

En primer lugar, a la constante preocupación leibniziana por la difusión del conocimiento: “Leibniz no se limitaba a intentar aclararse él mismo, o a escribir para sí mensajes que nadie más pudiera entender. Todo lo contrario: su ideario le llevaba a ponerse en el lugar de los que habían de venir tras él” (p. 239). En segundo lugar, se debe a que el filósofo alemán, a pesar de rechazar una vida académica como tal, manifestó una gran vocación pedagógica a lo largo de su vida y de su obra. Como bibliotecario, Leibniz gustaba de coleccionar descubrimientos y ponerlos a disposición del público, y como empresario cultural fue “un fundador de academias e institutos de investigación, un consejero de gobernantes a los que motivaba para fomentar de todas las maneras posibles el avance del saber y la educación de los pueblos” (p. 240). En tercer lugar, se menciona que, a diferencia del inglés, Leibniz era un pensador radicalmente abierto al diálogo: “Cuando Newton habla, sus interlocutores callan. Pero cuando Leibniz toma la palabra, casi todos se animan a replicarle” (p. 241). La influencia del filósofo de Hannover en la ciencia moderna es tal que incluso se puede rastrear en los newtonianos ilustrados y en las diversas polémicas que se suscitaron en la Modernidad.

ROBERTO CASALES GARCÍA
Universidad Nacional Autónoma de México
Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla
roberto.casales@upaep.mx

Mario Teodoro Ramírez, *La filosofía del quiasmo. Introducción al pensamiento de Merleau-Ponty*, México, Fondo de Cultura Económica, 2013, 248 pp.

La propuesta de interpretación desde la cual Mario Teodoro Ramírez lee la obra de Maurice Merleau-Ponty se basa en el quiasmo, con el cual el autor no pretende realizar una mera sistematización de la obra del fenomenólogo francés, sino captar la modalidad específica de una práctica filosófica. La figura del quiasmo ofrece la herramienta a partir de la cual, según Ramírez, Merleau-Ponty efectúa la acción de pensar y permite dar cuenta de la unidad y del sentido de la obra.

Para ello, el autor comienza por distinguir dos conceptos filosóficos centrales para su interpretación: dualismo y dualidad. Mientras que el dualismo es un pensamiento dicotómico que concibe la dualidad en términos de oposición sustancial o de exclusión inmóvil, la dualidad es inherente a la experiencia y exige un modo de pensamiento acorde con lo que nos es dado en ella. Alma/cuerpo, materia/espíritu, percepción/pensamiento, percepción/lenguaje, experiencia/razón son ejemplos de la experiencia dual que exige pensarse a partir de “la relación como tal, lo que hay entre: la realidad de este ser intermedio, la figura y el sentido de la mediación”. Se trata, pues, de pensar la *conjunción* entre

Diánoia, volumen LIX, número 73 (noviembre de 2014): pp. 170–177.

alma y cuerpo o entre experiencia y sentido en cuanto tal, esto es, “el ser de la dualidad”.

El esquema del quiasmo permite pensar la dualidad sin disolverla porque establece entre sus términos relaciones de entrecruzamiento, reciprocidad, complementariedad, sobreposición, encabalgamiento, reversibilidad y mutua referencia.

Según el autor, la filosofía de Merleau-Ponty puede considerarse una lógica de las relaciones quiasmáticas que se contraponen a una lógica de las relaciones dicotómicas o dualistas. Al contrario de los esquemas dicotómicos, que conciben las relaciones en términos de exclusión, exterioridad y causalidad mecánica y lineal, el esquema del quiasmo permite pensar la dualidad como una unidad en proceso, en devenir. En palabras del autor, “pensar la dualidad como tal significa que ella no puede ser pensada ni en función de los elementos que la componen (*dualismo metafísico*) ni tampoco en función de una unidad trascendente que aparece como anterior al desdoblamiento (monismo teológico o metafísico) o como resultado de una reunificación postrera y extrínseca (*monismo dialéctico*)”.

