



UNIVERSIDAD DE CIENCIAS
EMPRESARIALES Y SOCIALES

METIS.

REVISTA INTERDISCIPLINARIA
DE FENOMENOLOGÍA



METIS.

REVISTA INTERDISCIPLINARIA
DE FENOMENOLOGÍA

Número 6.

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

Autoridades del Departamento de Psicología y Ciencias Sociales

Decano

Lic. Damián López
dlopez@uces.edu.ar

Director de la Licenciatura en Filosofía

Dr. Esteban Bieda
estebanbieda@gmail.com

Coordinador Académico de la Licenciatura en Filosofía

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

The Battle of Myths: A Phenomenological Foray Into the Dreyfus-McDowell Debate JETHRO MASÍS	5 - 31
Sobre la diferencia filosófica entre “poder-dejar-de-ser” y “poder-estar-en-el-error”: un diálogo con Quentin Meillassoux y Claudio Cormick DAVID ALBERTO ROLDÁN	32 - 60
El estilo como expresión creadora FRANCISCA COLOMOBRES	61 - 73
Tiempo y movimiento: aproximación fenomenológica de un neurocientífico JULIO ERNESTO PÉREZ-PARRA	74 -93
En su propio mundo: Una perspectiva de la neurodiversidad desde el concepto fenomenológico de afectividad. VERA CAPILLA	94 - 120

The Battle of Myths: A Phenomenological Foray Into the Dreyfus-McDowell Debate

Jethro Masís
Universidad de Costa Rica

Abstract

In this paper I take stock of the Dreyfus-McDowell debate regarding the classical conceptualism-nonconceptualism distinction. At stake is the fundamental relationship between pre-theoretical experience and the conceptual rendering of it. Can pure intuitive experience be investigated in its immediacy, or is it always pervaded with conceptual mindedness? Is Kant right that intuitions without concepts are blind? If so, isn't phenomenological philosophy—given its intuitionistic leanings—a fatally flawed endeavor? I shall defend the thesis that phenomenology is both feasible and fundamental as a theory of pre-theoretical experience. However, Dreyfus's idea that "absorbed coping" is somehow ineffable and mindless altogether will be criticized as nonphenomenological in the final analysis.

Keywords: PHENOMENOLOGY – CONCEPTUALISM – NONCONCEPTUALISM – DREYFUS – MCDOWELL

Resumen

En este artículo realizo un balance del debate entre Dreyfus y McDowell sobre la clásica distinción entre conceptualismo y no-conceptualismo. Lo que está en juego es la relación fundamental entre la experiencia pre-teórica y su articulación conceptual. ¿Puede investigarse la experiencia intuitiva pura en su inmediatez, o está siempre impregnada de una mentalidad conceptual? ¿Tiene razón Kant al afirmar que las intuiciones sin conceptos son ciegas? Si es así, ¿no estaría la filosofía fenomenológica—dado su sesgo intuicionista—condenada a ser un esfuerzo profundamente defectuoso? Defenderé la tesis de que la fenomenología es tanto factible como fundamental como teoría de la

experiencia pre-teórica. Sin embargo, la idea de Dreyfus de que el “absorbed coping” es de alguna manera inefable y totalmente desprovisto de mente será criticada como no-fenomenológica en el análisis final.

Palabras clave: FENOMENOLOGÍA – CONCEPTUALISMO – NO CONCEPTUALISMO – DREYFUS – MCDOWELL

Resumo

Neste artigo, faço um balanço do debate entre Dreyfus e McDowell sobre a clássica distinção entre conceptualismo e não-conceptualismo. O que está em jogo é a relação fundamental entre a experiência pré-teórica e sua formulação conceitual. É possível investigar a experiência intuitiva pura em sua imediatez, ou ela está sempre impregnada de uma mentalidade conceitual? Kant tem razão ao afirmar que as intuições sem conceitos são cegas? Se for o caso, a filosofia fenomenológica—dada sua inclinação intuicionista— não seria um empreendimento fatalmente falho? Defenderei a tese de que a fenomenologia é tanto viável quanto fundamental como teoria da experiência pré-teórica. No entanto, a ideia de Dreyfus de que o “absorbed coping” é de alguma forma inefável e totalmente destituído de mente será criticada como não-fenomenológica na análise final.

Palavras-chave: FENOMENOLOGIA – CONCEITUALISMO – NÃO-CONCEITUALISMO – DREYFUS – MCDOWELL

Introduction

The relationship between pre-theoretical experience and its conceptual articulation has long been a central concern in philosophy, particularly within the domains of phenomenology and cognitive science. This paper delves into the heated debate between Hubert Dreyfus and John McDowell, two prominent philosophers whose divergent views on the nature of experience, perception, and conceptualism have sparked significant philosophical discourse. At the heart of their disagreement lies the question of whether human cognitive experience, particularly in its most immediate and absorbed forms, is fundamentally conceptual or nonconceptual. Dreyfus, drawing heavily from phenomenology—especially the works of Heidegger and Merleau-Ponty— argues for the primacy of nonconceptual, embodied coping as the foundation of

human experience. In contrast, McDowell, influenced by kantian and sellarsian frameworks, maintains that conceptual capacities permeate all aspects of cognition, including perception and skillful action.

The debate has profound implications for how we understand the nature of human cognition, the role of rationality, and the possibility of phenomenological inquiry. Dreyfus critiques what he calls the “myth of the mental”, the idea that all intelligibility, even in perception and skillful coping, must be conceptual. He argues that absorbed coping —our everyday, unreflective engagement with the world— is fundamentally nonconceptual and that conceptual reasoning emerges only when this coping is disrupted. McDowell, on the other hand, defends the view that even unreflective action and perception are informed by conceptual capacities, arguing that rationality is pervasive in human experience. He critiques Dreyfus’s position as falling prey to the “myth of the disembodied intellect”, suggesting that Dreyfus’s emphasis on nonconceptual coping risks rendering human experience irrational or ineffable.

This paper seeks to explore the phenomenological underpinnings of this debate, examining the extent to which Dreyfus’s and McDowell’s positions align with or diverge from key phenomenological insights. It will critically assess Dreyfus’s claim that absorbed coping is nonconceptual and mindless, questioning whether this view is truly phenomenological or whether it inadvertently introduces a problematic dualism between the conceptual and the nonconceptual. Furthermore, the paper will evaluate McDowell’s conceptualism, considering whether his insistence on the pervasiveness of rationality in experience can be reconciled with the phenomenological emphasis on pre-theoretical, embodied engagement with the world. By engaging with this debate, the paper aims to clarify the relationship between pre-theoretical experience and its conceptual rendering, ultimately defending the feasibility and importance of phenomenology as a theory of pre-theoretical experience. However, it will also critique Dreyfus’s characterization of absorbed coping as ineffable and mindless, arguing that such a view risks undermining the phenomenological project by rendering pre-theoretical experience inaccessible to philosophical inquiry. In doing so, the paper will contribute to the ongoing dialogue between phenomenology and cognitive science, offering a nuanced perspective on the nature of human experience and the role of

conceptual thought in shaping our understanding of the world.

1. Mythic Allegations

It is widely known that Dreyfus has been decisively critical throughout his philosophical career of the idea which bestows preeminence on explicit, objective knowledge over against what he considers to be the most fundamental dimension of practical, absorbed coping. To put it bluntly, absorbed coping precedes—and is therefore more originary than—deliberative (conceptual) reasoning. Absorbed coping is thus human experience at its most fundamental level. Accordingly, not even a description of the conceptual upper floors of experience is attainable in absence of a fitting understanding of the embodied, absorbed coping constituting the ground floor (cf. Dreyfus, 2005, p. 47). For this very reason, Dreyfus has been outspokenly critical of the traditional approaches to cognition premised on the assumption that a thorough understanding of intelligent behavior and action should be gained at the behest of an objective reconstruction alone. The upshot of the cognitivist tradition is then marked by the primacy bestowed on conceptual activity, even to the extent of understanding matters of perception and skillful coping as requiring a set of logical conditions of satisfaction: “the logical structure of intentional phenomena” (Searle, 2000, p. 75).

On Dreyfus's view, McDowell is committed to this primacy of the logical and conceptual, even though he actually conceives of the experiencing and acting subject as “a living thing, with active and passive bodily powers that are generally her own; she is herself embodied, substantially present in the world that she experiences and acts on” (McDowell, 2000, p. 111). According to McDowell, the view that perceptual experience is somehow nonconceptual must be regarded as an unqualified claim based on the shaky idea that, when referring to experience by means of a judgement, “one moves from nonconceptual knowledge to conceptual content” (2000, p. 47). This conception no doubt reminds one of Kant's often quoted *dictum* that intuitions without concepts are blind, and this is precisely McDowell's kantian objection against any account of perception aspiring to get rid of conceptual content in intuitive experience (cf. 2000, pp. 53-54). Moreover, “to say that an experience is not blind is to say that it is

intelligible to its subject as purporting to be awareness of a feature of objective reality: as a seemingly glimpse of the world” (McDowell, 2000, p. 54). However, this is precisely what Dreyfus calls the “myth of the mental”: the idea that all intelligibility, even perception and skillful coping, must be conceptual, even implicitly (cf. 2005, p. 51). Dreyfus has it that the merleau-pontyan objection against intellectualism may invalidate McDowell’s all-pervasive conceptual powers: “for the intellectualist, ‘judgement is everywhere pure sensation is not, which is to say everywhere’. For McDowell, *mind* is everywhere the pure given is not, ‘that is to say, all the way out’” (Dreyfus, 2005, p. 52). This parlance of “the given” refers, of course, to Sellars’s (cf. 1997) well-known critique of the myth of the given, which plays a major role in McDowell’s theoretical framework. Dreyfus pins on McDowell the sellarsian idea that “perception is conceptual all the way out” (2005, p. 47) and renames it the “myth of the mental”, meaning that mindedness is all-pervasive and inescapable.

So for McDowell concepts are somehow supposed to be playing a role in the whole of perception, even if one is not conscious of how this occurs. Dreyfus’s point is that this is also an assumption entertained both by cognitivist practitioners and knowledge engineers alike: in some way, rules and concepts become unconscious when expert knowledge arrives¹. Dreyfus believes the contrary to be the case: “our experience suggests that rules are like training wheels. We may need such aids when learning to ride a bicycle, but we must eventually set them aside if we are to become skilled cyclists” (2005, p. 52). Moreover,

to assume that the rules we once consciously followed become unconscious is like assuming that, when we finally learn to ride a bike, the training wheels that were required for us to be able to ride in the first place must have become invisible. The actual phenomenon suggests that to become experts we must switch from detached rule-following to a more involved and situation-specific way of coping. (Dreyfus, 2005, p. 52)

Unlike such theoretical primacy of rule-following in coping (according to which instructions are supposed to be internalized or

¹ Reference is here made to Dreyfus’s critique of artificial reason (cf. Dreyfus, 1992) and knowledge engineering (cf. Dreyfus and Dreyfus, 1986).

stored in the mind), in customary human experience “the learner develops a way of coping in which reasons play no role” (Dreyfus, 2005, p. 53). When an expert is required to give an account of how she does what she does so well, she is then forced to render a reasoned explanation of how what she does is accomplished, but this account necessarily involves “a *rationalization* that shows at best that the expert can retrieve from memory the general principles and tactical rules she once followed as a competent performer” (Dreyfus, 2005, p. 54). In fact, this may be an exhibition of competence but not of performance. In order to support this point, Dreyfus draws on Heidegger’s idea that in practical worldly dealings what is first and foremost given is “the ‘for writing’, the ‘for going in and out’, the ‘for sitting’. That is, writing, going in and out, sitting, and the like are what we are *a priori* involved with. What we know when we know our way around” (GA 21, p. 144). As a matter of fact, there is something about absorbed dealings in the world which epitomizes what may be designated as nonthematic comportment. However, this nonthematic and nontheoretical way of finding our way in the world does not immediately imply blindness, which seems to be McDowell’s kantian assumption that, without conceptual grounding, mere intuitions would be wholly bereft of sight or reasoned orientation. Thus Dreyfus is puzzled about how something given, which is nonconceptual, could be transformed into a given with conceptual content (cf. 2005, p. 59). Although we share some common perceptual capacities with nonhuman animals, what makes us special is the fact that “we can *transform* our unthinking nonconceptual engagement, and thereby encounter new, thinkable, structures” (Dreyfus, 2005, p. 60). That is to say, “our ground-level coping opens up the world by opening us to a meaningful Given—a Given that is *nonconceptual* but not *bare*” (Dreyfus, 2005, p. 55). Therefore, only because the ground floor of absorbed, nonconceptual, nonthematic coping constitutes our basic being-in-the-world, it is possible to form beliefs, make judgements, justify inferences and the like. So this ground floor—albeit nonconceptual—is more fundamental than the upper (conceptual) floor. Hence Dreyfus’s insistence that mindedness surely grows out of being-in-the-world and not conversely (cf. 2005, p. 61).

What is more, the absorbed nonconceptually-engaged performer does not even pay attention to what she is doing, nor does

she adopt a theoretical sense of the situation when coping. Instead of conceiving of the background of practical comportment as mentally represented and conceptually constituted, Dreyfus urges us to think of it as a space of motivations calling the coper's attention to act upon a situation by being solicited to get a grip on what is currently going on (cf. 2005, pp. 56-57). Therefore, absorbed coping should be described in terms of Gibson's concept of "affordance". According to Gibson,

an affordance cuts across the dichotomy of subjective-objective and helps us to understand its inadequacy. It is equally a fact of the environment and a fact of the behavior. It is both physical and psychical, yet neither. An affordance points to both ways, to the environment and to the observer. (1986, p. 129)

This is Gibson's crucial idea: rather than perceiving determinate objects and then represent them as affording certain possibilities for action, we actually perceive the affordances themselves. That is to say, we perceive the possibilities for action and are solicited by them. On the traditional (cognitivist) view, perception is categorizing and classifying, but as Nöe has put it, "Gibson's own theory of affordances was advanced as an alternative to this perception-as-classification idea. This is what he had in mind when he said that we see affordances directly" (2013, p. 183). Consequently, it would be a mistake to understand them as mere dealings with objects or as mental representations or conceptual schemes. What must be taken into consideration is that Gibson's very coinage of the term *affordance*² was meant to refer to an important phenomenon which cannot be captured fully in terms of the subjective-objective distinction: "actually, an affordance is neither an objective property nor a subjective property; or it is both if you like" (Gibson, 1986, p. 127).

At any rate, McDowell has it that human experience is pervasively informed by the conceptual capacities that belong to rationality. Accordingly, "something similar holds for our intentional action" (McDowell, 2007a, p. 338). Knowledge is thus conceptual all the way right down to intentional action and perception. This is why even unreflective bodily coping is informed by rationality, which means that embodied coping must be viewed as permeated with mindedness

² "The verb to *afford* is found in the dictionary, the noun *affordance* is not. I have made it up" (Gibson, 1986, p. 127).

(cf. McDowell, 2007a, p. 339). So Dreyfus might be right when he claims that McDowell finds rationality and mindedness everywhere. On McDowell's account, however, this should not mean that rationality is essentially detached from particular situations, as if mindedness could only be regarded as some sort of abstraction from situated experience. So there need not be any essential connection between rationality and situation-independence. On McDowell's understanding of practical rationality, "affordances are no longer merely inputs to a human animal's natural motivational tendencies; now they are data for her rationality" (2007a, p. 344). McDowell does not deny the existence of affordances, solicitations to act upon situations, or skillful coping. But these phenomena are nonetheless intelligible, and hence rational. We do not just go around in the world unmotivated, as if not informed by rational goals and pursuits. Moreover,

our relation to the world, including our perceptual relation to it, is pervasively shaped by our conceptual mindedness. An implication of this for perceptual content can be put like this: if a perceptual experience is world-disclosing, as opposed to belonging to the kind of coping with a mere environment that figures in the lives of creatures lacking orientation towards the world, any aspect of its content is present in a form in which it is suitable to constitute the content of a conceptual capacity. (McDowell, 2007a, p. 346)

As far as McDowell is concerned, when perceiving and practically coping, human beings are not involved in mere irrational dealings because perception itself is world-disclosing and therefore wholly intelligible. Given the fact that performers can reflect upon what they are doing, and considering that every act of perception in action is intelligible when experienced, why are we to consider skillful coping as somehow not pervaded with rationality? What is irrational about it? What is mythical about it? For McDowell, "the real myth in the neighborhood is the thought that makes it look as if affirming the pervasiveness of conceptual rationality will not cohere with giving proper weight to the bodily character of our lives" (2007a, p. 349). So McDowell strikes back: this is the "myth of the disembodied intellect" to which Dreyfus falls prey (2007a, p. 349).

