo que Kant llama el *universum qua universum*, al cual nosotros damos su nombre banal, su nombre verdadero : el Mundo? Ello es necesario, sin embargo, puesto que las « formas *a priori* » del espacio y el tiempo *son* formas del Mundo. Pero el Mundo no tiene forma, en tanto no es nada dado. *Es la formalidad del don mismo*, lo cual es por completo distinto. Y para pensar esta distinción es absolutamente necesario alejarse del registro de la realidad (en sentido propio : del ser *res* de una *res*). Por consiguiente, deberemos « pensar el Todo » (el Mundo, en efecto, es el Todo) resistiéndonos a la atracción de la metafísicamente recargada *omnitudo realitatis*. Y asimismo « pensar la sensibilidad » antes y en contra de la evidencia de las « sensaciones », para sustraerles algo así como un desborde de limitaciones. Vemos, en este último giro, que una cierta extrañeza se apodera del lenguaje. O busca su lenguaje. Intentemos entonces hallárselo. Propongo a continuación una cartografía del vacío.

a / El Todo. No obstante, de una vez deberíamos decir « todo », y no « el » Todo. Por ejemplo, cuando decimos « todo está soleado esta mañana », expresamos cómo se da bajo el aspecto del tiempo el don mismo, el único don del aparecer en su plenitud. En su pureza, este « cómo » preserva su propia irrealidad evitando nombrarse, por decirlo de algún modo « a las justas », a partir de lo que ya serían « cosas ». Pues si « *todo* es... » (sea esto o aquello, esté soleado o, por el contrario, brumoso y gris, etc.) significa precisamente la unidad de una dispensación, significa el Mundo como la pura despensa de « toda cosa », sólo nos queda aceptar entonces que « toda cosa » no quiere decir aquí — con justicia también — ni « *cada* cosa » (ninguna ha *emergido* aún del don, así como ningún rayo de luz se ha desprendido del centelleo del mar) ni en consecuencia « *todas las cosas* ».

Consiste en descubrir que la precedencia, prudentemente disimulada por Kant en el latín « *a priori* », no quiere decir « antes ». Consiste, asimismo, en descubrir lo que la libra del « al mismo tiempo » y del « después ». El espacio-mundo quiere decir (aunque calla más bien)

¹ Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, « Estética trascendental », p. 56 (versión francesa de Tremesaygues Y Pacaud).

² *Ibid.*, pp. 56-57.

que todo dato espacial está abierto (en sí mismo y para mí), no *en*, sino *según* una Apertura, la misma que por ningún lado está abierta, o mejor : sin ningún « la misma ». El espacio « mismo » no quiere decir nada.

Y sin embargo existe, si bien no « el Todo », cuando menos la forma-todo. Aunque no debamos pensarla como el Círculo omnienglobante, debemos pensarla (hallar sus esquemas, los movimientos de sentido que le convienen y afloran bajo las imágenes de las palabras). Reemplazar, por ejemplo, « círculo » por « cerco ». En efecto, lo que Kant denomina tan mal « sensibilidad » significa que siempre dis-cernimos los fenómenos — es decir, nos relacionamos con ellos a partir del Cerco del cual nadie duda. ¿Nunca nos ha inquietado la idea de saber si, por casualidad, todo lo poco que vemos — algunas casas, un aspecto del cielo, calles, o más bien, segmentos de calles — podría detenerse al borde de una gran nada, al borde del Gran Cañón de la Nada? Diríase que, si bien estamos tan seguros de nuestra buena y vieja tierra, cuya rotunda existencia sin duda alguna es completa, en cambio, las distancias astronómicas, que separan los cuerpos celestes de nuestra galaxia así como las galaxias mismas (las cuales por añadidura se alejan entre sí), tienen motivo para despertar en nosotros el terror de la infinitud. In-finitud. Nunca, pero nunca jamás, llegaría el momento de un Mundo. « ¿Qué es el hombre en el Infinito? » Etcétera. Sólo que el texto pascaliano no es más que la retórica de un deseo apologético, sin ningún fundamento fenomenológico. Cuando elevo los ojos hacia el cielo nocturno, tengo sin duda el sentimiento de que las estrellas se hallan « lejos », pero aquí no se trata de un asunto de grandes cifras y nada destruye la proximidad familiar del momento. Inclusive es aquello de lo que confusamente me sorprende, como Kant dijo sin decir : « el cielo estrellado *sobre mi cabeza* », correlato exacto — o tal vez apenas la otra vertiente — de « la ley moral *en mí* ». Como si la universalidad del cosmos y de la máxima, bajo la aparente ingenuidad de una referencia al hombre, nos recordara que la humanidad misma de este hombre es *entregada* al mundo. *Ahí* vivimos, *ahí* somos, y ésta es la razón por la cual tenemos la mirada universal abierta sobre el irreal « cómo » de todo real.