El análisis de la obra considera la experiencia perceptiva, que implica la relación entre el sujeto y el mundo, como el modelo fundamental de la relación quiasmática. El quiasmo ontológico y el quiasmo semiótico constituyen los dos niveles centrales de esta filosofía. Finalmente, situación y libertad, moral y política, arte y filosofía se presentan como ejemplos o realizaciones vivas de la idea del quiasmo. Resulta interesante señalar que en cada una de estas figuras aparecen múltiples matices que contribuyen a enriquecer la figura del quiasmo en sus diferentes vertientes.

Señalaremos algunos aspectos relevantes de estas relaciones quiasmáticas. Ramírez considera que la manifestación fundamental de una relación quiasmática es la experiencia perceptiva, a la que caracteriza como “problemática, contradictoria y paradójica”. La percepción mira hacia el sujeto y hacia el mundo comprendiéndolos a ambos. A través de ella se hace visible el quiasmo entre privacidad y apertura propio del encuentro originario entre el sujeto y su mundo. Según Merleau-Ponty, la dupla privacidad/apertura no se contradice, sino que ambos caracteres se requieren mutuamente. La privacidad asegura que el acceso a las cosas sea efectivo y hace patente que las cosas están fuera de mí. En otras palabras, el acceso al mundo tiene lugar desde la posición de un sujeto singular situado corporalmente, lo cual pone de manifiesto que nuestro acceso a las cosas se hace desde un determinado punto de vista pero la aprehensión de las mismas no se agota en la visión del sujeto porque ellas ofrecen otras caras y otros perfiles. Así, Ramírez enfatiza que privacidad y apertura no son dos procesos contradictorios, ya que no se trata de elegir entre uno de los dos polos. El acceso al Ser no es puro y absoluto, debe pasar por este *angostamiento* del mundo, que es mi posición corporal y singular. Sin embargo, esto no significa una limitación porque la desaparición de todo punto de vista o perspectiva haría desaparecer las cosas a las que tenemos acceso. Por el contrario, se debe ahondar en la paradoja o, mejor dicho, en la tensión entre polos que no son

Diánoia, vol. LIX, no. 73 (noviembre de 2014).

contradictorios. La reificación de uno de los polos, ya sea el de lo subjetivo o el de lo objetivo, significaría caer en el dualismo. La comprensión de esta relación quiasmática requiere un trabajo negativo de deconstrucción de las teorías y posiciones filosóficas que han hecho naufragar la experiencia perceptiva al considerar la percepción un acto de simple conocimiento. La crítica se dirige particularmente hacia el realismo, hacia el idealismo y hacia la ambivalencia de la filosofía sartreana. Lo que hay en común en estas interpretaciones es el prejuicio de que el pensamiento contiene en sí la verdad y el sentido último de toda experiencia.

Una vez realizado este trabajo arqueológico, Ramírez explicita con toda claridad que el modo de proceder del pensamiento perceptivo es el quiasmo de la interrogación. El pensar interrogativo, que implica la mutua referencia entre la percepción y el pensamiento, renuncia a poseer la cosa y no pretende respuestas acabadas. La filosofía, como afirma Merleau-Ponty, “interroga a la fe perceptiva” sin esperar respuestas porque sus preguntas no se satisfacen mediante ciertos procedimientos de medida y recursos preestablecidos al modo del conocimiento objetivo y porque el mundo existente también existe de manera interrogativa. Muy acertadamente, Ramírez afirma que: “en el momento mismo que la filosofía quiere hacerse ciencia se atrofia en doctrina y no es más interrogación”.

El quiasmo ontológico se presenta como un movimiento que se inicia con la exposición de la filosofía de la corporalidad para desembocar en una ontología del Ser sensible. Este movimiento pone en evidencia que la reflexión merleau-pontiana sobre el cuerpo no se agota en una teoría particular sobre el cuerpo humano, esto es, en una reflexión de orden psicológico o antropológico. Resulta sumamente importante destacar que la teoría del cuerpo prepara y configura una filosofía de lo sensible en sí. De acuerdo con esto, el autor divide la exposición en dos partes: la subjetividad corporal y el ser sensible. Entre las cuestiones más notorias, Ramírez señala que la corporalidad, que no puede considerarse ni un mero objeto ni conciencia, abre el camino a un “tercer reino del Ser”: el reino del quiasmo. Entre la corporalidad y la conciencia hay “inmanencia quiasmática”. Estos componentes no se conciben como entidades sustanciales separadas; el cuerpo es cuerpo vivido y la conciencia es conciencia encarnada. La lógica de la experiencia corporal no es la lógica de la inherencia entre la sustancia y sus propiedades: ningún aspecto de la existencia puede verse como un atributo y menos aún como causa de los otros aspectos.