2. The Background of the Foreground

In the subsequent responses belonging to this heated debate (cf. Dreyfus, 2007a; McDowell, 2007b; Dreyfus, 2007b; Dreyfus, 2013; McDowell, 2013), the philosophical differences between Dreyfus and McDowell exacerbate yet further, with Dreyfus defending the claim that conceptual articulated mindedness should actually be regarded as the enemy of embodied coping (cf. 2007a, p. 353). Although lamenting having carelessly foisted on McDowell the idea of a disembodied intellect, Dreyfus sticks to the view that mindedness, “far from being a pervasive and essential feature of human being, is the result of a specific transformation of our pervasive *mindless* coping” (2007a, p. 353). On this view, perception is not primarily conceptual because the world, as the background of experience, is not a network of objective facts that one resorts to when coping, but instead “the totality of interconnected solicitations that attract or repulse” (Dreyfus, 2007a, p. 357). When coping in the world, the coper finds herself caught in a web of attractions, repulsions, and solicitations to act upon what needs to be pursued and carried out at precisely the right time, not within the context of propositional capacities to step back and monitor coping activity. Far from it, an explicit propositional take on things is but an exception in everyday coping. Our relation to the world is “more primordial than our mind’s being open to apperceiving categorically unified facts” (Dreyfus, 2007a, p. 359). As a matter of fact, “this objective world and its conceptual order presupposes a pre-objective/pre-subjective world” (Dreyfus, 2007a, p. 360). The ground floor, whose capacities are fundamentally heterogenous with reason, consists of a pre-linguistic horizon which is always presupposed when a conceptual attitude arrives (cf. Dreyfus, 2005, p. 47).

However, if the discussion is framed along similar lines — Dreyfus defending a wholly mindless relation to the world— everything certainly leads to confusion, as if being-in-the-world were some kind of irrational stance. Although Dreyfus seems to ignore it, his idea that there is an essential human dimension which is not entirely rational might ensue from a rather traditional identification between life and the irrational. In fact, this idea that lived experience is somehow irrational has cavorted the pages of transcendental philosophy since Kant (cf. Baeumler, 1967) and it might have come about as a result of the very

ambiguity of the concept of life that one can already find in Kant's philosophy (cf. Molina, 2010). So the question concerning rationality must be raised: are we essentially rational animals? (cf. Dreyfus, 2007c). Whereas McDowell holds that rationality is what constitutes human beings at their very core, Dreyfus has it that many situations in human life are not amenable to reasons but exist only as embodied in actions. Schear points out that, for McDowell, "experience, *so far as it matters for rational knowledge of objective reality*, cannot be nonconceptual" (2013, p. 287), that is to say, rationality turns out to be the proper background of the foreground of human comportment in all its facets. On this account, being rational means to be endowed with a set of conceptual capacities. As such, rational (conceptual) capacities are "in play", or "permeate" or are "operative" in our intelligible human activity. Dreyfus seems to construe this permeation of rational capacities brought forward by McDowell as the constant exercise of an abstract monitoring perspective on activity, which causes a subject/object fission and thus a change of attitude in coping. Besides, Dreyfus might have in mind the mental representation view of concepts (that they are psychological entities), which is the default position in cognitive science and the philosophy of mind (cf. Pinker, 1994; Carruthers, 1996; Margolis and Laurence, 1999).

Against Dreyfus, however, it could be argued that capacities are not exhausted by their being continually exerted. On the contrary, it could be the case that they are pervasive inasmuch as belonging to a general set of skills. I might have the capacity to dance, or play the piano, but these and other capacities can no doubt be regarded as pervasive inasmuch as they remain part of what I can do *in general*. As part of my skillful repertoire, capacities are only activated or put into practice whenever I wish to exercise them as such. From this follows that this pervasiveness "does not entail the constant de facto exercise of the capacity" (Schear, 2013, p. 291). From the fact that human agents can be characterized by rationality—as a fundamental feature of their lives—does not necessarily follow that an abstract capacity is being exerted while practical activities are in play. This is indeed a weak reading of the "venerable thesis" (which ascribes rationality to human beings as their most essential feature, cf. Schear, 2013, p. 285), since being endowed with rationality is not the same as claiming that humans are always *rational*, nor that they are always monitoring their

coping activities, nor even that they are constantly aware of what they are doing. It should be apparent that this detached idea of rationality is not the one that McDowell has in mind when conceiving of human agents as rational beings. In fact, rationality can only be described as disrupting the flow of coping in the world if it is simultaneously understood as being exercised in a stepping-back, monitoring attitude imposed on what is being done. However, “the question is whether rationality *qua* capacity is pervasive, where its pervasiveness does not consist in the process of an ongoing constant exercise (which would indeed be inimical to flow)” (Schear, 2013, p. 292). If conceived as a general human capacity in the aforementioned sense, rationality is not to be obfuscated by reducing it to a mere monitoring observation of one’s own activity. This is admittedly McDowell’s central claim against Dreyfus, or against what he now calls “the myth of the mind as detached”, to which Dreyfus inevitably succumbs. According to McDowell,

the idea is not that our experiential knowledge is always the result of determining what reason requires us to think about some question. Normally when experience provides us with knowledge that such and such is the case, we simply find ourselves in possession of the knowledge; we do not get into that position by wondering whether such and such is the case and judging that it is. When I say that the knowledge experience yields to rational subjects is of a kind that is special to rational subjects, I mean that in such knowledge, capacities of the sort that *can* figure in that kind of intellectual activity are in play, not that a subject who has such knowledge on the basis of experience is in that position as a result of actually engaging in that kind of intellectual activity. (2013, p. 42)

Be that as it may, Schear highlights another dreyfusian counterargument against McDowell, the so-called argument of merging: the idea that in the flow of skillful activity, the copier cannot easily be distinguished as a subject from any dealings with objects (cf. Schear 2013, pp. 293 ff.). On the contrary, as in the often quoted passage from Merleau-Ponty’s *The Structure of Behavior*, Dreyfus underscores the merging character of absorbed coping, whereupon, say, a football player becomes rather one with the field: “the field itself

is not given (...) the player becomes one with it” (Merleau-Ponty, 1966, p. 168). Dreyfus’s vocabulary about the experience of absorbed coping is decisively nonobjective, because a vortex of forces in which attractions and repulsions are said to constitute the field of activity is not objective in the sense of merely being present for theoretical inspection. Conversely, theoretical inspection is possible only on the basis of this vortex of forces giving shape to our bodily and skillful familiarity with the world.

Therefore, Dreyfus distinguishes a background coping from a foreground coping: “the familiar background coping can support a foreground coping in which the ‘I do’ is operative” (2013, p. 28). For Dreyfus, not even the I, not even subjectivity in the form of an Ego, is operative in the background. Such an Ego, it seems, is also too abstract for Dreyfus, who prefers conceiving of human beings in primordial coping as substantially involved and absorbed, out of themselves rather than encapsulated in subjective mindedness. However, this dismissal of subjectivity might turn out to be nonphenomenological altogether, since “the level of absorbed coping involves a dimension of self-experience—at least insofar as that level is supposed to be experiential rather than simply a matter of nonconscious automaticity” (Zahavi, 2013, p. 326). On Zahavi’s view, this absence of subjectivity in Dreyfus’s conception of skillful coping makes him sound somewhat like Dennett, “the moment that Dennett reaches the conclusion that our commonsense self-ascription of mental states is persistently mistaken” (2013, p. 322).

It is no doubt a central plank of Dreyfus’s description of skillful coping that the background goes all the way up to engulf the foreground, meaning that absorbed copers are as if under a spell in their being-in-the-world. On this regard, Merleau-Ponty’s words come to mind: “the orator does not think before speaking, not even while speaking; his speech is his thought. The end of the speech or text will be the lifting of a spell” (Merleau-Ponty, 2005, p. 209). Therefore, the merging character of absorbed coping precludes the presentation of determinate objects, since objects can only be presented as such—etymologically: can be put before or against the eyes—when an attitudinal change incompatible with absorbed activity arises: “only when things are not developing normally and no alternative perspective

directly draws the copier to replace the current one, does the copier need to represent a goal and deliberate as to how to reach it” (Dreyfus, 2013, p. 30). For Dreyfus it turns out to be futile to grant primacy to the conceptual, for actually the contrary is true. To support this claim, Dreyfus quotes Heidegger: “precisely in order to experience *what* and *how* beings in each case *are* in themselves as the beings that they *are*, we must —although not conceptually— already understand something like the what-being and that-being of beings” (GA 29/30, p. 519). Objective understanding is thus preceded by a decisive pre-objective dimension: the primordial background out of which present-at-hand objects can be discovered for the foreground, not the other way around.

3. The Specter of Irrationalism

Dreyfus’s role in contemporary philosophical debates within cognitive science and the philosophy of mind is not to be underestimated. It is not a mere irony, but a confirmation of his shrewdness, that some theoretical problems of the cognitive enterprise that were soon enough (in the distant 1970s) highlighted in his work, actually happened to turn real decades ahead. Nevertheless, he is not only the introducer of phenomenology in Anglo-American philosophy but also a translator —however much he may wish he were not— of phenomenological concepts into pragmatist and cognitive ones. In addition, he has also been instrumental in shaping a simplified version of the history of philosophy beginning in Plato and traversing with haste through Modernity where Descartes founded the modern conception of mind. If one merges the theory of objectivity founded by Plato with Descartes’s philosophy of mind, one gets as a result almost every philosopher of the twentieth century (including Husserl) because, according to Dreyfus, it was not until Heidegger’s breakthrough with *Sein und Zeit* that a genuine critique of metaphysics challenged for the first time the traditional tenets of philosophy³.

³ See the 2010 film *Being in the World* (directed by Tao Ruspoli) featuring Dreyfus and other American philosophers, where this version of the history of philosophy is put forward in a section entitled ‘A Brief History of Western Philosophy’. Right at the end of this historical review, Dreyfus concludes: “And then a philosopher came alone with high power enough to resist and overthrow the whole Plato-Descartes tradition. And that was Heidegger”.

So Dreyfus's interpretation of phenomenology must be critically addressed. His idea that absorbed coping would not be graspable by rationality is—to say the least—controversial, for it is one thing to say that coping is nonconceptual (inasmuch as nontheoretical) and another to claim that it is irrational! Given that Dreyfus takes pains to clarify the phenomenological character of this idea, one should locate the origin of this strange equivalence between phenomenology and irrationalism. Therefore, a series of critical questions should be raised, since some of Dreyfus's ideas on phenomenology—appearances notwithstanding—quarrel explicitly with some fundamental phenomenological insights. Take for instance the rather strange correspondence between Dreyfus's critique of pervasive mindedness and the affirmation of irrationalism, which is now imposed on phenomenology as one of its core features. Is absorbed coping irrational because nonconceptual? What does it actually mean to say that “while the background coping is largely unthought, it is not unthinkable” (Dreyfus, 2013, p. 27)? Can it then be reflected upon with concepts? If not, how? Is there a way to refer to it without at the same time deforming it by means of interrupting its natural flow (which seems to be what Dreyfus would hold)? It remains to be shown that some implications deriving from Dreyfus's treatment of the background and its purported absolute nonconceptual nature are rather orthogonal to some key phenomenological ideas.

In spite of Dreyfus's constant use of Heidegger's philosophy, the contrast between rationalism and irrationalism is not always the most felicitous to be adopted, at least from a heideggerian standpoint in particular (and indeed from a phenomenological point of view in general). In fact, according to Heidegger, “when irrationalism, as the counterplay of rationalism, talks about the things to which rationalism is blind, it does so only with a squint” (SZ, p. 136). Indeed, there is a phenomenological dimension, that of lived experience as the provenance of understanding, “with which one does not know what to do, and for which the convenient title of the irrational has been invented” (Heidegger, GA 56/57, p. 117). Heidegger indeed deactivates the efficaciousness of the traditional distinction between the rational and the irrational precisely because it is only brought forth in a nonphenomenological stance, from whence it—and many other such distinctions—emerges. Dreyfus is no doubt right in claiming that, in most cases when being asked about it, the performer thematizing

the activity tends to transform the practical, unthematic skillful field, inasmuch as lived experience is replaced with *a posteriori* reflection upon it. The holistic background certainly appears bereft of all its meaning and thus impoverished if it is treated as a mere set of facts about objects and their properties. This means that what beclouds lived experience is the adoption of that which the young Heidegger (cf. GA 56/67, p. 87) designated as the primacy of the theoretical (*Generalherrschaft des Theoretischen* or *Primat des Theoretischen*). But it must be stressed that it is a mistake to make of the background something irrational in the sense of wholly obscure and —as it were— mystical. Heidegger has dealt with this claim by laying out the nonthematic contours of practical behavior:

‘Practical behavior’ is not ‘atheoretical’ in the sense of ‘sightlessness’. The way it differs from theoretical behavior does not lie simply in the fact that in theoretical behavior one observes, while in practical behavior one *acts*, and that action must employ theoretical cognition if it is not to remain blind; for the fact that observation is a kind of concern is just as primordial as the fact that action has *its own* kind of sight. Theoretical behavior is just looking, without circumspection. (...) The ready-to-hand is not grasped theoretically at all, nor is it itself the sort of thing that circumspection takes proximally as a circumspective theme. (SZ, p. 69)

It should be observed that this is not the same thing as understanding absorbed coping as blind, irrational or ineffable, as does Schear: “the field of attractions and repulsions is (...) literally unthinkable, at least for the discursive intellect, and in a sense then, ineffable” (2013, p. 298). Schear’s subsequent conclusion is also dubious: “if Dreyfus’s phenomenology of merging is faithful, then he has identified a form of activity that falls outside the reach of our power of rationality and its characteristic material, namely determinate objects fit to figure in reasons” (2013, p. 298). Rather, Dreyfus has discovered a dimension fully ignored by traditional cognitive approaches, since the fundamental mistake in mainstream philosophy of mind is conceiving of the foreground of constituted objects without any trace of the background that enables this constitution. On Heidegger’s view at least, the distinction between theory and praxis

is also misbegotten. Moreover, if the background is —as Dreyfus claims— nonpropositional and nontheoretical, that is, if it is always presupposed in every propositional and theoretical stance, the whole enterprise of confusing the two floors appears as the consequence of a category mistake: an error “in which things of one kind are presented as if they belonged to another” (Blackburn, 2005, p. 58). In this case, “things” whose character is essentially nonobjective being presented as if they belonged to the objective realm of facts. Thus, things go astray when the background is purely understood in terms of objective relations, for objectivity must be traced back to the existential structure of being-in-the-world as the source of their provenance.

In addition, there are two claims espoused by Dreyfus which are hardly phenomenological. In the first place, let us be reminded of the fact that lived experience —unlike Dreyfus’s much preferred examples of everyday dealings with equipment and skillful coping in sports— is much more ample than just practical activity. Dreyfus’s exclusive interest in Division I of Heidegger’s *Sein und Zeit* (cf. Dreyfus, 1991) speaks in favor of understanding his interpretative attempts as a sort of “pragmatization of phenomenology”, in which skillful coping plays a major role. As Braver (2013) has shown, Dreyfus also applies the emphasis on skillful coping he drew from Division I to the second part of Heidegger’s *magnum opus*, missing thus the fundamental heideggerian shift of accentuation: “[Heidegger] consistently worries about a familiar behavior’s tendency to lull us into autopilot, a state he calls fallenness and consistently connects to the unthematic absorption in the world that is Dreyfus’s highest state” (Braver, 2013, p. 146). In point of fact, Heidegger claims that “that in which concern has *fallen* at any given time is not thematically perceived, not thought, not known” (GA 20, p. 263), but this has nothing to do with some heideggerian stance against deforming everyday practical dealings by means of a cognitive interpretation. Heidegger is here highlighting the tendency of fallenness, or, to employ pre-*Being and Time* conceptuality, *Ruinanz* (cf. GA 61, p. 121). At stake is “the movement of falling, with temptation, tranquilizing, alienation, and entanglement as its essential characteristics” (Heidegger, SZ, p. 180). Without the specific existential overtones that permeate Heidegger’s phenomenological analysis, his major work could perfectly be regarded as a staunch defense of practical agency and, as such, a perfect source for the vindication of

practical philosophy. However, it should not be overlooked that the being of the *there* and the falling of *Dasein* are inextricably connected (cf. Heidegger, SZ, p. 166 ff.).