Situación que se confirma si, a continuación, pasamos del Mundo a las cosas.

b / « Las cosas » — expresión que, sin embargo, como en el caso de « el Todo », ya no deberíamos emplear. Heidegger, en efecto, tiene razón al recordar que esto con lo cual nos las habemos « lo más a menudo y a primera vista » no son « cosas » (especies de unidades-de-realidad objetivamente dadas, que las ciencias hallan listas « en la naturaleza »), sino « Zeuge » (o si se desea *prágmata*), unidades de anclaje de la « preocupación » : no este « objeto » que *también* podemos llamar « una silla », sino primariamente este elemento-de-mobiliario que *es* la silla ; no la radiación térmica de tal cuerpo celeste, sino el calor maternal de *la* Sol (*die Sonne*).

Sin embargo, existe además para « las cosas » un modo primitivo de ser diferente del descrito por la analítica existencial, a saber, el modo perceptivo en el cual nos son, como se dice, « dadas ». Digamos : « esto a lo cual » (expresión voluntariamente indeterminada) el pintor se enfrenta. Ahí tampoco se trata de objetos. Del otro lado de mi calle se alza un edificio universitario constituido por cuatro pisos que alcanzo a ver en parte. Si debo pintarlo, su finalidad universitaria es la primera determinación que ha de anularse, en tanto no es nada que *pueda* aparecer ; pero el « edificio » (el conjunto arquitectónicamente construido)

tampoco es nada para el ojo. « No queda entonces más que la parte vista », se dirá de inmediato para mostrar lo que se ha comprendido. ¡Y no se habrá comprendido nada! Pues el « algo visto », aun cuando para el *saber* de quien lo considera es en efecto la parte o el lado de un edificio, no es nada tal para ningún *ver*. Lo que esto proporciona más bien (« *plutôt* » — literalmente « más temprano ») es un conjunto de diferencias en los blancos y grises, con matices de profundidad más sombríos, conjunto rítmicamente roto por trazos rojo ladrillo y subrayado por un largo rastro de verde vegetal. El todo termina hacia lo alto con líneas geométricas, más largas que altas, las cuales forman especies de muescas en un movimiento hacia adelante. Y cuando escribo « termina » no me refiero al saber de la existencia de un edificio que, pese a nuestra voluntad de *epoché*, gobernaría aún la descripción, sino a la diferencia *visual* entre el conjunto formado por los tonos y formas que acabamos de mencionar por una parte, y lo que en efecto forma otra *parte* de lo dado, otra altura (más bien una elevación), donde se lucen libremente *otro* blanco y *otro* gris, matices de lo vasto y lo luminoso (*lo* vasto y *lo* luminoso de ninguna cosa — lo que se llama « el cielo »).