El apartado dedicado al cuerpo libidinal es sumamente importante por dos motivos. En primer lugar, el autor fija la posición de Merleau-Ponty con respecto a la teoría psicoanalítica. La crítica se destina, fundamentalmente, a la interpretación de lo inconsciente en términos de “representaciones inconscientes”. Se trata de desmontar el prejuicio subjetivista sobre la afectividad y la sexualidad. Por otra parte, la cuestión se orienta a mostrar que la sexualidad constituye una esfera condicionante de la corporalidad y la existencia. El hombre proyecta a través de su historia sexual una manera de ser respecto al mundo, esto es, en relación con el tiempo y con los otros. Esta proyección no sería

Diánoia, vol. LIX, no. 73 (noviembre de 2014).

posible si la sexualidad no estuviera envuelta por la existencia y la totalidad de la vida. La percepción erótica se encuentra esparcida en la totalidad de la vida corporal y aparece como un modo propio de relación con el mundo, como intencionalidad afectiva.

En cuanto a la interpretación de la intencionalidad, comparto con el autor la idea de que la intencionalidad, por la cual el cuerpo está orientado hacia el mundo, no se reduce a la correlación epistemológica entre sujeto y objeto. La manera en que Merleau-Ponty piensa la intencionalidad pone en cuestión la filosofía de la conciencia en dos sentidos: por un lado, porque a lo largo de su reflexión, y específicamente a partir de los cursos dictados en el Colegio de Francia, la conciencia se interpreta desde la función expresiva que pone en tela de juicio el papel de la conciencia como *Auffassung als*, esto es, como la captación de un contenido. El cuerpo humano es expresivo porque hay, dice Merleau-Ponty, una *Umweltintentionalität* que esboza y despliega un *Umwelt* y un mundo. Ahora bien, es esta expresividad la que hace posible que el sentido de lo percibido no se reduzca a la captación de una esencia, sino que aparezca como diferencia en relación con un nivel, esto es, como diacrítico y, finalmente, que el sentido mudo de la percepción, lo que no significa “mutismo”, sea una suerte de lenguaje, que nos hace comprender lo sensible como si “entre nuestro cuerpo y lo sensible hubiera un pacto anterior a nosotros y a toda institución”. Por otra parte, la captación de un contenido (*Auffassung als*) debe comprenderse como “apertura” con base en que la conciencia de las cosas y de sus huellas no son los correlatos de actos, sino que aparecen provistas de un doble horizonte por donde la cosa puede devenir cosa para los otros y no sólo para el sujeto.

Como sostiene Ramírez, la filosofía de la corporalidad de Merleau-Ponty se transforma paulatinamente en una filosofía de lo sensible como dimensión ontológica específica y primordial. La reflexión sobre lo sensible puro es el puente entre una teoría del cuerpo, de raigambre antropológico-existencialista, y una ontología del Ser sensible. La paulatina deconstrucción del *cogito*, que lleva a una fenomenalización radical de la conciencia, es la condición para la construcción de una nueva ontología. La ontología fenomenológica, que tiene como objeto el Ser sensible y que implica un redescubrimiento de la naturaleza, debe superar la dicotomía sustancialista materia/espíritu. Ramírez destaca que la opción actual de la filosofía reside en el restablecimiento de una interrogación ontológica que sea capaz de mantener la revelación pluralista, relativista e indeterminista con la que ha estado comprometida la cultura y el pensamiento de nuestra época.