Dreyfus has bestowed the term “absorption” with a grandeur dignity, so as to constitute his own interpretation of *Dasein*’s everyday way of being and acting in the world. But absorption (*Aufgehen... bei...*) “has mostly the character of Being-lost in the publicness of the they” (Heidegger, SZ, p. 175). Not only that, fallenness is synonymous with absorption. So absorbed coping is not an original state in need of deliverance from the talons of conceptual mindedness, but the very defining feature of *Dasein*’s inauthenticity (*Uneigentlichkeit*). It would be hard to imagine Heidegger being enticed into mounting a philosophical defense of absorbed coping. For what is worth, Heidegger has *verbatim* positioned himself against this pragmatist line of construing his philosophy, which reduces it to mere practical everyday activity and strips it of its most profound existential anchoring:

In and through this initial characterization of the phenomenon of world the task is to press on and point out the phenomenon of world as a problem. It never occurred to me, however, to try and claim or prove with this interpretation that the essence of man consists in the fact that he knows how to handle knives and forks or use the tram. (GA 29/30, pp. 262-263)

It must be noted that, while in the context of criticizing the early AI research program Dreyfus’s recourse to practical dealings is understandable (cf. Dreyfus, 1992), his subsequent pragmatization of the background causes a rather extravagant and unnecessary split, “where the body is intelligent precisely where the mind is stupid and vice versa” (Braver, 2013, p. 152). This conceptual/nonconceptual split is even construed as “two separate ways of being open to the world” (Dreyfus, 2007c, p. 108). The question is, of course, how these two spheres connect with each other. Moreover, is Dreyfus introducing the well-known dualism between the object of knowledge and the subject which can never be explicitly known, since referring to it would objectify it? According to Dreyfus’s phraseology, this is the problem of explaining “how the *nonconceptual given is converted into a given with conceptual content*” (2005, p. 59). Or, as was formulated otherwise,

“how the ground floor of pure perception and receptive coping supports the conceptual upper storeys of the edifice of knowledge” (2005, p. 19). But is this really a genuine phenomenological problem? Husserl himself associated such *Scheidung*, between inner and outer spheres, with a naïve commonsensical metaphysics left behind with the concept of intentionality (cf. Hua XIX/2, p. 673). So what is Dreyfus trying to connect? In what way did his reading of Heidegger make him wander away from such basic phenomenological insights? Let us just recall some words just to point out how anti-heideggerian such gap actually is: “Is there really this division and separation (...) between the given (giveable) and the description? Are we not succumbing here to a deception of language, and in fact a theoreticized language?” (Heidegger, GA 56/57, pp. 111-112). As Zahavi has put it in the context of explaining husserlian phenomenology, “to detach sense and the sensuous [*Sinn* and *Sinnlichkeit*] from each other, to deny the continuity between the perceptual givenness of an object and its predicative articulation, is to make the relation between conceptual thinking and perception incomprehensible and contingent” (2003, p. 29). Dreyfus’s divide between spheres is not only surrounded by an air of mysticism which makes things unnecessarily difficult for his own theory, but furthermore it makes his interpretation of phenomenology deserving of immediate reservation. An account of skillful coping as unthinking and unreflecting could easily be rejected due to its overt lack of clarity (cf. Høffding, 2014).

In addition, there is another aspect of Dreyfus’s interpretation of the background which would dispute its phenomenological character. Namely, his demand that the coping background be untouched by any conceptual reference to it under the risk of being distorted. Isn’t Dreyfus also using concepts when investigating the scope of skillful coping? Or to put it bluntly, how does he know that “skillful coping” as conceptual label does not also modify and alter skillful coping itself? Given that explaining absorption is not in itself the very phenomenon but a description, isn’t this also reflective and conceptual in the sense rejected by Dreyfus himself? Dreyfus not only owes us an explanation about the transition between the nonconceptual and the conceptual spheres, but also a clarification of how his own concepts should apply to a dimension which he renders wholly nonconceptual. Incidentally, Dreyfus seems to succumb to a classical objection against

phenomenological philosophy (Natorp (2013) comes to mind) which both Husserl and Heidegger dismissed outright (cf. Husserl, Hua III, § 79; Heidegger, GA 56/57). In this vein, it bears reminding that this was also Searle's so-called "bankruptcy of phenomenology" criticism: that it deals with how things seem to me here and now in the *immediate present* (cf. 2001, p. 282); a sort of precarious introspective view lacking scientific relevance. According to this line of criticism, this is precisely what would render phenomenology a flawed philosophical endeavor from the very outset of its investigative journey. Thus the *peccatum originale* of phenomenology would be its false aspiration seeking access to pure subjectivity, while objectifying subjectivity in the very process. In a nutshell: by naming lived experience we do not gain immediate access to it, precisely because all conceptual rendering is reflective, objectifying, and generalizing. Dreyfus's serious dereliction in this regard is no doubt bequeathed by a flawed interpretation of phenomenology.

4. Conclusion

It remains a matter of discussion whether Heidegger's hermeneutical approach (his alternative to Husserl's phenomenological reflection) provides the appropriate access to lived experience⁴. Dreyfus, of course, does not deny the possibility of investigating embodied, embedded, experience and he resorts to a terminology (lines of force, attractions and repulsions, etc.) when giving an account of everyday skillful coping. In spite of that, his frequent parlance of the modification of skillful coping by concepts, and his preoccupation that it may be thus deformed, bears strong resemblance to the classical criticism that phenomenology cannot gain access to pre-theoretical experience

⁴ For Herrmann (2000) it does. For Zahavi the contrast between reflective phenomenology and hermeneutical phenomenology is merely artificial: "[hermeneutical phenomenology] remains a reflective enterprise, as long as we simply operate with a sufficiently broad notion of reflection" (2003a, p. 170). See also Zahavi (2006) on Heidegger's "agenda": "his own reasons for wanting to emphasize his own originality vis-à-vis his old teacher." But Heidegger has it that Husserl's phenomenology is still guided by the traditional and metaphysical question as to how consciousness can become the object of an absolute science. On Heidegger's view, this guiding question is not a husserlian invention after all but rather "the idea that concerned *modern* philosophy since Descartes" (GA 20, p. 147). What is more: "Die Herausarbeitung des reinen Bewußtseins als thematisches Feld der Phänomenologie ist *nicht phänomenologisch im Rückgang auf die Sachen selbst* gewonnen, sondern im Rückgang auf eine traditionelle Idee der Philosophie" (GA 20, p. 147).

as such⁵. Not that Dreyfus would not decry such impossibility, but there remain some residual doubts as to whether he has effectively swept aside the typical objections concerning the purported obscurity of phenomenological philosophy.

But it is even more important to note that Dreyfus's demand of a detailed account with regard to the transition from the nonconceptual background to the conceptual foreground is hardly phenomenological at all. This demand is made precisely because Dreyfus—to use husserlian terminology—holds a discontinuity between lived experience and reflection. But even from a heideggerian standpoint, this dreyfusian discontinuity is flawed and nonphenomenological, since practical activity is not blind, it has its own circumspective involved sight (*Umsicht*). Moreover, in order for Dreyfus to maintain this discontinuity of spheres, he has mistakenly understood Heidegger, for example, when he foists on the German thinker the following idea: “Heidegger points out that most of our activities don't involve concepts at all. That is, they don't have a situation specific ‘as-structure’” (2007b, p. 371). On the contrary, the as-structure is pervasive:

every act of having something in front of oneself and perceiving it is, in and of itself, a ‘having’ something as something (...) However, this as-structure is *not necessarily related to predication*. In dealing with something, I do not perform any thematic predicative assertions. (Heidegger, GA 21, p. 17. Emphasis added)

Indeed,

that which is disclosed in understanding—that which is understood—is already accessible in such a way that its ‘as which’ can be made to stand out explicitly. The ‘as’ makes up the structure of the explicitness of something that is understood. (SZ, p. 149)⁶

This sounds strikingly similar to McDowell's idea that world-disclosing “is present in a form in which it is suitable to constitute the content of a conceptual capacity” (2007a, p. 346). Ironically,

⁵ For a superb analysis of the Natorp-Heidegger debate on reflection, see Zahavi, 2003b.

⁶ “... das *ausdrücklich* Verstandene, hat die Struktur des *Etwas als Etwas*” (SZ, p. 149).

there are certain McDowellian ideas that sometimes seem much more phenomenological than Dreyfus's, but just because Dreyfus has mistakenly conflated the nonthematic background with a somewhat irrational sphere. From the fact that the as-structure is not necessarily related to predication does not follow that absorbed coping is mute or, for that matter, bereft of reasons.

It is true that the tendency of phenomenological philosophy, not towards constituted objects, but rather towards the conditions of possibility of their constitution in general, has undeniably given the impression that, inasmuch as an enterprise for the description of nonobjective phenomena, its intellectual importance is rather questionable. As is widely known, phenomenology demands “an anti-natural habitus of seeing [*Anschauungs-*] and thinking [*Denkrichtung*]” (Husserl, Hua XIX/1, p. 14), which does not consider the objects but rather the acts that underlie them. These husserlian methodological measures imply an abrupt suspension of naïve metaphysical opinions (*epoché*), which is actually the first step in entering philosophy, that is, the entrance gate (*Eingangstor*) to the phenomenological sphere (cf. Hua VI, p. 260). In addition, a reduction (*Reduktion*) is called forth that will enable the thematization of the correlation between subjectivity and world (cf. Hua I, p. 61). Nonetheless, such anti-natural new way of seeing the world should not be equated with some mystical gaze fixed on some obscure and ineffable mystery. In fact, “the context of equipment is lit up, not as something never seen before, but as a totality constantly sighted beforehand in circumspection. With this totality, however, the world announces itself” (Heidegger, SZ, p. 75).

In the final analysis, Dreyfus's theory of the pre-theoretical background remains somewhat muddled. Actually, the radical split that he espouses between perception and conceptuality, along with the disappearance of subjectivity in his characterization of absorbed coping, might turn out to be nonphenomenological altogether. So it might be inaccurate to claim that “most of Dreyfus's arguments against McDowell's framework are phenomenological” (Rietveld, 2010, p. 187). No doubt, Dreyfus's arguments stem from his interpretation of Heidegger's philosophy, but his rendering of absorbed coping cannot simply be regarded as a faithful application of Heidegger's analyses of the worldhood of the world. Dreyfus is certainly on the right track

when he inveighs against equivocating pre-theoretical experience with any objective rendering of it. However, driving a wedge between a nonconceptual given and conceptual rationality creates the artificial problem of trying to connect both spheres, as if the background were ultimately a mystery (cf. Dreyfus, 2012). Granted: Dreyfus understands that what we know when we know our way around in the world is not theoretical, because even theoretical knowledge “is grounded beforehand in a Being-already-alongside-the-world, which is essentially constitutive for Dasein’s Being” (Heidegger, SZ, p. 61). But precisely because every *Welterkennen* is grounded or founded on a previous existential structure, the connection between both spheres is already established. Rather than conceiving of a *nonconceptual given*, the givenness at stake is *pre-conceptual* inasmuch as it outlines beforehand what subsequently can be taken as present-at-hand. In the same vein, Dreyfus understands Heidegger correctly by remarking that determinate knowing only takes place when our absorbed coping is interrupted by deficiency (cf. Heidegger, SZ, p. 61). But his idea that being-in-the-world is somehow irrational might end up throwing the baby out with the bathwater.

In fact, there is not a shred of evidence that the clarification of such ineffable mysterious stance was part of the original scope of phenomenological research as devised by its very founders. On the contrary, both Husserl and Heidegger rejected time and again such characterization of phenomenological philosophy and offered reasons criticizing the inadequacy of conceiving of pre-theoretical experience as such irrational dimension, whose access were fatally denied to philosophical research (cf. Husserl, Hua III, p. 151; Heidegger, GA 58, p. 233). Precisely because meaningfulness comes first, i.e., “das Bedeutsame ist das primäre” (Heidegger, 56/57, p. 73), our absorbed experiencing of pre-theoretical life is as such meaningful from the outset and not some chaotic *Erlebnis* of ineffable or mystical character. Phenomenological analysis does not concern itself with some uncanny and impenetrable world, but rather with the very world which is sighted by means of its own circumspective gaze. What must be sought, in surrounding and besieging the phenomena, is the lighting-up of its being. Envisaging phenomena with a view to its being means that phenomenological analysis “does not consist in seeing another being, but in seeing being otherwise” (Marion, 1998, p. 63). Our access to

pre-theoretical experience is granted in such a way that being-in-the-world has its own intelligibility and means of expression.

In conclusion, pre-theoretical experience is neither blind, nor bereft of its own meaningfulness. Hence, there is no need to account for a magical transition between a nonconceptual given into conceptual content —i.e., there should not be any conversion from nothing to something— for every conceptual rendering of the world is only graspable on account of being-in-the-world as its source of origin. In fact, being-in-the-world “gets ‘seen’ *because* it makes up a basic state of Dasein, and in every case is already disclosed for Dasein’s understanding of Being, and disclosed along with that Being itself” (Heidegger, SZ, p. 58). So McDowell was right all along: what is mythical about it? What is irrational about it? (cf. 2007a, p. 349).

Bibliography

- Baeumler, A. (1967). *Das Irrationalismusproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilkraft*. Halle: Niemeyer.
- Blackburn, S. (2005). *The Oxford Dictionary of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Braver, L. (2013). Never Mind. Thinking of Subjectivity in the Dreyfus-McDowell Debate. In: J. Schear (ed.), *Mind, Reason, and Being-in-the-World. The McDowell-Dreyfus Debate* (pp. 143-162). New York: Routledge.
- Carruthers, P. (1996). *Language, Thought and Consciousness. An Essay in Philosophical Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dreyfus, H. (1991). *Being-in-the-World. A Commentary on Heidegger’s Being and Time, Division I*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Dreyfus, H. (1992). *What Computers Still Can’t Do*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Dreyfus, H. (2005). Overcoming the Myth of the Mental: How Philosophers Can Profit from the Phenomenology of Everyday Expertise. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 79(2), pp. 47-65.
- Dreyfus, H. (2007a). The Return of the Myth of the Mental. *Inquiry. An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 50(4), pp. 352-365. <10.1080/00201740701489245>

- Dreyfus, H. (2007b). Response to McDowell. *Inquiry. An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 50(4), pp. 371-377. <10.1080/00201740701489401>
- Dreyfus, H. (2007c). Detachment, Involvement, and Rationality: Are We Essentially Rational Animals? *Human Affairs*, 17(2), pp. 101-109. <10.2478/v10023-007-0010-0>
- Dreyfus, H. (2012). Introductory Essay: The Mystery of the Background *qua* Background. In: Z. Radman (ed.), *Knowing Without Thinking. Mind, Action, Cognition, and the Phenomenon of the Background* (pp. 1-10). Basingstoke: Macmillan.
- Dreyfus, H. (2013). The Myth of the Pervasiveness of the Mental. In: J. Schear (ed.), *Mind, Reason, and Being in the World. The McDowell-Dreyfus Debate* (pp. 15-40). New York: Routledge.
- Dreyfus, H. and Dreyfus, S. (1986). *Mind Over Machine. The Power of Human Intuition and Expertise in the Era of the Computer*. New York: Free Press.
- Gibson, J. (1986). *The Ecological Approach to Perception*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
- Heidegger, M. (2008). *Sein und Zeit* (SZ). Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1979. [*Being and Time*. (Trans. J. Macquarrie and E. Robinson). New York: Harper, 2008].
- Heidegger, M. (1994). (GA 20). *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Gesamtausgabe Bd. 20. (Ed. by P. Jäger). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1976). (GA 21). *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. Gesamtausgabe Bd. 21. (Ed. by W. Biemel). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1983). (29/30). *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*. Gesamtausgabe Bd. 29/30. (Ed. by F.-W. von Herrmann). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1987). (GA 56/57). *Zur Bestimmung der Philosophie*. Gesamtausgabe Bde. 56/57. (Ed. by B. Heimbüchel). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1993). (GA 58). *Grundprobleme der Phänomenologie*. Gesamtausgabe Bd. 58. (Ed. By H.-H. Gander). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1994). (GA 61). *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. Gesamtausgabe Bd. 61. (Ed. by W. Bröcker and K. Bröcker-Oltmanns). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

- Herrmann, W.-F. (2000). *Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Høffding, S. (2014). What is Skilled Coping? Experts on Experts. *Journal of Consciousness Studies*, 21(9-10), pp. 49-73.
- Husserl, E. (1982). (Hua I). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Husserliana Bd. I. (Ed. by S. Strasser). The Hague: Martinus Nijhoff, 1963. [*Cartesian Meditations*. (Trans. D. Cairns). The Hague: Martinus Nijhoff, 1982].
- Husserl, E. (2002). (Hua III). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. (Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie)*. Husserliana Bd. III. (Ed. by W. Biemel). The Hague: Martinus Nijhoff, 1950. [*Ideas. General Introduction to Pure Phenomenology*. (Trans. W. R. Boyce Gibson). New York: Routledge, 2002].
- Husserl, E. (1954). (Hua VI). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Husserliana Bd. VI. (Ed. by W. Biemel). The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1984). (XIX/1). *Logische Untersuchungen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. (Zweiter Band, Erster Teil). Husserliana Bd. XIX/1. (Ed. by U. Panzer). The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1984). (XIX/2). *Logische Untersuchungen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. (Zweiter Band, Zweiter Teil). Husserliana Bd. XIX/2. (Ed. by U. Panzer). The Hague: Martinus Nijhoff.
- Margolis, E. and Laurance, S. (eds.). (1999). *Concepts: Core Readings*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Marion, J.-L. (1998). *Reduction and Givenness. Investigations of Husserl, Heidegger and Phenomenology*. (Trans. T. A. Carlson). Evanston, IL: Northwestern University Press.
- McDowell, J. (2000). *Mind and World*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- McDowell, J. (2007a). What Myth? *Inquiry. An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 50(4), pp. 338-351. <10.1080/00201740701489211>
- McDowell, J. (2007b). Response to Dreyfus. *Inquiry. An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 50(4), pp. 366-370. <10.1080/00201740701489351>