¿De dónde proviene todo esto entonces? O si se prefiere : ¿cómo se marca la diferencia de pertenencia de lo que ante todo no se debe llamar « contenidos visuales », sino (como más bien, y de modo bastante torpe, se ha convenido) « cualidades » y « formas »? Nada de lo dicho permite evadir la cuestión. ¿*Qué* enfocamos al designar como un conjunto perceptivo lo que nada debe a la noción pragmática de « edificio » ni al concepto trascendente de « objeto », aunque no cesa por tanto de distinguirse de esos otros « conjuntos » propuestos por los árboles aledaños, los autos alineados en el borde de las calles, las calles mismas, etc.? Pues finalmente la diferencia entre este conjunto y el cielo, que hemos recalcado, era la más fácil de aprehender, en tanto el cielo jamás se presenta justamente como una « cosa », respecto de la cual formas y cualidades estarían en una relación de pertenencia. El cielo es la no-cosa paradigmática. Y por ello emblemática del Mundo *como tal*.

Detengámonos aquí un instante — después hallaremos las « cosas » (al menos si no son definitivamente inhallables) —, pues nos encontramos frente al nacimiento mismo de lo divino, tal como la lengua latina lo piensa. « *Dies* » es el día, más exactamente, la luz del día, el Cerco al cual nos referíamos como condición del dis-cernimiento perceptivo, y que por esta razón no es nada que se pueda discernir : *non cernitur dies*, como bien dice Plinio. Según el poeta Higino, amigo de Ovidio, *Dies*, hija de Caos, es la madre del Cielo y la Tierra. Y es cierto que la luz del día, que poco a poco huye fuera del caos nocturno, « engendra » esta dualidad primera de lo visible, según la cual se « reparte » en la no-cosa del Cielo y una Tierra-de-las-cosas. Lo Abierto y lo Cerrado, dirá Heidegger en *El origen de la obra de arte*. Se trata en verdad del todo de esta repartición que es propiamente originaria, y por lo tanto divina. Sin embargo, desde el principio (el « principio » del decir latino) lo divino se concentra, por así decir, en el Cielo : « *dius* » o « *divus* » quiere decir indistintamente la luz del día, el cielo y lo divino. « *Sub divo* » : en pleno día, bajo el cielo. Sucede, en efecto, que este Abierto en el cual la Luz misma reside, esta evidencia de las evidencias, aunque inaccesible e impenetrable, al no poder ser en modo alguno una cosa, es *manifiestamente* de orden divino.

No debemos tampoco pasar por alto que la Luz no sería sin *lo que*, a su vez, ella manifiesta. Diversidad que, por previsión, hemos llamado hasta el momento « cosas », pero cuyo modo de ser hemos de reconocer como algo que permanece múltiple y generalmente ininterrogado a lo largo de toda la Tradición. La unidad de pertenencia de la cual siempre depende la dispensación de lo sensible rara vez tiene el estilo « cósmico ». El árbol, por ejemplo, que la luz del día hace brillar hasta quebrarse en él, afirma bajo nuestra mirada la unidad de una profusión. Resulta bastante evidente que no apila una a una, sobre una « cosa » que sería el tronco, otras « cosas » que serían las ramas principales, y después las ramas más pequeñas, hasta la multiplicidad ondulante y variable de las pequeñas-casas-hojas. El árbol es una unidad de pertenencia de tipo no-cósmico. Hay también otras por completo distintas de la profusión vegetal : la unidad por ostensión de la pendiente de una colina, por ejemplo, o inclusive las dos especies de la unidad-de-tránsito, la de un tránsito-que-permanece (el río) y aquélla donde el tránsito mismo transita (el vuelo de un ave). En estos casos, profusión, ostensión y tránsito son estilos, verdaderas formalidades, es decir (aunque debemos abandonar el término), *idealidades* de lo visible que reconocemos sin haber pensado siquiera en ellas, como siempre ocurre con los *a priori* de la experiencia.