El quiasmo mundo/cuerpo pone de manifiesto la realidad del quiasmo carne/espíritu. Lo espiritual es el “otro lado” de la corporalidad, su lado invisible, “el sentido viviente de la motricidad carnal”. Desde esta perspectiva, la emergencia del lenguaje adquiere una posición central. El lenguaje es la realidad del quiasmo, el campo por excelencia de los entrecruzamientos y las superposiciones. Es el lugar en el que la corporalidad sensible y la espiritualidad pura superan su separación, se encuentran y articulan. El autor llama quiasmo

Diánoia, vol. LIX, no. 73 (noviembre de 2014).

semiótico a la relación de sobreposición entre el acto perceptivo y el acto expresivo, entre la acción corporal y la acción lingüística. El cuerpo que percibe es cuerpo que habla y es también un cuerpo que piensa, que posee una memoria histórica, que forma parte de la sociedad y actúa en ella. En este punto Ramírez destaca acertadamente que la comunidad en la palabra es una comunidad en el hacer, con lo cual se marca el deslizamiento del mundo natural al mundo cultural, sin perder de vista que lo natural es el suelo de lo cultural.

Éste es un punto de capital importancia para el autor para pensar una filosofía de la cultura que, por otra parte, constituye una veta central de su pensamiento. En otros trabajos, Ramírez sostiene que la obra de Merleau-Ponty permite elaborar un concepto ontológico-fenomenológico de cultura que habilita la comprensión de una gama de temas como la naturaleza, el cuerpo, el lenguaje, la política y que, a su vez, permite enfrentar algunas problemáticas de nuestro tiempo como la interculturalidad, la ecología, las crisis políticas o las nuevas expresiones y configuraciones artísticas y tecnológicas.¹ La hipótesis del autor reside en que la productividad teórica del concepto de cultura merleau-pontiano se debe a su carácter fenomenológico. La cultura es fenómeno, aparición: se da. A su vez, el concepto de cultura altera la fenomenología al eliminar cualquier residuo de naturalismo o empirismo. Hay un quiasmo entre la cultura y la fenomenología, y entre la fenomenología y la cultura. Sin embargo, a diferencia del mundo natural, el mundo cultural no es algo dado, pues exige una práctica comunitaria que hace visible que no hay, por un lado, sujetos individuales y, por el otro, el campo de la intersubjetividad. La comunidad en el hacer, que se realiza a través de la praxis de la palabra, pone en juego la relación entre verdad y expresión, cuyo resorte es el movimiento temporal que la sostiene. El devenir de la verdad hace visible un movimiento de conservación, enlace y anticipación de las distintas modalidades de relación del sujeto con el mundo.

En esta temática se entrelazan dos cuestiones. En primer lugar, el carácter expresivo y temporal de nuestros pensamientos hace de la idealidad una idealidad encarnada y, en segundo lugar, sólo la palabra operante hace posible alcanzar el ser ideal de la verdad. El quiasmo semiótico es, en última instancia, como expresa el autor, el quiasmo entre la historia y el Ser, la historicidad y el sentido, el devenir y la verdad. De esta manera, la historia como medio de vida es el punto culminante de una filosofía de lo sensible y la expresión, de la corporalidad y la comunicación, de la unidad del hombre y de la naturaleza.

En el último capítulo, el autor busca mostrar desde diferentes perspectivas diversas posibilidades de efectivación de las relaciones quiasmáticas que, por otra parte, caracterizan las distintas manifestaciones de la cultura: tanto en la política como en la ciencia y el arte se puede advertir una preocupación

¹ Véase, en particular, M.T. Ramírez, “Mundo perceptivo y mundo cultural. Merleau-Ponty y la filosofía de la cultura”, en L. Álvarez Falcón (coord.), *La sombra de lo visible. Merleau-Ponty 1961–2011 (siete lecciones)*, Eutelequia, Madrid, 2011, pp. 249–280.

marcada por la praxis interhumana. El capítulo se inicia con la afirmación de que la filosofía de Merleau-Ponty es “una metafísica de la expresión”, “de la concreción y contingencia del Ser”. Sin lugar a dudas, la única manera para el hombre de tener experiencia del Ser es a través de una praxis creadora, que ha aprendido el sentido de la contingencia debido a que las acciones humanas tienen lugar en el espacio abierto de nuestra experiencia con las cosas y de nuestra experiencia con los otros. La metafísica para Merleau-Ponty no es la construcción de un sistema de ideas que estaría más allá de lo físico; por el contrario, lo metafísico está en el hombre, más precisamente, “el hombre es metafísico en su mismo ser, en sus amores, en sus odios, en su historia individual y colectiva”. La praxis filosófica es inseparable del mundo y se realiza en el juego de las relaciones concretas entre los hombres. Por eso, la libertad, que es “el hecho humano del quiasmo”, es el elemento de la praxis humana y se despliega en las diferentes modalidades del hacer.