- McDowell, J. (2013). The Myth of the Mind as Detached. In: Schear, J. (ed.) *Mind, Reason, and Being in the World. The McDowell-Dreyfus Debate* (pp. 41-58). New York: Routledge.
- Merleau-Ponty, M. (1966). *The Structure of Behavior*. (Trans. L. A. Fischer). Boston: Beacon Press.
- Merleau-Ponty, M. (2005). *Phenomenology of Perception*. (Trans. C. Smith). New York: Routledge & Kegan Paul.
- Molina, E. (2010). Kant and the Concept of Life. *The New Centennial Review*, 10(3), pp. 21-36. <10.1353/ncr.2010.0044>
- Natorp, P. (2013). *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. (Erstes Buch: Objekt und Methode der Psychologie.)* Ed. by S. Luft. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Noë, A. (2013). On Overintellectualizing the Intellect. In: J. Schear (ed.) *Mind, Reason, and Being-in-the-World. The McDowell-Dreyfus Debate* (pp. 178-193). New York: Routledge.
- Pinker, S. (1994). *The Language Instinct. How the Mind Creates Language*. London: Penguin.
- Rietveld, E. (2010). McDowell and Dreyfus on Unreflective Action. *Inquiry*, 53(2), pp. 183-207. <10.1080/00201741003612203>
- Schear, J. (2013). Are We Essentially Rational Animals? In: J. Schear (ed.) *Mind, Reason, and Being-in-the-World. The McDowell-Dreyfus Debate* (pp. 285-302). New York: Routledge.
- Searle, J. (2000). The Limits of Phenomenology. In: M. Wrathall and J. Malpas (eds.) *Heidegger, Coping, and Cognitive Science. Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus* (pp. 71-92). Vol. 2. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Searle, J. (2001). Neither Phenomenological Description Nor Rational Reconstruction: Reply to Dreyfus. *Revue Internationale de Philosophie*, 2(217), pp. 277-284.
- Sellars, W. (1997). *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Zahavi, D. (2003a). *Husserl's Phenomenology*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Zahavi, D. (2003b). How to Investigate Subjectivity: Natorp and Heidegger on Reflection. *Continental Philosophy Review*, 36(2), pp. 155-176. <10.1023/A:1026046404456>

- Zahavi, D. (2006). Does (Husserlian) Phenomenology Have a Future? Internet project organized by the *Husserl Archives* at the *New School for Social Research*. URL: <<http://www.newschool.edu/nssr/husserl/Future/Part%20Two/Zahavi.html>> Retrieved: 13/02/2019.
- Zahavi, D. (2013). Mindedness, Mindfulness, and First-Person Authority. In: J. Schear (ed.) *Mind, Reason, and Being-in-the-World. The McDowell-Dreyfus Debate* (pp. 320-343). New York: Routledge.

Sobre la diferencia filosófica entre “poder-dejar-de-ser” y “poder-estar-en-el-error”: un diálogo con Quentin Meillassoux y Claudio Cormick

David Alberto Roldán
Universidad del Centro Educativo Latinoamericano

Resumen

En este artículo me propongo reconstruir el concepto de “correlacionismo” de Quentin Meillassoux como crítica a la filosofía post-kantiana en el sentido de haberse limitado a conocer todo objeto en tanto éste se encuentre correlacionado con una conciencia. Dado que Meillassoux sostiene que el correlacionismo es incapaz de “pensar un absoluto”, por considerar tal aspiración una pretensión de carácter metafísico, y por tanto, rechazable, la estrategia del filósofo francés consiste en postular a la factualidad de todo ente efectivamente existente o posible (el denominado “principio de factualidad”). Claudio Cormick ha criticado dicho principio por considerar que hay un error en la argumentación de Meillassoux, al reificar de modo indebido la relación de conocimiento como una entidad de segundo grado (un “para nosotros” como ontológicamente distinto de un “para sí”). La crítica de Cormick, aunque atendible para el conocimiento de un objeto en general, no tiene en cuenta el contexto específico del planteo de Meillassoux, que implica “pensar la propia muerte” como un absoluto, un hecho que tendrá lugar “sin correlación con mi conciencia”. La “posibilidad de estar en el error” —eje del argumento de Cormick— da lugar a “la posibilidad de dejar-de-ser”. La ontología de Meillassoux no deja espacio para un ente necesario, y esto plantea algunas preguntas filosóficas que surgen del diálogo con Claudio Cormick.

Palabras clave: Correlacionismo – Meillassoux – Cormick – Facticidad

Abstract

In this article, I propose to reconstruct Quentin Meillassoux’s concept of “correlationism” as a critique of post-Kantian philosophy’s limitation

to knowing every object insofar as it is correlated with a consciousness. Since Meillassoux maintains that correlationism is incapable of “thinking an absolute,” considering such an aspiration a metaphysical pretension and therefore rejectable, the French philosopher’s strategy consists in proposing the factuality of every effectively existing or possible entity (the so-called “principle of factuality”). Claudio Cormick has criticized this principle, arguing that Meillassoux’s argument is flawed in that it improperly reifies the relation of knowledge as a second-degree entity (a “for us” as ontologically distinct from a “for itself”). Cormick’s critique, while pertinent to the understanding of an object in general, fails to take into account the specific context of Meillassoux’s argument, which involves “thinking of one’s own death” as an absolute, an event that will occur “without correlation with my consciousness.” The “possibility of being in error”—the axis of Cormick’s argument—gives rise to “the possibility of ceasing to be.” Meillassoux’s ontology leaves no room for a necessary entity, and this raises some philosophical questions that emerge from a dialogue with Claudio Cormick.

KeyWords: Correlationism – Meillassoux – Cormick – Facticity

Introducción

Quentin Meillassoux es un filósofo francés que saltó a la fama con la publicación de *Après la finitude* (2006, 2018a). Las ideas centrales ya estaban en su tesis doctoral (1996). El proyecto general es el de un “materialismo especulativo” que permita pensar a la filosofía centrada en la conciencia desde el realismo especulativo “no metafísico”. Para Meillassoux la filosofía se privó, desde Kant hasta el giro lingüístico y el post-estructuralismo —pasando por Heidegger y Wittgenstein— de especular sobre cualquier tipo de realidad previa o posterior a la emergencia de la conciencia. Para decirlo con más precisión, el “giro trascendental” pretende ser criticado, por Meillassoux, desde la constatación de un acontecimiento de orden empírico: el universo pre-existe a la emergencia de la conciencia humana. Este hecho, que nos viene dado por la investigación científica, pone en jaque —según este filósofo— a la filosofía post-kantiana: hay ciertos enunciados de la ciencia cuyo sentido “profundo” no puede ser aceptado por la filosofía centrada en la conciencia. Una estrategia clave de Meillassoux consiste en haber inventado un concepto para agrupar a una

enorme cantidad de filósofos: el correlacionismo. El correlacionismo es la filosofía kantiana y post-kantiana que abandonó todo tipo de especulación o conocimiento sobre la realidad en-sí, tal como es con independencia de la conciencia.

La distinción kantiana entre *noúmeno* y *fenómeno* habría traído hondas consecuencias para la filosofía contemporánea. La filosofía se habría impuesto la tarea de pensar toda realidad “a la medida de la conciencia”, dando por supuesto que todo tipo de afirmación de la cognoscibilidad del *en sí* era o bien una forma de afirmación metafísico-religiosa (basada en una presunta autoridad epistémica, i.e. el Papa, el Magisterio Eclesiástico, o escritos considerados sagrados o autoritativos en sí mismos, como el rol que por momentos jugaron los textos de Aristóteles en la Escolástica⁷), o bien una pretensión de conocimiento especulativo, racional, con independencia de la realidad empírica. En este sentido pueden entenderse las críticas de filosofías post-estructuralistas a toda pretensión de un “conocimiento absoluto”, como si este —aun en su pretensión de un conocimiento especulativo-racional—, fuera asimilable, sin más, a una forma de dogmatismo religioso o metafísico.

Para Meillassoux existen, al menos dos formas de “correlacionismo”. El correlacionismo débil, el kantiano, que afirma que existe el *noúmeno* y que no es contradictorio. A su vez, Kant niega la cognoscibilidad del *noúmeno*. El correlacionismo fuerte va más allá. Meillassoux lo atribuye a la fenomenología: no sabemos si existe o no existe el *noúmeno*; la *epojé* nos garantiza que vamos a describir el fenómeno sin especular sobre su existencia de modo independiente a lo dado a la conciencia. Según Meillassoux, este “correlacionismo fuerte” no sólo “niega la cognoscibilidad” del *noúmeno*, sino que incluso niega su racionalidad: “no podemos estar seguros de que el *noúmeno* ‘exista o no exista, ni tampoco que, de existir, sea racional’”. La habilidad de Meillassoux —poco dado a la consignación de un aparato crítico sobre los autores que está criticando— consiste en que nadie se reivindica, cabalmente, como “correlacionista”. Este nuevo concepto es un rótulo que cada quien tendrá que ver si acepta o no. Kant, Heidegger y Husserl son miembros del correlacionismo, pero nadie es “el correlacionista” por antonomasia.

⁷ Cf. Ullmann (1999). Para una crítica de la “infalibilidad papal” por parte de un teólogo católico, ver Küng (1971) Henri Frankfort ha planteado la posibilidad de entender el discurso religioso como una forma de “pensamiento especulativo” (1954)

Según la reconstrucción de Meillassoux, Kant admite cierto conocimiento especulativo del en-sí: 1) existe; 2) es no-contradictorio. Este segundo punto es importante, porque Kant estaría sosteniendo el “principio de no contradicción” para el noúmeno (correlacionismo débil), cosa que no está clara con la fenomenología (en principio, dice Meillassoux, la fenomenología podría poner en duda si el ser independiente a la conciencia respetaría o no el principio de no-contradicción).

Meillassoux sostiene que el en-sí existe con independencia de la conciencia, y que el sentido “profundo” de un enunciado ancestral (como la afirmación de que la acreción del planeta Tierra tuvo lugar hace X miles de millones de años) quiere decir, literalmente, lo que dice: que primero se formó el planeta Tierra, y que luego emergió la conciencia humana. Para el correlacionismo, según Meillassoux, el sentido del enunciado ancestral tendría que interpretarse que “sin ser humano no hay sentido ni mundo, por lo tanto, lo que sucedió antes de la emergencia de la conciencia adquiere su sentido por una retroyección del futuro hacia el pasado”. Meillassoux apuesta a que es posible desarrollar un sistema filosófico especulativo que admita la cognoscibilidad del en-sí sin recurrir a una prueba ontológica ni a un idealismo berkeleyano. El proyecto de Meillassoux conduce a la afirmación de un único principio: “principio de factualidad” y paga un precio muy alto para dar ese conocimiento especulativo: toda realidad, anterior o posterior a la emergencia de la conciencia, “debe poder dejar de ser” en cualquier momento. No existe ni existirá un “ente necesario” (un dios metafísico, cartesiano o de otro tipo). De este modo Meillassoux lograría un conocimiento especulativo “no metafísico”, “no teológico”, por no afirmar la existencia de un ente necesario.

Pues bien, ¿cómo llega Meillassoux a afirmar la necesidad de que todo ente debe respetar este principio de factualidad? En lo que sigue me propongo reconstruir esa parte de la argumentación de Meillassoux en diálogo con la crítica que el filósofo argentino Claudio Cormick le planteara en su momento.

I.

Claudio Cormick elabora una crítica de Meillassoux desde un cruce —típico en su obra— entre filosofía trascendental —cerca a la fenomenología— y filosofía analítica. En una ponencia publicada

en fecha relativamente reciente (2021)⁸ el filósofo argentino apunta directamente al presunto carácter evidente del “principio de irrazón”, como si se tratase de un principio imposible de rechazar sin caer en contradicción performativa. Si el principio de irrazón (de Meillassoux) es, efectivamente, un principio que no puede ser negado sin incurrir en contradicción performativa estaríamos en presencia de un tercer principio de este tipo, tras el principio an-hipotético de Aristóteles (principio de no-contradicción) y los presupuestos normativos de la pragmática trascendental —apeliana-habermasiana—. Cormick advierte que la posición agnóstica, con respecto al en-sí, perfectamente puede rechazar el dogmatismo con la simple asunción de una perspectiva falibilista: “podríamos estar equivocados en lo que ahora tenemos por certero”. Para comprender adecuadamente la crítica de Cormick es menester reconstruir, paso por paso, la argumentación de Meillassoux en este punto ya que complementa el argumento del archi-fósil.

En efecto, Meillassoux presenta otro argumento, que se ocupa del otro extremo de la temporalidad, no en el pasado “anterior a la emergencia de la consciencia” (la ancestralidad), sino del futuro: la posibilidad de la vida “post-mortem”. En este segundo argumento, el planteo de Meillassoux no versa, en principio, sobre cualquier objeto posible de experiencia, sino de la cuestión general de la muerte o, más precisamente, de la muerte en cada caso propia (“mi muerte”). ¿Cómo puede un pensamiento pensar su propia muerte? Esa es la pregunta que plantea Meillassoux, en torno a la cual presentará varios “personajes filosóficos” en diversas rondas de debate. Aquí no nos interesa tanto la pregunta por la finitud humana en cuanto tal, sino en cómo funciona el argumento de Meillassoux —anticipemos, a favor de algún tipo de conocimiento especulativo de mi propio carácter de ente contingente— con ese problema en particular. Esto es así —sospechamos— porque Meillassoux quiere partir de una tesis en las que todos los participantes estarían de acuerdo: en que todos están vivos. Desde esa certeza, los participantes del debate podrán especular sobre su futuro, o abstenerse de especular, de acuerdo con diversos presupuestos.⁹

⁸ Existen diversos abordajes de la obra de Meillassoux en nuestro medio (Biset, 2022; Macías Martín, 2021; Martínez & Pelegrín, 2024; Ralón, 2022; Ramírez & Ralón, 2015)

⁹ Una reformulación del argumento ha sido presentada unos años más tarde, bajo la forma de “Dilema espectral” (Meillassoux, 2009); también fue reformulado más brevemente en otro texto, traducido al castellano (Meillassoux, 2016).

La *primera ronda* consiste en la presentación de los primeros personajes filosóficos. En principio se opondrían dos duplas: la primera dupla estaría conformada por dos personajes “dogmáticos” que se opondrían a dos personajes “no-dogmáticos”. En los personajes dogmáticos estarían los “creyentes”, que aceptan el argumento ontológico como prueba válida de la existencia de Dios, y los ateos, que niegan la existencia de Dios, bajo algún tipo de “prueba”. Entre los “no dogmáticos” estarían, primero, los agnósticos-correlacionistas (llamados a ocupar un lugar central en la argumentación de Meillassoux) y los idealistas subjetivos, de tipo berkeleyano.

En esta primera ronda, entonces, ante el problema de la finitud humana o, más concretamente, ante el problema de la propia muerte, las respuestas se organizan del siguiente modo: a) el creyente responderá que en una “vida post-mortem” verá a Dios; el creyente puede afirmar esto porque *no hay* un “en sí” misterioso sino que, a través de la prueba ontológica, habita un mundo en el que la veracidad y bondad de Dios *ha sido demostrada racionalmente*. En este punto Meillassoux no menciona la matematización de la naturaleza, pero es claro que se refiere a Descartes.

El segundo personaje dogmático, b) sería el ateo. Este personaje filosófico sabe que post-mortem será aniquilado; es “dogmático” porque pretende *conocer* el en-sí, estando seguro de su propio aniquilamiento.

En cuanto a los personajes “no dogmáticos” —que no necesariamente serían “irrealistas científicos”— tenemos, primero, c) el agnóstico-correlacionista, que sería quien rechaza a los dos personajes precedentes por “dogmáticos”. Tanto el racionalista-creyente como el ateo son, a los ojos del correlacionista, “realistas” que pretenden un conocimiento injustificado del en-sí. El correlacionista se detiene aquí en dos “posibles de ignorancia”. No *sabemos* si post-mortem “veremos a Dios” o seremos completamente aniquilados.