La pregunta es : ¿por qué entonces ninguna filosofía ha sabido decir las? ¿Por qué ninguna supo tampoco sospecharlas? ¿No es la tarea propia del discurso filosófico descubrir, y luego expresar, lo que acabamos de llamar « idealidades »? ¿O bien se trataría aquí de idealidades « finas », tan finas que toda la Tradición simplemente las pasó por alto? Al principio nos apena creerlo : a tal punto es evidente que lo que la Tradición mide consiste justamente en un afinamiento progresivo de su saber, concerniente a las *condiciones de descubrimiento de lo ideal*. Podría mostrarse que en él ya está presente el sentido de la crítica aristotélica del despegue platónico. Con más claridad está presente, para quedarnos entre los modernos, en el sentido del criticismo kantiano y del radicalismo husserliano. De hecho el primero, en su tentativa por alejarse de la evidencia de la Sustancia, busca el sentido del Ser en lo que denomina « unidad originariamente sintética de la experiencia », de donde deriva un sentido « esquemático » del conjunto de idealidades categoriales. El segundo — Husserl — intenta, por su parte, dotar al pensamiento de una fidelidad inmovible hacia los fenómenos por la reducción del « objeto » (es decir, según el sentido mismo del Ser para todos los modernos) a su « cómo » (*das Objekt-im-Wie*), que se supone es dado absolutamente, pues toda tesis de existencia y toda construcción representativa han sido « suspendidas » (*epoché*). Y en ambos casos los frutos serán numerosos. Aceptaré de buena gana que son más numerosos, Y sobre todo, más extrañamente novedosos en Kant que en Husserl. En primer lugar, porque si el concepto se refiere únicamente al *a priori* de la experiencia reducido a un esquema entonces éste no tiene imagen — dicho de otro modo, es irrepresentable. En la *Crítica* encontramos, cuando menos, dos indicios de esto : 1 / El hecho de que el poder de « categorizar » el fenómeno de experiencia pertenece propiamente, en cada bloque de tres « conceptos puros del entendimiento », no a tal o cual concepto tomado aisladamente, sino a cada concepto *en* la unidad original de tres. Sólo existe unidad, por ejemplo, en lo que es una pluralidad, la cual no es entonces muchas-veces-una. Del mismo modo, sólo existe pluralidad anticipada en la totalidad, la cual no es entonces la suma de un cierto número de partes. En

efecto, la denominada tríada categorial « de cantidad » no es un pensamiento del número : es un pensamiento de lo numeroso. Sin éste no escaparía de las antinomias. Aún es necesario comprender adecuadamente que el ser-numeroso, precisamente en su diferencia con el número, es un desafío de la descripción. ¡Intenten aceptarlo y se darán cuenta de ello! 2 / Esta « irrepresentabilidad » kantiana de la esquematización trascendental de lo fenoménico que es fenomenal aún está reconocida (negada / reconocida) por la expresión de la cual Kant se sirve para nombrar la unidad originariamente sintética de la experiencia : Kant la llama « algo = X ». El uso del signo matemático de lo desconocido no es de ningún modo casual. Pues ¿qué puede ser (según su *modo* de ser) este « Objeto en general » (otro nombre de la unidad de la síntesis), si no debe ser un objeto empíricamente dado (se trata en efecto del don mismo de la empiria) ni el correlato noumenal del concepto de objeto tomado en una generalidad simplemente lógica? Somos aquí arrojados, desconsideradamente, a un vacío de significación.

Ocurre exactamente lo mismo con la pendiente del objeto trascendental, el otro polo de la síntesis, al cual Kant denomina cartesianamente « Yo pienso ». Ciertamente lo « reemplaza » por algo así como la unidad de una pertenencia por acompañamiento : « el Yo pienso debe poder acompañar todas mis representaciones... ». Y en cierto sentido el *Cogito* pierde aquí toda sustancialidad, es decir, deja de ser, so pena de paralogismo, el nombre moderno del alma, para sólo designar ahora la necesidad lógica de una unidad de experiencia. Sin embargo, como esta « logicidad » no es sólo formal, sino más bien trascendental (ontológica), también nombra adecuadamente la eficacia de un vacío que (por deducción) uno puede ciertamente inferir, pero que justamente por eso uno no es capaz de *decir*. $Yo = X$.