Respecto de la noción de praxis, quisiera destacar las reflexiones profundas y esclarecedoras que el autor ofrece sobre el tema. De manera muy acertada, Ramírez señala que “hay que actuar porque nuestra acción y nuestra libertad son nuestra única verdad cierta, nuestra única respuesta, nuestra felicidad y nuestro sacrificio”. Sin embargo, esto no significa caer en un activismo desmedido ya que, si somos conscientes de la contingencia de nuestras vidas, estos logros no son definitivos ni absolutos y, por otra parte, son la realización de una posibilidad entre otras. Por eso, nuestra praxis nunca logra todo lo que ella se propone, pues, a veces, dice Merleau-Ponty, “la ironía de la suerte nos hace hacer lo contrario de lo que pensábamos hacer”. Asimismo, la libertad, que no es absoluta, sino que está situada y expuesta a la contingencia, es el primer elemento de una teoría de la praxis humana que se desenvuelve en los ámbitos de la política, de la ciencia y del arte. La libertad se hace en el mundo y en el juego vivo de las relaciones interhumanas; por eso, son los otros los que me muestran la fecundidad de mi acción. Para una filosofía del quiasmo, “el problema de la convivencia humana sólo puede plantearse en el terreno de la contingencia y del acontecimiento”.

Antes de referirme brevemente a los diferentes modos de praxis que analiza el autor, me parece importante advertir que el objetivismo como forma de abordar el conocimiento atañe tanto a las ciencias naturales como a las ciencias espirituales, es decir, que se puede también tener una actitud objetiva respecto del arte o de la política, y Ramírez señala esto con lucidez.

Sobre la relación entre filosofía y ciencia es necesario aclarar que la crítica al objetivismo no atañe a los logros o éxitos de la ciencia, sino a un tipo de proceder o actitud frente al conocimiento que pretende abordar la realidad desde el punto de vista del espectador imparcial o, más precisamente, del *kosmos-theoros*, de un sujeto absoluto que está exento del universo de objetividades que conoce. Como antídoto a esta visión objetiva de la ciencia, se destaca que la visión científica se apoya sobre la fe perceptiva, esto es, sobre nuestra creencia en el mundo. La ciencia supone la percepción. Como afirma Merleau-Ponty: “todo lo que sé del mundo lo sé a partir de una visión mía o de una experiencia

Diánoia, vol. LIX, no. 73 (noviembre de 2014).

del mundo sin la cual nada significarían los símbolos de la ciencia”. Ramírez es consciente de que en la relación entre la ciencia y la filosofía no se trata de una crítica exterior o negación, ni menos aún de redoblar el conocimiento científico con el filosófico, que se apoyaría en realidades interiores, supraempíricas o trascendentales. “La verdad científica se encuentra en la referencia de la ciencia a su arqueología y a su actividad intrahistórica, en la manera como ella se entronca con el ser abierto de la carnalidad y cómo contribuye a configurar su forma, su fuerza y sus alcances”, con lo cual el autor quiere poner de relieve que la ciencia también puede comprenderse como praxis y creación intramundana.

En relación con la praxis pictórica, Ramírez pone en claro que no se debe creer que pintar es copiar la naturaleza, y que este equívoco no debe llevar a convalidar la falsa solución contemporánea que relaciona la expresión pictórica con la subjetividad del artista. Hay en la pintura un privilegio porque, entre las artes, ella es la que toma por tema y destino el campo de la visión, el misterio de lo visible y del ser. Es, precisamente, por el quiasmo de la visión, por esta mutua recreación del vidente en lo visible y de lo visible en el vidente, por lo que la pintura es posible. De todas las variantes de la experiencia humana y sus entornos correlativos, Ramírez parece tomar partido por el arte como la forma más próxima, más fiel, al mundo originario de la percepción. La obra de arte y la experiencia estética ponen en acto una experiencia primordial. En su búsqueda, la pintura se reencuentra con ella misma y renueva el misterio y la potencia inagotable del mundo visible: ahí reside el prodigio de la visión que ofrece un mundo donde las cosas más dispares y distantes, más extrañas y exteriores entre sí, “se reúnen, festejan una convivencia inaudita que nunca nadie esperó ni concibió”.