Frente a las tres posiciones precedentes, el personaje d), el idealista¹⁰, rechaza las tres posiciones precedentes con el siguiente

¹⁰ Meillassoux es un tanto ambiguo en el empleo del término “idealista”, con el que por momentos refiere al “idealismo en general”, al “idealismo subjetivo” y al “idealismo absoluto”. Por momentos solo escribe “idealismo” (lo que genera cierta ambigüedad) y por momentos aclara de qué tipo se trata. Aquí se trata del tipo berkeleyano, como hemos dicho.

planteo: el creyente, el ateo y el correlacionista son inconsistentes porque creen que el en-sí puede diferir del para-nosotros-presente. Para el idealista subjetivo, digamos más concretamente, el sujeto no puede experimentar su propia muerte, porque para que la muerte tenga algún tipo de entidad debería ser *pensada por alguien*. Esto abre una posible objeción inter-subjetiva, ya que efectivamente —antes de la extinción de la humanidad— vemos que las personas mueren y dicha muerte tiene “algún tipo de entidad” porque somos muchos los sujetos que efectivamente pensamos y percibimos la muerte del otro. Sin embargo, Meillassoux se atrinchera, retóricamente, en un idealismo subjetivo pensado *desde la primera persona* —recordemos que en el argumento del archi-fósil no era así, sino que su adversario allí era el correlacionismo intersubjetivo—. Para Meillassoux aquí el idealista subjetivo se detendría, frente a la muerte, en la tesis de que “solo puedo existir como existo ahora”, o en todo caso, agonizando sin fin para “pensar mi muerte hasta el límite”, pero sin que eso se efectivice realmente. Termina aquí la primera ronda de debates.

II.

La *segunda ronda* está planteada, por Meillassoux, desde la perspectiva correlacionista. Aquí explora cómo argumentaría el correlacionista frente a las tres posiciones rivales, que son caracterizadas ahora con una serie de tesis sintéticas o reductivas; post-mortem el creyente sostiene que “sigo siendo idéntico” y verá a Dios; el ateo sostiene que post-mortem “devengo otro” y el idealista subjetivo sostiene que “soy inmortal”. Puesto en estos términos, es ahora el correlacionista el que des-absolutiza estas tres posiciones absolutistas. El correlacionista admite que las dos posiciones “dogmáticas” son pensables: puedo permanecer idéntico o puedo “ser otro”; pero no hay una “razón necesaria” que implique alguna de estas opciones. Por el lado del idealista subjetivo las cosas no van mejor. Si bien “no me puedo pensar aniquilado”, no hay, para el correlacionista, una “causa” que prohíba esa eventualidad. El correlacionista des-absolutiza las tres opciones precedentes y persiste en su agnosticismo: no *sabemos* qué sucederá post-mortem.

La *tercera ronda* de debates introduce un nuevo personaje, que es el “filósofo especulativo”. Aquí uno podría pensar que se trata de la propia posición de Meillassoux, aunque también podría ser Hegel. Sin embargo, como más adelante habla del “idealista especulativo”, por el

momento tomaremos al “filósofo especulativo” como la posición del propio Meillassoux. Para el filósofo especulativo las tesis del creyente, el ateo y el idealista subjetivo “no son absolutos”: “lo absoluto es el poder-ser-otro teorizado por el correlacionista”, pero sobre el cual no ha reflexionado lo suficiente. El absoluto sería el principio de irrazón, o de facticidad, que en este problema de la mortalidad se formularía como “mi posible pasaje a ser-otro desprovisto de toda razón es un absoluto”.

Aquí la cuestión pasa por tomar el relevo¹¹ que dejó el correlacionista en su crítica al idealista subjetivo: si podemos “pensar” nuestra aniquilación, es porque pensamos que hay un poder “capaz de aniquilarnos, abolirnos o transformarnos” (Meillassoux no menciona aquí la tesis de la “identidad”, atribuida al creyente). El correlacionista, para des-absolutizar la posición idealista subjetiva, piensa su “poder-ser-otro” post-mortem como si se tratara de una “realidad indiferente al sujeto y al pensamiento”; no piensa esa realidad *como correlacionada* a una conciencia. Es aquí en donde Meillassoux sostiene haber dado con una “grieta” en el círculo correlacional, una grieta que consiste en advertir que *en este punto* el correlacionista está pensando en un “absoluto” no correlacionado con la conciencia: el correlacionista, para no ser un idealista subjetivo, deja abiertas las tres posiciones “absolutistas”, sin cerrarse a ninguna de ellas; en el caso puntual en que intenta rebatir al idealismo subjetivo, el correlacionista se piensa a sí mismo como enfrentado a un poder-ser-otro, a una alteridad de la facticidad que es pensada como “absoluta”, como no-correlacionada.

Frente a este planteo, entonces, en la *cuarta ronda* de debates, el correlacionista responde que no hay razón para elegir ninguna de las cuatro posiciones rivales, que serían la del creyente, el ateo, el idealista y el filósofo especulativo. Es en este punto en el que, de modo análogo al argumento ontológico de Anselmo —aunque Meillassoux no lo dice— el filósofo especulativo encuentra una contradicción en el correlacionista. Recordemos que la contradicción en que incurría el ateo, en el argumento de Anselmo, era que al “pensar a Dios como no existente” no estaba pensando “realmente en aquello mayor de lo cual nada puede pensarse”, porque eso implica —según las premisas de Anselmo— pensar a Dios “como existente”. En la versión de

¹¹ Recuérdesse la traducción de Derrida : « On plie l’*Aufhebung* — la relève — à s’écrire Autrement », (1972, p. 20)

Meillassoux, del principio de facticidad, implica que siempre que el correlacionista quiera des-absolutizar un absoluto lo hace al precio de absolutizar la facticidad. El “dejar abiertas” las opciones de la realidad post-mortem, sin cerrarse a ninguna, implicaría, de suyo, pensar el “poder-ser-otro” —la facticidad— como absoluta, como no-correlacionada a la conciencia. En este punto, Quentin Meillassoux avanza a partir de una hipótesis que no necesariamente debería ser aceptada, a saber: que el agnóstico correlacionista querría *refutar* al idealismo. Esto debería ser discutido por aparte, porque podría llevar a la bancarrota todo el argumento de Meillassoux.

En la *quinta ronda* de debate el correlacionista se explaya. Surge aquí la distinción entre un “posible de ignorancia” y un “posible real”. El correlacionista-kantiano le aclara, aquí, al filósofo especulativo, que ante el “poder-ser-otro” post-mortem se confiesa agnóstico; interpreta esa posibilidad como un “posible de ignorancia”: no sé cuál de las distintas posibilidades será la que tendrá lugar. No sé si seguiré viviendo y veré a Dios, si seré aniquilado definitivamente, si agonizaré sin finalmente morir, etc. No sé cuál tendrá lugar e incluso ignoro, hace decir Meillassoux al correlacionista-kantiano, si alguna de las opciones posibles es, incluso, “necesaria”, abriendo aún más las posibilidades, en el marco de un “posible de ignorancia”.

Frente a esto, el filósofo especulativo “fuerza” al correlacionista a pasar de “posibles de ignorancia” a un “posible real”. De acuerdo a los supuestos del filósofo especulativo, las distintas posibilidades que representan los personajes filosóficos de este diálogo ficticio *no son* meramente “posibles de ignorancia” sino “posibilidades reales”. Con esto Meillassoux quiere enfatizar la reificación que se sigue de su principio de facticidad, a saber, que “la facticidad del ente contingente no es un hecho más, sino que es necesaria”. La “posibilidad real” que se abre a una realidad post-mortem es, para Meillassoux, tan “radical” que las diversas posibilidades presentadas en este diálogo no se excluirían necesariamente; podría advenir una “primero” y otra “después” (un flujo soberano del ente contingente que puede adoptar distintas cualidades).

En este punto de la quinta ronda el correlacionista reformula su posición: todas las posibilidades, incluyendo la que “abre” el filósofo especulativo, son “posibles de ignorancia”, pero no “posibles absolutos”. Pero Meillassoux insiste aquí: el filósofo correlacionista,

al pensar estos “posibles de ignorancia”, está “reponiendo como absoluta y no correlacionada” la condición de lo posible. Y sostiene esto no por una simple “creencia”, sino porque afirma disponer de un argumento: “usted [le dice Meillassoux al correlacionista] piensa lo en-sí como diferente de lo dado”, ahí está la reificación en la que, ciertamente, el correlacionista ha fundado su ontología (la distinción entre nóúmeno y fenómeno).

Solo desde la finitud el correlacionista ha evitado ser un idealista subjetivo y un “idealista absoluto”. En este punto, Meillassoux introduce este último personaje filosófico, que sería Hegel, pero del que aquí no se ocupa.

En una *sexta ronda* del debate, el correlacionista insiste en su distinción entre un posible de ignorancia y un posible absoluto. Es en esta ronda en donde Meillassoux expone la “regresión al infinito” a la que se ve llevado el correlacionista para defender su posición. Siempre según Meillassoux, el correlacionista acusa al propio Meillassoux de “confundir” el “posible real” con el “posible de ignorancia”. Pero es allí en donde Meillassoux pretende descubrir un supuesto que el propio correlacionista no quiere admitir. Al replicar, el correlacionista, que la realidad post-mortem puede ser distinta a mi realidad fáctica hoy, está pensando como absoluta la alteridad post-mortem; la facticidad radical del ente, como cualidad del ente, está siendo pensada como indiferente a la conciencia que la piensa. En términos de Meillassoux, el correlacionista está pensando la irrazón como indiferente a la correlación, como un en-sí.

Aquí Meillassoux pretende haber dado con la falla íntima del círculo correlacional. El agnóstico-kantiano opera des-absolutizando, pero lo hace al precio de absolutizar la facticidad:

es que dicho argumento de la desabsolutización, que en apariencia es imparable, *no funciona sino absolutizando implícitamente una de sus dos decisiones*. En efecto, sea que elijo, contra el idealismo, desabsolutizar el correlato: pero es al precio de la absolutización de la facticidad. (2006, p. 81, 2018a, p. 100)

Analicemos este punto para luego continuar. El correlacionista-kantiano quiere distinguirse del idealista berkeleyano, porque lo

considera “dogmático”. Yo puedo efectivamente morir, no agonizar sin morir. Ese “correlato”, mi muerte, tiene que ser pensada como no-absoluta; ¿qué quiere decir esto? Tiene que ser pensada como un en-sí indiferente a la conciencia que la piensa; tiene que ser pensada como “contingente”, como “abierta” en relación a las distintas opciones que aquí están en debate, sobre la realidad post-mortem. Así, para el correlacionista-kantiano, el en-sí tiene que ser de carácter fáctico, tiene que poder diferir en relación al pensamiento que lo piensa (exactamente lo opuesto a la tesis berkeleyana).

Continuemos ahora con la cita —como siempre, “un tanto abigarrada”, al decir de Cormick (2021, p. 639)—:

Sea que elijo, contra la opción especulativa, desabsolutizar la facticidad. La someto entonces al primado del correlato (todo pensamiento debe ser correlativo de un acto de pensamiento) afirmando que esta facticidad no es verdadera sino para mí, y no necesariamente en-sí. Pero es al precio de la absolutización idealista de la correlación: porque mi poder-no-ser se convierte en impensable desde el momento en que se supone que este no es más que el correlato de un acto de pensamiento (2006, p. 81, 2018a, p. 100).

¿Qué es lo que estaría diciendo aquí el correlacionista-kantiano? Como no puede comprometerse con una de las tesis acerca de la vida post-mortem, se ve forzado a absolutizar la correlación, de tipo noético-noemática: todo pensamiento debe ser correlativo de un acto de pensamiento, toda *cogitatum* debe ser correlativo de una *cogitatio*. Al hacer esto, el correlacionista kantiano está declarando como “impensable” la realidad post-mortem. Como yo no la puedo pensar, no puede tener entidad. ¿Por qué “no la puedo pensar”? Porque para cuando deba pensar mi muerte como “teniendo lugar”, ya estaré muerto. Siempre está operando, para Meillassoux, el supuesto de una diferencia entre lo pensado y lo en-sí, entre lo dado (mi vida hoy) y lo “todavía no dado”: mi realidad post-mortem. Para entender esto, debemos recordar que el correlacionista-kantiano no quiere ser un fideísta de tipo cristiano; no quiere afirmar que tras mi muerte seguiré siendo “el mismo” y tendré la “visión beatífica”. Tengo que “poder ser distinto” de quien soy. El “para-mí”, mi existencia fenoménica hoy,

tiene que *poder ser* distinta del en-sí, que no es fenómeno (mi realidad post-mortem). Es ahí en donde el correlacionista-kantiano está fundando su argumento en la facticidad, en la posibilidad de que el en-sí *pueda ser* diferente del para-mí. Entiéndase bien; el correlacionista no afirma que la existencia post-mortem “sea necesariamente” diferente de la realidad actual; debe poder afirmar su *posibilidad*. Estamos en el terreno de la imaginación de un “posible a priori”.

III.

Una vez abierta esta “grieta” en el círculo correlacional, Meillassoux explicita su argumento: dada la inviabilidad de la prueba ontológica, cree haber dado con un argumento que igualmente permite pensar “lo absoluto” no-correlacionado con ninguna consciencia: no afirma ningún ente necesario (lo cual sí hace la prueba ontológica y por tal motivo es “metafísica y dogmática”); lo que hace Meillassoux es afirmar que es “absolutamente necesario que todo ente pueda no existir”. Esta tesis es especulativa, porque piensa un absoluto. Pero no es metafísica; no hay un ente necesario que sea afirmado por Meillassoux.

Continuamos en esta extensa sexta ronda. Meillassoux formula aquí su “principio anhipotético”, similar al de Aristóteles (que era el principio de no-contradicción, que en cualquier argumentación, réplica o contrarréplica, debe ser respetado, pudiendo ser “demostrado” por esa vía indirecta). Meillassoux presenta, así, una “interpretación psicologista” de la demostración indirecta que Aristóteles hace del principio de no-contradicción:

Sin embargo hay una diferencia esencial entre el principio de irrazón y el principio de no-contradicción: a saber, que Aristóteles demuestra solo, por la vía refutativa, que nadie puede pensar una contradicción; pero no demuestra sin embargo que la contradicción sea absolutamente imposible (2006, p. 83, 2018a, p. 102).

¿A qué se debe esta interpretación psicologista de la demostración indirecta aristotélica del principio de no-contradicción? Pues bien, para Meillassoux el principio de no-contradicción es anhipotético

sólo en cuanto a “lo pensable”, pero no en cuanto a “lo posible”. Esto es así porque el correlacionista, para hacer funcionar su argumentación, debe permitirse pensar la “posibilidad absoluta” de que el en-sí sea algo distinto del para-nosotros. Para Meillassoux el principio de irrazón opera tanto del lado del en-sí como del lado del para-nosotros y discutirlo es presuponerlo. En este punto Meillassoux cambia el objeto de la discusión —ya no es la realidad post-mortem— sino el “tiempo”⁶. Propone pensar el “gran afuera”, la “alteridad radical”, como un “tiempo absoluto” que tiene la capacidad de abolir todo y hacer emerger todo sin estar sometido a ninguna ley exterior. Los entes que “emergen” (¿o emanan?) de este tiempo absoluto, sin ninguna razón, siempre pueden devenir otros, su “identidad” siempre puede cambiar, aunque no hay “garantías” de que eso efectivamente suceda, por el propio principio de irrazón. Esto lleva a Meillassoux a distinguir entre dos tipos de “contingencia”, la mera “precariedad” de los entes empíricos —“contingencia 1”, destinados a perecer— del puro posible, un “sentido profundo”, por así decir, de “contingencia”, una “contingencia 2”, un “puro posible que quizá nunca tendrá lugar”. Así, damos con una afirmación muy relevante para la discusión al interior del realismo especulativo:

La contingencia absoluta [...] designa por el contrario un puro posible: un posible que quizás no se cumplirá jamás. En efecto, no podemos pretender saber si nuestro mundo, aunque contingente, colapsará un día efectivamente. Sabemos, de acuerdo con el principio de irrazón, que eso es realmente posible y que puede producirse sin razón alguna: pero sabemos del mismo modo que nada lo impone. Afirmar, por el contrario que todo debe necesariamente perecer sería una proposición *todavía* metafísica (2006, p. 85, 2018a, p. 104).

Vemos que para Meillassoux nuestra ontología quedaría profundamente modificada si profundizáramos en “lo posible”. No obstante, no queda muy claro, todavía, el principio sobre el cual Meillassoux distingue el ente intramundano cuya precariedad es cierta, de la totalidad del mundo, cuyo “colapso” podría no darse nunca efectivamente. Meillassoux acepta que este “tiempo absoluto” puede producir

¹² El autor lo aborda nuevamente más tarde (Meillassoux, 2014, 2018b).

un ente que “dure indefinidamente y nunca perezca”. Si esto es así, ¿cómo se distinguiría ese ente producido por el “tiempo absoluto” y que “duraría indefinidamente”, de un mundo que nunca llegue a colapsar realmente? ¿Es el “mundo” un ente más o es una “totalidad de sentido”, que requiere algún tipo de “mundaneidad del mundo”, como plantea Heidegger en el parágrafo 18 de *Ser y tiempo*? No podemos avanzar mucho más en esta dirección aquí.

Llegamos así a la *séptima ronda* de debates. Meillassoux advierte que el “correlacionismo fuerte” es compatible con un discurso religioso, fideísta, del “todo-Otro”, que postule como “posible” una “razón última” que explique la realidad y que pueda “revelarse en algún futuro”. Pero, por el principio de irrazón, Meillassoux insiste en que esa razón no existe ni puede existir nunca; ya no hay misterios, hemos dado con la “grieta” para pensar el Gran Afuera: “es por la facticidad, y solo por medio de ella, que podemos abrirnos un camino hacia el absoluto” (2006, p. 87, 2018a, p. 106).