Y, ciertamente, la fenomenología husserliana se encuentra en la misma situación. El esfuerzo loable de combatir aún más sistemáticamente que Kant al « psicologismo », que pesa sobre toda noética « ingenua », no le impide recaer a cada paso en un régimen sustancializante del discurso que se presume descriptivo. Esto es algo que he mostrado suficientemente en otro lugar, verbigracia a propósito del color, de la doctrina de los trazos o de la conciencia-del-tiempo, y no volveré sobre el tema por esta razón. Desdichadamente, mi propósito aquí es más ambicioso que todas estas críticas : se trata más bien de buscar la raíz misma de esta « obstinación » de la Sustancia por retenernos entre sus ataduras, toda vez que pensamos haberlas deshecho, o cuando menos distendido. Y la respuesta que yo aventuraría consiste en decir que se nos escapa algo así como la *Inasibilidad del Ser*. Expresión por la cual no entiendo ningún misterio sublime, análogo a la Incognoscibilidad de Dios, sino más bien, en cada campo fenomenal, el retraimiento del « cómo » — y a la vez su finura, su completa novedad y su improducibilidad. Y puesto que estábamos en « el tema », éste será el ejemplo a partir del cual me esforzaré en seguir dicho retraimiento, permaneciendo siempre en el campo de la experiencia perceptiva.

Lo único seguro aquí es que la experiencia perceptiva es *mi* experiencia. Hasta podría decirse que es la experiencia-del-yo. La suposición de que otra persona pueda mirar por mis ojos es un sin sentido absoluto. No porque mis ojos « sean míos », sino porque la mirada no se efectúa « por » los ojos : me es dada, al igual que mis ojos y mi « yo », a partir de eso que yo miro. Concedamos que sea así. Pero aquí precisamente comienza la dificultad : ¿Qué quiere decir que el ver, « mi » ver, me sea « dado a partir de aquello mismo » de lo cual es

visión? Así como no se produce de mi parte un movimiento de apropiación de lo real, tampoco existe de parte de lo real un movimiento de referencia a mí. Pero entonces ¿qué? Ánimo : es necesario que digamos lo extraño, pues, en su defecto, permaneceremos bloqueados.

Una suerte de hoyo acoge siempre a lo visto, sólo como una parte de lo visible, pese a que esta frontera nada tenga de real : ella se deshace y se rehace al primer movimiento de cabeza, al menor cambio de ángulo. Significa precisamente que el « ver », ni por el lado de *quien ve*, ni por el lado de *lo visto*, nunca es una aventura de (o en) lo real. Siempre lo Abierto es una Medida-de-Recolección, en la cual yo retorno a mí mismo como la pradera que reverdece, o más bien : con ella, sobre ella — coparticipante del lugar de apertura. « Medida de Recolección » es exactamente el sentido del griego *logos*. No hay ninguna cantidad objetiva en esta « medida », que por el contrario libra a la percepción de toda avalancha de cosas.

Lo que descriptivamente (espero que no literariamente) he llamado « una suerte de hoyo » es lo que Heidegger tematiza como el « ahí » (el « Da- ») del *Dasein*. El modo de ser de lo que llamo « yo » es en efecto un « ser-ahí », no en medio de las cosas, sino ahí donde ellas mismas tienen « lugar ». Es decir, ahí donde su aparecer encuentra medida. El despliegue perceptivo comporta siempre, no sólo la diferencia de algo « dado » y de su « horizonte » (Husserl), sino inclusive una suerte de centrado, y es difícil comprender que este no supone, ni pone, ningún « real central », sino más bien la necesidad de una forma que (no) es ella misma ninguna forma, sino una formalidad del parecer. En este hoyo, en este « ahí », en este « centramiento », « yo » soy. Dicho en un sentido propio de Mallarmé : « La ausente de cualquier *bouquet* ».