He querido dejar para el final la praxis política porque, a través de nuestras conversaciones y, especialmente, por un trabajo titulado “Merleau-Ponty y el giro político de la filosofía del siglo xx”, que Mario presentó en el Simposio Merleau-Ponty realizado en Buenos Aires y sobre el cual platicamos en un día de invierno envueltos por la fuerza de un histórico gomero, creo que Merleau-Ponty nos ha enseñado a ambos que lo que cuenta como mundo ambiguo, casi encantado, de la indeterminación y la apertura, no puede ser sino un *mundo político*. Finalizo con un párrafo que, a mi entender, ilustra por qué la existencia humana es política. Ramírez afirma:

Política es el nombre de la vida concreta y real de la intersubjetividad: el carácter de la condición humana. Antes que lucha por el poder, por el interés o por el reconocimiento, la política es simplemente el nombre del espacio de la coexistencia, el ser de lo humano, es el lugar de la *lucha por la existencia*, es decir, donde la existencia se realiza y lucha por mantenerse y desarrollarse en tanto existencia”.²

² M.T. Ramírez, “Merleau-Ponty y el giro político de la filosofía del siglo xx”, *Astrolabio. Revista Internacional de Filosofía*, no. 14, 2013, pp. 62–63.

Ahora bien, desde esta condición primigenia y básica, propiamente ontológica, lo político pone ciertamente en juego todos los aspectos particulares de la coexistencia humana: los intereses, el deseo, las pasiones, la inteligencia, el poder, los valores, los proyectos, las ideologías, la reflexión teórica, incluso las utopías. Todo entra en juego en lo político, pero todo y cada cosa, cada dimensión, cuenta en tanto que se “fenomenologiza”, es decir, en tanto que adviene fenómeno, forma y figura de la existencia concreta, que se manifiesta en acciones, se expresa en conductas, se muestra en actitudes, en diálogos, en coordinaciones, en movimientos y procesos concretos.

GRACIELA RALÓN DE WALTON
Universidad Nacional de San Martín
grwalton@fibertel.com.ar

Zygmunt Bauman, *La cultura en el mundo de la modernidad líquida*, trad. Lilia Mosconi, Fondo de Cultura Económica, México, 2013, 101 pp.

Este pequeño libro de Bauman aborda el tema de la cultura y en su título anuncia que lo hace desde el concepto original de “modernidad líquida”. Sin embargo, la liquidez no ocupa el eje del libro, sino que a lo largo de él el autor presenta el tema de la cultura desde diferentes perspectivas: la moda, la globalización cultural, la multiculturalidad, el Estado, la Unión Europea, el arte o el mercado, y vincula el cambio con el término de “modernidad líquida”.

Sirviéndose de su concepto de “modernidad líquida”, el autor señala al inicio que la realidad actual se encuentra en permanente cambio. El paso hacia la liquidez lo atribuye, sin prestar atención a los cambios radicales ocurridos en la humanidad a lo largo de toda su historia, a la época moderna. En ella ve el paso de formas sociales que considera sólidas y estables hacia otras que ya no lo son:

[L]a “disolución de todo lo sólido” ha sido la característica innata y definitiva de la forma moderna de vida desde el comienzo, pero hoy, a diferencia de ayer, las formas disueltas no han de ser remplazadas —ni son remplazadas— por otras sólidas a las que se juzgue “mejoradas”, en el sentido de ser más sólidas y “permanentes” que las anteriores, y en consecuencia aún más resistentes a su disolución. (p. 17)

Bauman no se preocupa por señalar la causa de este cambio, ni por qué unas formas de vida son más resistentes a dicha disolución; menos aún por otorgar un estatus de permanencia a la liquidez o al cambio. Aplicando su concepto de liquidez a la cultura, señala simplemente que ésta, en su etapa “líquida”, ha dejado de ser patrimonio de una élite porque ahora pertenece al “populacho”, por lo que ha pasado a ser mercancía que seduce a los clientes sin necesidad de ilustrarlos o “ennoblecerlos”.

Diánoia, volumen LIX, número 73 (noviembre de 2014): pp. 177–181.