Ahora bien, Meillassoux admite que quizá la suya sea una “victoria pírrica”, que el precio de sostener el principio de irrazón es tan grande que tengamos muchas más pérdidas que ganancias. El absoluto pensable por el realismo especulativo sería un absoluto que tendría la forma de un “hiper-caos”, para el cual parecería que nada es imposible, ni siquiera lo impensable. ¿Cómo se vincula este hiper-caos con la pretensión de que la matemática describa el en-sí? El hiper-caos parece exactamente lo opuesto al Dios veraz que permitía a Descartes legitimar la matematización de la *res extensa*.

Meillassoux postula aquí dos tipos de absolutos: un absoluto primero, el hiper-caos, el tiempo absoluto, un “Tiempo impensable por la física” (2006, p. 88, 2018a, p. 107), de un “absoluto segundo” o “absoluto derivado”, que sería de carácter matemático —el objetivo último que persigue este filósofo francés—. La afirmación “todo es posible, incluso lo impensable”, era todavía una afirmación del correlacionismo, que interpretaba este posible como un “posible de ignorancia” —veremos que esta es una cuestión central en la crítica de Cormick—. Ahora bien, en este punto Meillassoux sostiene que por el principio de irrazón *sabemos* que todo es posible, no es algo que podríamos “ignorar”, no es una “pura confesión de ignorancia”. Incluso sabemos algo que el Tiempo absoluto no podría producir, que es el “ente necesario”. Así como Meillassoux pretende develar el “misterio

último de la realidad” (“ya no hay misterios para quien pase por la grieta del correlacionismo, no tiene nada que perder, solo enigmas”) hay otro saber positivo que nos proporciona el principio de irrazón: la falsedad de toda metafísica. El hiper-caos no podría producir nunca un ente necesario (tesis central de la metafísica, tal como la define Meillassoux). Un “ente necesario” no podría existir porque el principio de irrazón afirma que todo “debe poder perecer” o “debe poder transformarse en otro”. Así, un ente necesario tendría que poder *pasar a ser* un ente contingente. Esto no es posible, sostiene Meillassoux, porque el único ente necesario sería, paradójicamente, un ente contradictorio. El ente contradictorio no tendría la propiedad de la contingencia, no podría “pasar a ser distinto” porque en todo aquello que se transformase seguiría siendo contradictorio. Su “identidad de ente contradictorio” no podría pasar a ser contingente nunca, lo que violaría el principio de irrazón. Otra cosa es admitir —como Meillassoux lo hace— que el hiper-caos pueda producir un ente “semi-divino”, por así decir, un ente que dure indefinidamente, que no perezca. Eso no violaría el principio de irrazón, porque el carácter contingente de ese ente permanecería (podría dejar de existir y esa posibilidad es lo único necesario que sabemos, es un saber absoluto).

Lo necesario no es “la existencia del ente contingente”¹³, sino que lo necesario es “*la contingencia* del ente contingente”. No vamos a continuar con todo el diálogo filosófico; hemos contabilizado hasta trece rondas de debate. Solo señalar que Meillassoux distingue su posición de la posición de Hegel. En efecto, este Tiempo absoluto hace pensar en la dialéctica hegeliana del Espíritu Absoluto. Sin embargo, para Meillassoux, Hegel afirmó la “identidad absoluta”, mientras que el Tiempo absoluto de Meillassoux es un “flujo soberano”, que produce entes que primero “son una cosa” y luego “pueden pasar a ser otra cosa”, pero que no son “ambas cosas” al mismo tiempo (respeto el principio de contradicción, pero no el de “razón suficiente”).

¹³ Meillassoux también presenta dos versiones del principio de irrazón o factualidad, una “débil” (que garantiza la aceptación del principio, en términos hipotéticos en cuanto a la existencia de algún ente fáctico, es decir, “si existe un ente, este debe poder dejar de ser como es para poder ser-otro” (ver aquí la dimensión de alteridad). En la interpretación fuerte, Meillassoux pretende haber resuelto la pregunta filosófica fundamental, planteada por Leibniz (¿por qué hay algo y no más bien nada?). La “interpretación fuerte” del principio de irrazón/factualidad sostiene que “es necesario que exista al menos un ente factual, que pueda devenir”.

IV

Recién ahora estamos en condiciones de entender cabalmente la crítica de Cormick a Meillassoux. El joven filósofo argentino “traduce” el “posible de ignorancia” y el “posible absoluto”, de Meillassoux, por los conceptos de von Wright de “posibilidad epistémica” y “posibilidad alética”. Von Wright —aquel “nada ortodoxo” discípulo de Wittgenstein, como decía Habermas (2002b, p. 11)— caracteriza como “aléticamente posible” a una proposición que no ha sido falseada. Pero además considera el problema de que no existe un término específico que cubra el campo de las palabras “verificado” y “no-decidió”. Así, el término “posible” se usa frecuentemente en un sentido “epistémico” y “vago” (*vague*) (von Wright, 1951, p. 32). La vaguedad consiste en que a veces el término es usado epistémicamente en una estricta equivalencia con el uso alético. En esos casos el uso epistémico quiere decir “verificado o no-decidió”, o bien “que no se sabe que sea falso” (*not known to be false*), si bien el propio von Wright admite que el uso recién descrito es “menos frecuente”. Esto genera la situación en la cual una proposición puede ser aléticamente imposible pero epistemológicamente posible (el ejemplo que da von Wright es el de la conjetura de Goldbach, que es realmente falsa pero nadie ha podido refutarla, con lo que sería “epistemológicamente posible pero aléticamente falsa”)¹⁴. Así, una “posibilidad alética” comprende proposiciones contingentes o necesarias y excluye a las imposibles, mientras que la posibilidad epistémica hace referencia al estado actual de nuestro conocimiento sobre un problema determinado (equivalente, según Cormick, con el “posible de ignorancia” que plantea Meillassoux y en el que “se detiene” el agnóstico correlacionista, para evitar hablar en términos absolutos de una posibilidad o imposibilidad de la realidad en-sí, no correlacionada a una conciencia).

Cormick describe con estas palabras la crítica de Meillassoux al argumento correlacionista que pretende evitar admitir que *conoce* algo de la realidad en-sí:

¹⁴ Precisamente, la “no-pensabilidad” y la “no existencia” del en-sí es lo que distingue al correlacionismo fuerte del débil: “Se trataría [en el correlacionismo fuerte] de una tesis que rechaza esta vez la segunda proposición absoluta de Kant, a saber: que *hay* una cosa en sí por fuera de nuestras representaciones”, (Meillassoux, 2018a, p. 32).

El blanco directo del argumento sería una tesis que afirmara ‘La irrazón solo existe para nuestro pensamiento’, esto es, la tesis según la cual ‘la igual e indiferente posibilidad de toda cosa’ sería una *propiedad* que tendría la realidad con nuestro pensamiento, y no en sí misma, que se inscribiría a grandes rasgos en la referencia general a propiedades fenoménicas, que pertenecen a nuestra experiencia y no a la realidad en sí. (Cormick, 2021, pp. 639-640)

Hasta aquí, Cormick describe el agnosticismo correlacionista sobre la cosa en sí (Cormick lo piensa en relación con el “correlacionismo fuerte”, de tipo husserliano, pero en otros pasajes Meillassoux parece hablar más enfáticamente el correlacionismo débil, de tipo kantiano (2006, p. 48, 2018a, p. 63)). El correlacionista, de ambos tipos, reconoce que es agnóstico de la realidad en sí y que ésta puede ser diferente a “lo dado en la percepción”. Continúa Cormick:

Pero toda esta respuesta presupone, evidentemente, que estamos hablando de la noción de “igual e indiferente posibilidad de toda cosa” como una *propiedad*, propiedad que le atribuiríamos, *o bien* a la realidad en sí misma, “absoluta”, *o bien* a la realidad-para-nosotros (“desabsolutizando” la propiedad en cuestión) (Cormick, 2021, p. 640).

Aquí Cormick parece admitir que el argumento implica una distinción entre una realidad en sí y una realidad para nosotros, y que podríamos atribuir (ahí está el problema) propiedades a alguna de estas “realidades”. Es aquí en donde comienza la crítica de Cormick, que debemos citar *in extenso*:

Y sin embargo esto no puede ser, en lo más mínimo, aquello con lo que necesitaría comprometerse una posición agnóstica respecto de la realidad en sí. El malentendido que comete aquí Meillassoux consiste en confundir dos sentidos distintos de “para nosotros”: uno que se refiere específicamente a lo que está en juego aquí, y que sería a grandes rasgos equivalente a un “hasta donde sabemos”, “a la luz de los elementos de juicio disponibles”, y otro que se refiere a un ámbito de la realidad, la realidad-para-nosotros en el sentido de fenómeno en tanto opuesta al en sí. Cuando hablamos de “posibilidad” en un sentido epistémico, lo que Meillassoux describe como “posible

de ignorancia”, y decimos algo como “es posible (en sentido epistémico) que el objeto O tenga, o que no tenga, la característica C”, esto es, “para nosotros el objeto O podría tener o no tener esa característica, no podemos privilegiar una opción por sobre la otra”, no necesitamos reificar la relación con un “nosotros” de modo tal que ya no estemos hablando del objeto O en sí mismo sino de una entidad fenoménica, relacional, llamada el-objeto-O-para-nosotros. La distinción clave en esos usos no es entre dos tipos de entidades, una fenoménica y una “absoluta”, “en sí” —equivalente a la distinción en bloque entre la realidad *para nosotros* y la realidad *en sí misma*—, sino que se trata de la distinción, que ciertamente presuponemos, entre *lo que creemos de una entidad* y *cómo es realmente esa entidad*; lo que nos preocupa es simplemente la posibilidad de que las cosas no sean como *creemos* que son, pero no hemos dejado de hablar de esas mismas cosas; no hemos pasado a postular una entidad-para-nosotros dotada de propiedades disposicionales que describimos en términos de “posibilidad” (Cormick, 2021, p. 640).

Como puede observarse, Cormick se atiene a un discurso racional de características propias del discurso científico. En este punto coincide con Meillassoux: ambos se sienten incómodos con relegar el discurso sobre una realidad en sí al discurso religioso; Cormick no entiende que la filosofía o la ciencia deban dejar en manos del discurso religioso la especulación sobre una realidad última. Pero Cormick, quizá ateniéndose a discutir propiedades *cognoscibles o incognoscibles* de la cosa en sí, rechaza la reificación a la que nos llevaría la atribución de propiedades “posibles”, posibles epistémicamente, a una realidad en sí como opuesta a objetos del mundo fenoménico. En lo que podría entenderse como una expresión de la “modestia epistémica” de Kant, Cormick afirma que “el correlacionista permanece agnóstico respecto de la cosa en sí” porque “como respecto de ella no sabemos *nada*, en este caso está particularmente justificado hablar de ella solamente en términos de posibilidades epistémicas” (Cormick, 2021, p. 641). Hay algunas preguntas que plantear a Cormick aquí. Por un lado, no queda claro si Cormick admite que “la realidad en sí” es pensable o no; que sea incognoscible es algo en lo que, según el sinuoso y “dudoso” escenario desplegado por Meillassoux, Kant y Husserl coincidirían. La cuestión pasa por la pensabilidad —y las consecuencias que de

ella se podrían desprender, según el argumento de Meillassoux—. Podemos despejar el debate distinguiendo, como propone Meillassoux —y Cormick está atento a eso— entre un “correlacionismo fuerte” y uno “débil”. Este último es el que sostiene que el “en sí” es pensable pero incognoscible. Al principio de su abordaje, Cormick presenta el escenario del debate en términos generales haciendo referencia a la “filosofía kantiana” (Cormick, 2021, pp. 634-635). Si la discusión se atuviera a ese escenario general, ya no es Meillassoux el que reifica la relación “para nosotros” como distinta de la relación con el “en sí”, sino que es el propio Kant el que lo hace.¹⁵

Pero esto nos remite a una amplia discusión sobre el tipo de conocimiento que habilita la filosofía kantiana sobre la “necesidad” de objetos del mundo fenoménico o, más relevante aún, sobre la “necesidad” de las leyes de la naturaleza (o leyes de la física). Siendo que Cormick nos invita a “detenernos”, en la atribución de propiedades aléticas, a objetos que percibimos y conocemos, la cuestión —en el marco de la filosofía kantiana— es, cuanto menos, problemática.

En principio, se debe partir de la distinción entre leyes de la naturaleza, como principios objetivos que gobernarían el mundo, y la formulación de esas regularidades en términos de “leyes de la ciencia física”. En segundo lugar, queda por determinar qué tipo de conocimiento, de “contacto”, puede tener el filósofo con esa presunta necesidad. James Kreines ha discutido la cuestión frente a dos posiciones rivales: por un lado, quienes pretenden asimilar la posición de Kant al desdoblamiento entre el “mejor sistema del conocimiento empírico” y las leyes empíricas particulares (Kreines, 2008). Así, Kant rechazaría que podamos tener un conocimiento de la necesidad de una “ley empírica”; Kant habilitaría el conocimiento del sistema como tal, no de leyes particulares. Por otro lado, Kreines tampoco acuerda con que Kant habilite la comprensión de lo que significa “ser una ley de la naturaleza” como un tipo de enunciado que podría ser derivado o deducido de principios *a priori*.

Frente a esto, Kreines sostiene que en realidad Kant no aceptaría ese desdoblamiento; que el conocimiento de las leyes de la naturaleza exige el conocimiento de la “necesidad” que rige en tal o cual ley, y que el problema sigue siendo nuestra dependencia de la intuición sensible.

¹⁵ Martínez y Pelegrín presentan un panorama que da cuenta de la complejidad de la tesis de la “cosa en sí” en el neokantismo (2024).

Así, Kreines retoma el conocido principio de la filosofía kantiana según el cual no podemos tener un “conocimiento empírico” de la necesidad¹⁶); ese conocimiento debe ser *a priori*. Kreines concluye que la asimilación de la filosofía kantiana a posiciones como las del “mejor sistema del conocimiento empírico” proyectan teorías epistemológicas contemporáneas que son extrañas a la filosofía kantiana, la cual sostiene una posición peligrosamente inconsistente, pero típica del giro trascendental: no podemos tener conocimiento de la necesidad de las leyes científicas porque dependemos de la intuición sensible y la necesidad no puede extraerse de la intuición sensible; esta “modestia epistemológica” nos impide *saber* cuándo estamos en presencia de la necesidad de una ley científica; sin embargo, el “ideal regulativo” de la ciencia nos acerca, asintóticamente, a ese conocimiento de la necesidad, aunque por principio nunca lleguemos a estar “seguros”.

Ahora bien, Cormick avanza sobre la objeción “más seria” contra el correlacionismo, como reconoce el propio Meillassoux, que es el desafío del “correlacionismo fuerte”. Este niega que el “en sí” sea “pensable”. Esto implica, para Meillassoux, que el correlacionista postula que el “en sí” puede diferir en relación con “lo dado” al punto de que “lo impensable” exista, realmente, en sí. Como es habitual en los varios debates que establece Meillassoux, la cuestión epistémica y ontológica se solapa o se interrelaciona una con otra.