Si han tenido la paciencia de seguirme hasta aquí, tal vez deseen recorrer aún la última etapa. Se trata de tomar conciencia del fenómeno del cuerpo. Pues una escapatoria a la crítica radical de la subjetividad podría consistir en apelar, para tomar conciencia de este marco de la experiencia que llamo « yo », a la robusta evidencia de « mi cuerpo ». Es necesario demostrar, pues, que « yo », que no tengo alma, tampoco tengo cuerpo. No para mí, en todo caso. Ni ante la mirada de los otros, en tanto no posen sobre mí una segunda mirada, objetivante Y reflexiva, tal como por ejemplo la mirada clínica. Se dice : « Estoy enfermo », no « Mi cuerpo está enfermo ». Se dice : « ¡Dios mío, qué grande! », no « ¡Qué grande es su cuerpo! ». Y sobre todo, el ver ignora todo acerca de mis ojos, tan decididamente como el sentido de tus palabras trasciende lo acústico. Evidentemente, no pretendo sostener que somos puro espíritu ; se trata más bien de reconocer que tampoco somos espíritus encarnados. Mi cuerpo no es para mí un punto de partida o de llegada, no es un medio o un obstáculo, más bien está totalmente fuera de campo, inclusive cuando una parte de él pase a formar parte de la imagen (cuando retiro una espina de mi pie, por ejemplo).

Al no haber percibido esta irrelevancia del cuerpo para el fenómeno de la percepción tomado en su esencia, Merleau-Ponty, con el loable propósito de evitar cualquier objetivación, le inventó una suerte de repetición que denomina « cuerpo propio » o « carne ». En una fenomenología de la percepción, lo anterior es una causa perdida. En efecto, mi cuerpo sólo deviene en « cuerpo propio » en la experiencia kinestésica del esfuerzo muscular,

por ejemplo, o en las « síntesis pasivas del sufrimiento ». Ahora bien, no solamente soy entonces sustraído con violencia del mundo percibido, que retorna a la abstracción de un « mundo exterior », sino que ni siquiera se trata con esto de restringir la percepción a la de mi propio cuerpo. Uno *siente* esfuerzos y dolores, no los *percibe*.

¿Qué decir entonces acerca del obstinado problema, inevitable pese a todos nuestros esfuerzos, de lo que no se puede dejar de llamar « el rol del cuerpo en la experiencia perceptiva »? Sin duda lo siguiente. Que ante la pantalla en la cual inscribo mis perplejidades, ante el muro y la ventana que se abre, « mi cuerpo » (« yo » — o mejor : « el lugar de cada yo ») es una suerte de rectángulo negro en medio del cuadro que funciona como despachador de regiones : la región del « frente-a », precisa y claramente ofrecida, en cuyos bordes la doble región de la derecha y la izquierda huye del « adelante » hacia el « detrás ». De modo tal que sólo el inicio de este perfilamiento participa aún de lo « propiamente percibido » (aunque de forma « vaga »), perdiéndose el « resto » muy deprisa en la tercera región : la de lo que se encuentra « detrás de mí », es decir, lo perceptivamente-no-percibido. Está claro que el cuerpo no hace nada, no sufre nada, no se muestra de ningún modo en esta regionalización espacial, siempre renaciente, de lo perceptivo (percibido / perceptible), del cual *es* al mismo tiempo principio y punto ciego. El cuerpo es el lugar de diversificación de los *a priori* de lo visible. Es el lugar ontológico puro.

¿Equivale esto a decir que es la verdad materialista de la certidumbre de la « conciencia »? Tampoco, puesto que ninguna « *materia* corporal » forma parte de la regionalización espacial que acabamos de describir : dicha regionalización es *formal*. Creo, a fin de cuentas, que es necesario (cuando menos por esta vez, aunque quizá también para siempre) detenernos en el resultado, completamente sorprendente, lo admito, de que esto mismo que constituye el campo más puro del pensamiento está, por decirlo así, *puesto* sobre nuestro cuerpo. Desear conocer algo más *sobre ello* sería como desear entrar en el gesto creador de Dios. ¿Y si, por el contrario, la invención de una creación divina no fuera más que una huída por parte nuestra ante lo que hay de terrible en la finitud pura y simple del Ser mismo?

Traducido del francés por Mariana Chu y Martín Oyata