Esto nos lleva a ver, con más claridad, el esfuerzo de Meillassoux por un pensamiento especulativo: es precisamente el paso que Cormick se niega a dar —especular sobre propiedades de la realidad en-sí—, el paso característico del realismo especulativo —paso que, obviamente, también Kant se negaba a dar—. Así, Cormick se vería confrontado a pensar, bajo el imperativo de Meillassoux, en qué propiedades generales podría tener esa realidad en-sí: debemos pensarla como imposible (en términos de imposibilidad alética) o debemos pensarla como “necesaria o contingente”. Meillassoux insistiría, en este punto, que sólo en la extrema posición de pensar la realidad en sí como “contradictoria” y por lo tanto “impensable” e “imposible”, es que podemos negar la “posibilidad alética” de esa realidad en sí. En este punto, nos debemos preguntar si el recurso a von Wright, por parte de Cormick, es el más adecuado para defender al correlacionis-

¹⁶ “Again, we cannot have empirical knowledge of particular laws” (Kreines, 2008, p. 535).

mo fuerte. ¿Aceptan von Wright y Cormick que el en-sí, aunque incognoscible, es al menos *pensable*? No obstante, es el propio Meillassoux el que no aporta pruebas documentales (al menos, serían necesarias algunas citas o referencias de Husserl o Wittgenstein, dos de las figuras prominentes del presunto “correlacionismo fuerte”, como sostenedores de la existencia de una realidad en sí incognoscible, impensable y pasible de ser contradictoria en sí misma). En este punto, podríamos conceder a Meillassoux una “licencia argumentativa”; en definitiva, como hemos visto en la precedente reconstrucción, se trata de “personajes filosóficos” reunidos en una disputa sobre la vida post-mortem. Pero el planteo podría encallar definitivamente si acordamos que una característica de la fenomenología husserliana es haberse desprendido del en-sí kantiano, para atenerse al fenómeno. Esto le valió la conocida crítica de Ricoeur sobre el déficit ontológico de la fenomenología, en su comparación entre Kant y Husserl: “Husserl identifica totalmente la fenomenología con una egología sin ontología” (1986, p. 302)¹⁷. No hay una “problemática del en sí” en Husserl, afirma Ricoeur: “Cuando define la verdad por la evidencia y la realidad por lo originario, Husserl no encuentra ninguna problemática del en sí” (Ricoeur, 1986, p. 299). Partiendo de la diferencia entre Kant y Husserl sobre la existencia del “en sí” —sobre la cual Husserl ni se expide ni cree que deba expedirse, por razones metodológicas obvias¹⁸— es que Ricoeur va a dar el paso a la filosofía práctica. En este sentido, y al igual que Lévinas y Habermas, Ricoeur va a plantear la relevancia de la realidad *nouménica* para la ética. El “fracaso de Husserl por dar cuenta de la alteridad del otro” explica la reaparición del *noúmeno* en el primado de la llamada ética del otro en Lévinas, en el “respeto” (*respect*) por el otro en Ricoeur, así como también en el el “mundo de la vida” de la pragmática trascendental de Habermas. Así como sospechaba Cormick, podríamos vincular el planteo de Meillassoux con la pragmática trascendental de Habermas, aunque por una vía que probablemente Cormick rechazaría. Dice Vásquez Hoyos:

Ante todo, es necesario recordar que Husserl mismo reclama a Kant no haber comprendido el problema de Hume, es decir, la concep-

¹⁷ Mi traducción.

¹⁸ Es el precio a pagar por la *èpokhé* ya no sólo en relación con el “en-sí” sino con la posibilidad del conocimiento del objeto exterior la conciencia; en palabras de un crítico de la fenomenología: “Husserl es al menos consciente del problema, aún cuando, luego de la reducción, si conocer significa conocer lo real independiente-de-la-mente, no hay presumiblemente ninguna solución fenomenológica a la vista”, (Rockmore, 2011, p. 134). Mi traducción.

ción de experiencia interna como constitución de sentido del mundo de la vida. Esto le permite señalar que el autor de la Crítica confunde en cierta forma el mundo de la vida como mundo de la experiencia diaria, con el mundo objetivo de las ciencias. Por ello, Habermas busca solucionar el problema de Hume y del empirismo, manifestado en última instancia en la disputa de los neokantianos, proponiendo tres sentidos fenomenológicos de mundo: el *mundo de la vida* como horizonte de horizontes, distinto a la vez del *mundo objetivo*, el que se nos da en las ciencias y en la vida diaria en situaciones objetiva, y del *mundo cotidiano*, el del sentido común en el que se nos da tanto el mundo de la vida como fundamento prepredicativo, como el mismo mundo objetivo (Hoyos Vásquez, 2011, p. 86).¹⁹

Así, el déficit ontológico que Ricoeur veía en la fenomenología, por el abandono de la cosa en sí, es restaurado por Habermas con los presupuestos de validez implícitos en la acción comunicativa de “al menos dos participantes, el alter y el ego”²⁰. Habermas, incluso, ha sido muy claro en reconocerse como un “realista epistemológico”:

Sí, soy un realista respecto a la cuestión epistemológica y un constructivista en cuestiones morales. Soy un realista, aunque en cierto sentido, un realista posterior al giro pragmático. Estoy convencido de que en la práctica no podemos sino oponer un mundo de entidades independientes de nuestra descripción; un mundo que es más o menos el mismo para todos (Habermas, 2006, p. 67) ²¹

¿Qué camino le queda, entonces, a Cormick en la contrarréplica a Meillassoux? Por un lado, puede insistir en negarse a especular sobre una presunta cosa en sí *desde* la fenomenología. Sostener tanto la incognoscibilidad como la impensabilidad de la cosa-en-sí. Especular sobre propiedades de la cosa-en-sí implicaría dar un paso que ni Cormick ni Husserl querrían dar. Es Meillassoux el que *fuerza* al correlacionista fuerte a “pensar en la cosa en sí”. Si el correlacionista acepta *pensar* en la cosa en sí, Meillassoux lo fuerza a admitir tres posibilidades que ya no son meramente epistémicas

¹⁹ Itálicas originales. Para una crítica de la lectura que Meillassoux hace de Hume, ver O'Mahoney (2013).

²⁰ Habermas, *Von den Weltbildern zur Lebenswelt*, p. 208 cit. por Hoyos Vásquez (2011, p. 86).

²¹ En otro lugar Habermas se ocupa con más detenimiento en la cuestión del realismo, cf. Habermas (2002a).

sino posibilidades aléticas: el en-sí “es imposible”, “es posible”, “es necesario”. Por la torsión que aplica Meillassoux, a menos que se postule el en-sí como un “ente necesario” (contradictorio)²², el en-sí podrá ser, únicamente, *o bien* posible *o bien* imposible. Por el mismo principio de factualidad, Meillassoux sostendría que nada es imposible para el en-sí; solo le es imposible “devenir otro” a un ente necesario, a un ente contradictorio. Así, pensar el en-sí, para el correlacionista fuerte, implica pensarlo como posible en términos de posibilidad alética; no se puede dudar de su facticidad.

Finalmente, Cormick plantea una objeción aún más simple Meillassoux: para evitar el dogmatismo no es necesario atribuir ninguna propiedad factual a una realidad independiente para nosotros. Basta con mantener una actitud falibilista: a futuro podemos advertir que hemos cometido un error y lo que teníamos por un “conocimiento seguro, verdadero” resultó ser falso. Como cuando afirmamos, finalmente, “estábamos equivocados” sobre tal o cual realidad. La alternancia entre la verdad y la falsedad de nuestras creencias no tendría nada que ver con una propiedad reificada atribuida a una realidad en-sí, sino que nos atenderíamos a una relación con nuestros propios contenidos de conciencia. El falibilista, nos dice Cormick, no postula una región ontológica, un “para nosotros”, diferente del “en-sí”. El falibilista está hablando siempre “de las mismas cosas”.

No obstante, hay que recordar el contexto de la discusión. Aquí Meillassoux no está especulando sobre la realidad ancestral, sino sobre la vida post-mortem, y ofreciendo una especulación binaria (“seguir vivo” o “morir”). En ese sentido, si Cormick acepta la invitación de Meillassoux *especular* sobre la “vida post-mortem”, para defender una posición agnóstica, y salvarse así del dogmatismo, la posición de Cormick debería expresar algo sobre el problema de la vida post-mortem, y qué podría querer decir, desde una actitud falibilista, que finalmente “podríamos estar equivocados”. En este sentido, parece relevante detenerse a ponderar las diferencias entre el problema de la ancestralidad y el problema de la vida post-mortem.

Otra posible réplica a Meillassoux consistiría, por ejemplo, en insistir en el hecho de que todo presunto conocimiento de “lo absoluto” sería

²² Para Meillassoux un ente necesario sería un “ente contradictorio”, que no podría nunca “dejar de ser”, pasar a ser distinto de lo que es. El ente contradictorio es el ente que nunca podría adquirir una “nueva propiedad” que lo haga contingente, porque “recibe” pasiblemente todas las propiedades y ninguna a la vez.

de “carácter dogmático” aún cuando *no se recurra* a la prueba ontológica de tipo cartesiano, y no se reduzca a la filosofía kantiana a un conocimiento de “posibilidades epistémicas”. A este respecto, Jean-René Vernes ya había tomado nota de la “facilidad” con la que la recepción de la filosofía kantiana de desprendía del lastre de la “cosa en sí”:

Kant no se resigna a sí mismo a un pensamiento amputado que excluiría la inteligencia profunda del mundo o, en otras palabras, su explicación. En consonancia, se basa solo en lo dado, en lo científicamente certero, y excluye toda referencia a los incognoscibles noúmenos. Pero mientras que los noúmenos tienen un lugar en el sistema kantiano, no acostumbra a explicar por ellos el mundo de la experiencia. Esta es la razón por la cual los sucesores de Kant pueden negar su existencia tan fácilmente sin hacer grandes cambios en el sistema (Vernes, 2000, p. 22).²³

Este es, precisamente, el escenario de buena parte de la filosofía post-kantiana: se debe abandonar la pretensión de conocimiento del en-sí, se debe abandonar la pretensión de pensabilidad del en-sí, porque de lo contrario se incurriría en un dogmatismo filosófico. Meillassoux nos invita a un pensamiento especulativo no-dogmático.

El pensamiento especulativo no-dogmático pasaría por presuponer que todo ente puede o bien dejar de existir o bien transformarse —devenir otro—. Esto es particularmente problemático con el principio de regularidad de la naturaleza, que “garantizaría” que la ciencia sea posible mañana como lo ha sido hasta ahora. No obstante esto, quedan algunas cuestiones abiertas. Primera, ¿ha demostrado realmente Quentin Meillassoux que el principio de factualidad es verdadero y que por tanto *sabemos* que todo ente es contingente? Más que un conocimiento certero, verdadero, sobre la contingencia de todo ente, lo que nos ofrece Meillassoux es *deducir* ese conocimiento de un *presupuesto*. ¿Pero no operan acaso del mismo modo las ciencias naturales, *presuponiendo*, por ejemplo, la regularidad de la naturaleza?

²³ Rockmore también describe este panorama al tratar la cuestión en los post-kantianos: “Hegel sigue a Fichte, Jacobi y muchos otros en abandonar la cosa-en-sí kantiana, pero no abandonan la referencia a un mundo independiente de la mente”, (2011, p. 89). Mi traducción.

Segunda cuestión: la distinción de Claudio Cormick sobre posibilidades epistémicas y aléticas es atendible y muy relevante en general para cualquier consideración epistemológica. Lo que sucede aquí es que a Meillassoux le interesa, como proyecto global o de fondo, rehabilitar algún tipo de conocimiento especulativo sobre el ente. Aceptada esa perspectiva, la distinción entre posibilidades epistémicas y aléticas es relevante para proposiciones que versan sobre objetos de experiencia posible. Ahora bien, el conocimiento especulativo al que pretende arribar Meillassoux es de otra índole, por lo cual —y pese a que el propio Meillassoux introduce momentáneamente la distinción entre “posible de ignorancia” y “posible real”—, su indagación versa sobre posibilidades que atañen, o bien a todo ente en general —su absoluto “poder-ser-otro”— o bien a la reflexión existencial de la experiencia de pensar mi propia finitud.

Tercera cuestión: a partir de la definición de metafísica como un sistema de pensamiento que se compromete con la existencia de al menos “un ente necesario”, la propuesta de Meillassoux arroja algo de luz sobre el rol que la filosofía post-kantiana podría haber tenido en cuanto al resurgimiento del fideísmo, la hermenéutica filo-religiosa, etc. Para evitar un pensamiento ateo, “por considerarlo dogmático”, la filosofía fideísta habría dejado en suspenso la tesis de si existe o no ese tan mentado “ente necesario” (el dios del argumento de san Anselmo, por caso). Ahora bien, queda abierta la cuestión de si “la necesidad” es un predicado que se pueda aplicar a los entes que existen o que eventualmente existirían —esto último es en sí mismo contradictorio, como veremos inmediatamente—. Tal como presenta Meillassoux ese diálogo sobre la vida *post-mortem* con esos “personajes filosóficos”, parecería que la “necesidad” sería una cualidad que podría verificarse de algún modo... que habría algún tipo de método para determinar qué juicios eran verdaderos y qué juicios eran falsos, tras la muerte. Sin embargo, y pese a todas las críticas que Meillassoux hace al psicologismo, su argumento podría interpretarse con el alcance de un psicologismo. Ya sea en el diálogo sobre la vida *post-mortem*, como en un posible dios que en algún momento adviniera, la “necesaria existencia” de ese ente no podría ser corroborada nunca por algún método empírico. Meillassoux no ha llegado tan lejos como quería llegar: solo nos indica las características que tendría todo ente *que podríamos pensar* si respetamos el principio de factualidad. Meillassoux ha admitido que según su ontología podría emerger, de ese tiempo originario que él postula, un ente que durase indefinidamente, y que podría asemejarse a un ente necesario. La única

diferencia es que ese ente *podría* dejar de existir. Aunque nunca deje de existir, fácticamente, lo único que nos permite hacer Meillassoux es pensar en la *posibilidad* de que deje de existir. Podría *no verificarse nunca que efectivamente deje de existir*. Y aún en ese caso extremo, Meillassoux admitiría que ese ente respetaría el principio de factualidad, porque emergió del no-ser, de ese tiempo originario —un auténtico ente-necesario no podría ser tal, sería contradictorio que hubiera un tiempo en que “no existía—. Una vez más, la cuestión pasa en cómo pensamos las cualidades del ente, cómo es nuestra ontología en tanto que ejercicio de pensar la estructura de la realidad: como metafísicos, o como ateos que deducen consecuencias de un principio de factualidad. La “abstención fundamentada” se niega a responder, pero debe, por ello, reconocer que su ontología “deja abierta la posibilidad” de que exista o que no exista el tan mentado ente necesario, porque rechaza el principio de factualidad. En ese sentido, parece reintroducir la plausibilidad de un pensamiento religioso o teológico.

La cuarta cuestión, a tratar más adelante, será la de determinar si es correcta la suposición de Meillassoux de que un ente necesario solo podría ser un “ente contradictorio”.

Finalmente, en quinto lugar, queda por examinar más detenidamente si la hipótesis de Meillassoux —de que en un debate sobre la vida post-mortem el agnóstico correlacionista querría “refutar al idealismo”— merece ser aceptada. En principio, parece más propio del agnóstico correlacionista no entrar en especulaciones sobre realidades no correlacionadas con una conciencia y, por otra parte, su negativa a intentar una *refutación* del idealismo.²⁴

²⁴ En esta línea argumentaría autores como Holmes (1975) o Macías Martín (2021). Contra la estrategia general de Macías Martín, y ya no en el ámbito de la fenomenología sino del neokantismo en el intento de defensa de “una vuelta a Kant”, como alternativa a Meillassoux, las autoras Martínez y Pelegrín afirman, con respecto a Vaihinger: “Si la cosa existe, ha de ser un correlato del pensamiento. [...] No hay una realidad en sí, pues la realidad siempre está mediada por una interpretación, pero tampoco hay un sujeto en sí, independiente del mundo”, (2024, pp. 114-115). Y en la reconstrucción de la posición de Natorp, afirman: “Para Natorp, ser un objeto es ser un término de un acto del pensamiento. Las reglas del entendimiento dan la estructura de lo que es un objeto. El objeto, como un término de la relación que representa el conocimiento, no es nada fuera de esta relación. [...] La existencia de una cosa con anterioridad e independencia del pensamiento representa un contrasentido” (2024, p. 127) Si bien la crítica a las pretensiones de Meillassoux en cuanto al lenguaje matemático podrían ser atendibles, esta caracterización de algunas líneas del neokantismo parece dar la razón a Meillassoux.

Conclusión

Hemos podido constatar que Meillassoux tiene dos argumentos para atacar al correlacionismo. Por un lado, hacia el pasado, Meillassoux despliega su crítica desde enunciados científicos sobre la realidad anterior a la emergencia de la conciencia (encunados ancestrales). Pero, además, presenta otro argumento, orientado al futuro: la especulación sobre la vida post-mortem. Un primer problema que surge, con este giro temporal, es que en el caso de la vida post-mortem el sentido humano, el sentido correlacional, “ya ha tenido lugar” (a diferencia el argumento ancestral, en el que aún no emergen los seres humanos para dotar de sentido a los entes). Un segundo problema surge, con la crítica de Cormick, cuando se analiza hasta qué punto el intento por “desabsolutizar” el en-sí, por tener un conocimiento falible, nos debería llevar a afirmar algo así como un “principio de factualidad”. Para Cormick, cualquier enunciado falibilista nos evita tener que comprometernos con el conocimiento especulativo que surge de afirmar el principio de factualidad. Solo con admitir que “podemos estar equivocados” sería suficiente. No queda claro si Cormick es consciente de que su tesis falibilista lo compromete con la posibilidad de que exista un “ente necesario”. Si la ontología de Cormick excluye toda posibilidad de un ente necesario, estaríamos en presencia de una ontología compatible con el principio de factualidad de Meillassoux. Si, por el contrario, la ontología de Cormick incluye la posibilidad de que “estemos equivocados, y la metafísica no sólo sea posible sino verdadera”, entonces la ontología de Cormick admite la posibilidad de que exista un “ente necesario” y lo conduce por el camino del fideísmo. Eventualmente podríamos arribar a una conclusión del tipo “creíamos que la metafísica era falsa, pero estábamos equivocados, existe un ente necesario”. En ese caso sí Cormick presentaría una ontología que desafiaría el principio de factualidad, tras el recurso al falibilismo que deja abierta la posibilidad de que exista un ente necesario. En todo caso, queda por esclarecer, en el planteo de Cormick, si su estrategia ha sido la de desafiar el principio de factualidad o, más bien, señalar problemas en la argumentación de Meillassoux, sin refutar necesariamente sus tesis de fondo.

Bibliografía

Biset, E. (2022). Escena post-textual de la teoría. *Revista de Estudios Literarios Latinoamericanos*, 12, 124-150.

- Cormick, C. (2021). Sobre presuntos principios no-hipotéticos. Un comentario a partir de Meillassoux. En N. Fernández, E. Ferreyro, & D. Pared (Eds.), *XIX Congreso Nacional de Filosofía AFRA* (pp. 633-642). Universidad Nacional de Mar del Plata.
- Derrida, J. (1972). *Marges de la philosophie*. Minuit.
- Frankfort, H. y H. A., Wilson, J. A., & Jacobsen, T. (1954). *El pensamiento prefilosófico I. Egipto y Mesopotamia* (E. De Gortari, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Habermas, J. (2002a). Introducción: El realismo después del giro lingüístico-pragmático (P. Fabra, Trad.). En *Verdad y justificación* (pp. 6-62). Trotta.
- Habermas, J. (2002b). *Verdad y justificación* (P. Fabra & L. Díez, Trans.). Trotta.
- Habermas, J. (2006). *La ética del discurso y la cuestión de la verdad* (R. Vilá Vernis, Trad.). Gedisa.
- Holmes, R. (1975). Is Transcendental Phenomenology Committed to Idealism? *The Monist*, 59(1), 98-114.
- Hoyos Vásquez, G. (2011). La «cosa en sí» y el mundo de la vida: Paul Ricoeur y Jürgen Habermas lectores de Kant y Husserl. *Anuario colombiano de fenomenología*, V, 73-89.
- Kreines, J. (2008). Kant on the Laws of Nature: Laws, Necessitation, and the Limitation of Our Knowledge. *European Journal of Philosophy*, 17(4), 527-558.
- Küng, H. (1971). *¿Infalible? Una pregunta* (D. Ruiz Bueno, Trad.). Herder.
- Macías Martín, C. A. (2021). Los límites de la filosofía trascendental: Una crítica al argumento de la ancestralidad de Meillassoux. En N. Fernández, E. Ferreyro, & D. Pared (Eds.), *XIX Congreso Nacional de Filosofía AFRA* (pp. 655-663). Universidad Nacional de Mar del Plata.
- Martínez, L., & Pelegrín, L. (2024). *La cosa en sí. Por qué volver a Kant*. Herder.
- Meillassoux, Q. (1996). *L'inexistence divine* [Tesis doctoral]. Université de Paris I.
- Meillassoux, Q. (2006). *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*. Seuil.
- Meillassoux, Q. (2009). L'immanence D'outre-Monde. *Ethica*, 16(2), 39-71.
- Meillassoux, Q. (2014). *Time without becoming* (A. Longo, Ed.). Mimesis Internacional.

- Meillassoux, Q. (2016). Duelo por venir. Dios por venir (M. T. Ramírez, Trad.). En M. T. Ramírez (Ed.), *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI* (pp. 101-111). Siglo XXI.
- Meillassoux, Q. (2018a). *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia* (M. Martínez, Trad.). Caja Negra.
- Meillassoux, Q. (2018b). *Hiper-caos* (J. Fernández Gonzalo, Trad.). Holobionte ediciones.
- O'Mahoney, P. (2013). Hume's Correlationism. *Journal of French and Francophone Philosophy*, XXI(1), 132-160.
- Ralón, L. (2022). *A Critique of Object-Oriented Philosophy and Speculative Realism* [PhD Dissertation]. Free University of Brussels.
- Ramírez, M. T., & Ralón, L. (2015). Pensar lo absoluto: Quentin Meillassoux y el realismo especulativo. *Nombres. Revista de filosofía*, 29, 263-284.
- Ricoeur, P. (1986). Kant et Husserl. En *A l'école de la phenomenologie* (pp. 226-313). Vrin.
- Rockmore, T. (2011). *Kant and Phenomenology*. The University of Chicago Press.
- Ullmann, W. (1999). *Historia del pensamiento político en la Edad Media*. Ariel.
- Vernes, J.-R. (2000). *The Existence of the External World. The Pascal-Hume Principle* (M. Baker, Trad.). Ottawa University Press.
- von Wright, G. h. (1951). *An Essay on Modal Logic*. North-Holland Publishing Company.

El estilo como expresión creadora

Francisca Colombres (UBA-ICP)

Nuestro propósito es mostrar de qué manera la noción merleau-pontiana de estilo se presenta como una posible respuesta al problema del pasaje (*passage*) de la experiencia ante-predicativa a la expresión. El problema del pasaje tiene una importancia radical en toda la obra del fenomenólogo francés y adquiere un peso decisivo en lo referente a la expresión artística. La cuestión reside en dilucidar cómo se da el paso de la experiencia perceptiva (pre-reflexiva) a la expresión propiamente dicha.²⁵ La respuesta que propondremos es que el estilo es uno de los principales medios por los cuales se da este pasaje. Para ello, en un primer momento, postularemos que el problema del pasaje de la experiencia a la expresión encuentra una respuesta en el ámbito de la expresión creadora. Luego, mostraremos de qué manera aquello que permite la continuidad entre la experiencia perceptiva y la expresión de su sentido es precisamente el estilo, entendido como deformación coherente de la experiencia, capaz de forjar lazos entre estos dos ámbitos.

1. La Expresión Artística Como Respuesta Al Problema Del Pasaje (Passage)

Merleau-Ponty ve en el arte un ámbito privilegiado para “re-vivir el mundo percibido”, una manera de reconducirnos “a la visión de las cosas mismas” (Merleau-Ponty, 2002, p. 69).²⁶ En virtud de esto, considera necesario que una filosofía de la percepción que quiera “reaprender a ver el mundo” restituya a las artes su verdadera dignidad (Merleau-Ponty, 2002, p. 69). La expresión artística es el ámbito idóneo para pensar el pasaje del mundo mudo de la percepción a la expresión propiamente dicha, porque da lugar a la expresión efectiva de un sentido no expresado en la percepción, a la realización nueva de un sentido latente.

25 Cf. Husserl, (1979, p. 84). El problema tiene su origen en la frase “El punto de partida, es la experiencia pura y por así decir todavía muda, que se trata de llevar a la expresión pura de su propio sentido”.

26 Esta cita, al igual que todos los pasajes citados de la obra de Merleau-Ponty, son traducidos por nosotros del texto original.

Esta realización nueva de sentido tiene lugar principalmente en la pintura y en la literatura más que en cualquier otro medio expresivo, por el hecho de que estas no se restringen ni reducen a categorías ya existentes, a fórmulas o estructuras rígidas que las determinen. La pintura y la literatura son capaces de expresar el ser perceptivo, y logran emplear y manipular estructuras para crear nuevos sentidos y transmitir un sentimiento o vivencia muy precisa. En el ámbito de la literatura, el lugar del lenguaje hablante es fundamental, ya que, a diferencia del lenguaje adquirido, el lenguaje hablante “se hace en el momento de la expresión”, es la operación por la cual se transfiguran los signos y las significaciones ya disponibles para secretar una significación nueva, y “establecer en el espíritu del lector, (...) el lenguaje” de cierto autor (Merleau-Ponty, 1969, pp. 17 y 20). Se trata de un lenguaje con el que el escritor expresa su visión mediante un acto de creación, y se transforma a sí mismo y al lector, mostrando “lo que no sabía ni pensar ni decir” (Merleau-Ponty, 2002, p. 22). Paralelamente, en el arte pictórico, el artista se encuentra con cierta libertad frente al lienzo en blanco, y puede expresar en éste su visión, la textura de su experiencia, con sus precisiones y singularidades. Es algo de lo cual Merleau-Ponty da cuenta en su descripción de la experiencia creadora de Matisse. (Merleau-Ponty, 1969, p. 62). En ella se vislumbra la idea de que, en la expresión creadora, el pintor no acude al “lenguaje” ya instituido, sino que “funda” la cultura nuevamente: “habla como habló el primer hombre y pinta como si nadie hubiera pintado nunca”. Es por eso que la expresión no es “traducción” de un pensamiento explícito, sino que la precede una “fiebre vaga”, una intención de expresar un sentido nunca antes manifestado, tras la cual se prueba que “había que encontrar allí *algo* en lugar de *nada*” (Merleau-Ponty, 1948/1966, p. 26).

Brevemente, el arte pictórico y la literatura son lenguajes “conquistadores”, son instituyentes de sentido, en la medida en que no se reducen “a enunciar lo que ya sabemos”, sino que nos introducen “a experiencias extranjeras, a perspectivas que no serán nunca las nuestras”, y así nos quitan nuestros prejuicios, amplían nuestra visión y nos invitan a ver desde nuevas perspectivas (Merleau-Ponty, 1969, p. 127). Por medio de la “expresión creadora”, a través de una variación “sistemática e insólita” de las formas del lenguaje y de la pintura, se logra desplegar ante los lectores y espectadores un enfoque posible del mundo que el observador atento supo vislumbrar. El concepto de

“gran prosa” da cuenta de esta idoneidad del lenguaje literario y poético para expresar sentidos novedosos (Merleau-Ponty, 2000, p. 45).²⁷ El escritor es, por ende, un “nuevo idioma” que inventa nuevos medios de expresión a través de los cuales logra manifestar, a través del *logos* proferido, esas significaciones latentes que el *logos* interior le solicitaba que exprese (Merleau-Ponty, 1964, pp. 221-222).

2. El Estilo Como Articulador Del Mundo Percibido Con La Expresión Artística

El estilo es un concepto que tradicionalmente proviene del campo de la estética. En su uso de la noción, Husserl lo expande al ámbito de la percepción para “traducir nuestra relación original con el mundo”. Según Merleau-Ponty, luego de Husserl, quien mejor supo emplearla es Malraux. Merleau Ponty hace uso de la idea de estilo, de acuerdo con nuestra interpretación, para ilustrar, entre otras cosas, el entrelazamiento entre el mundo perceptivo y la experiencia expresiva. El objetivo de esta sección es mostrar que el estilo es aquello que da lugar al pasaje de la experiencia perceptiva a la expresión creadora, de la experiencia ante-predicativa a la expresión propiamente dicha.

2.1. Del Estilo Del Mundo Al Estilo De La Expresión Artística: El Solapamiento (*Empiètement*) Y La Deformación Coherente.

Para dar crédito a la noción de estilo, Merleau-Ponty describe su *modus operandi*, porque es allí donde se aprecian sus rasgos esenciales. Tal como entendemos, el estilo es una estructura que opera análogamente en el ámbito de la experiencia y en el de la expresión, afecta de acuerdo con la misma regla tanto el mundo perceptivo como la expresión creadora. El estilo, por el hecho de que no diferencia “mundo” y “significación”, es lo que hace que la experiencia perceptiva y el acto de expresión se encuentren inmiscuidos o yuxtapuestos. Eso trae como resultado que quien experimenta el mundo y luego lo “reproduce” vive ambos momentos con el mismo matiz. Es así que

²⁷ La “gran prosa” es la “recreación del instrumento significante, en adelante manejado según una sintaxis nueva. (...) Es el arte de captar un sentido que no había sido jamás objetivado hasta aquí y de tornarlo accesible a todos aquellos que hablan la misma lengua”.

cuando el estilo opera, el pintor poco sabe de la antítesis del hombre y del mundo, de la significación y de lo absurdo, porque el hombre y la significación se dibujarán sobre el fondo del mundo justamente, por la operación del estilo. (Merleau-Ponty, 1969, p. 83)

El estilo “no puede tomarse como objeto”, porque no es nada que pueda ser visible en la obra. No es un medio de representación, sino que “hay que verlo aparecer en el punto de contacto del pintor y del mundo. (...) Malraux lo muestra en uno de sus mejores pasajes: la percepción ya estiliza” (Merleau-Ponty, 1969, p. 83). Esto último quiere decir que la percepción “afecta todos los elementos de un cuerpo o de una conducta con cierta desviación común, en relación a alguna norma familiar que poseo conmigo” (Merleau-Ponty, 1969, p. 84). Es así que:

Una mujer que pasa caminando (...) es ‘una expresión individual, sentimental, sexual’, es una carne (*chair*) toda presente, con su vigor y su debilidad, en su paso o incluso en el golpe del taco sobre el suelo. Es una manera única de variar el acento del ser femenino y, a través de él, el del ser humano. (Merleau-Ponty, 1969, p. 84)

En el arte pictórico y literario, lo central de la función del estilo es su vínculo con la *deformación* que el artista aplica sobre el mundo para poder plasmarlo. Para quien no es pintor, la percepción estilizada habla a su cuerpo y a su sentimiento de la vida; en cambio para quien sí lo es, cada significación suscitará otra, porque todo lo que ve

será sometido a un principio de deformaciones más secreto, que hará que, finalmente, lo que el espectador verá en el lienzo (...) será (...) la evocación (...) de una manera típica de habitar el mundo y de tratarlo, finalmente, de significarlo tanto por el rostro como por el atuendo, por la carne como por el espíritu. (Merleau-Ponty, 1969, p. 84)

De ese modo, en un primer momento, la percepción se presenta como ya estilizada y, en segundo lugar, en la “representación” del mundo, en el paso a la expresión, lo expresado también será

estilizado, de acuerdo con esa misma regla o manera típica de tratar el mundo con la que el artista percibe. Cobra sentido así la idea de inmiscusión (*empiètement*) de la experiencia y de la expresión por medio del estilo, de la irrupción de un ámbito en el otro. El punto central es que el paso de la experiencia a la expresión es posible por el hecho de que hay a priori una injerencia, una intrusión de un ámbito en el otro, en la medida en que el mundo se percibe de acuerdo con un estilo, se lo vive a través de un sentimiento, de acuerdo con una manera típica, y es precisamente ese estilo lo que es luego plasmado en la obra. Es por eso que más allá de las formas, de las estructuras o de las imágenes que uno pueda “reproducir”, lo que se visualiza en el arte pictórico y literario es justamente ese sentimiento y esa manera de tratar el mundo: ese estilo. Es así como las primeras obras de Cézanne “provienen de los sentimientos y buscan provocar ante todo los sentimientos” (Merleau-Ponty, 1948/1966, p. 17). Se habla de “deformación coherente” porque el foco no se pone en respetar los tamaños, las figuras y las relaciones entre las cosas, sino en intentar transmitir la vivencia del artista. En ese movimiento, la percepción pierde el orden que solemos atribuirle, porque no todos los elementos son valorados o resaltados de la misma manera, sino que eso depende del estilo con el que el artista experimenta su medio.

De este modo, así como en la experiencia perceptiva el estilo determina o se impone sobre el sentido perceptivo, en la medida en que toda percepción está estilizada, en el momento de la expresión creadora también se busca transmitir ese mismo estilo de la experiencia. En efecto, si el paso de la experiencia a la expresión artística se tratase simple y llanamente de transmitir sentidos o ideas fijas, lo más simple serían las representaciones literales y explícitas, en las que cada objeto pintado vale por el mismo objeto de la realidad, con su color y su forma, con su ubicación en el espacio. Sin embargo, sabemos que eso no sucede ni es posible en la expresión artística, justamente porque, como defendemos, más que sentidos, se están expresando estilos. De ese modo, el estilo es la manera por la cual se puede representar todo el sentimiento y la viveza de una experiencia, porque es “el todo del arte”. Tal como recupera Merleau-Ponty de Proust en *Le problème de la parole*,

El estilo, para el escritor, tanto como el color para el pintor, no es una cuestión de técnica, sino de *visión*. Es la revelación, que sería imposible por medios directos y conscientes, de la diferencia cualitativa que hay en la manera en que se nos aparece el mundo, diferencia que, si no hubiese arte, permanecería el secreto eterno de cada uno. (Merleau-Ponty, 2020, p. 175)²⁸

Este es un punto que Merleau-Ponty desarrolla muy claramente en *Le doute de Cézanne*, donde permite vislumbrar la estrecha relación entre la vida y la obra del artista, entre sus sentimientos y sus pinceladas. El autor da cuenta de que la tumultuosa psicología de Cézanne, su dificultad para vincularse con otros y la duda sobre su propio talento artístico influyen en su obra: la vida de un autor “está abierta sobre la obra” y viceversa, en la medida en que el estilo de su vida y el estilo de su obra están inmiscuidos (Merleau-Ponty, 1948/1966, p. 17). Así, el poco contacto de Cézanne con los hombres deriva en “su extrema atención a la naturaleza, al color”. “El carácter inhumano de su pintura (decía que hay que pintar una cara como un objeto), su devoción al mundo visible, no serían más que un escape del mundo humano, la alienación de su humanidad” (Merleau-Ponty, 1948/1966, p. 17). Por otra parte, en el caso de Da Vinci, las circunstancias de su vida derivaron en un alejamiento de las personas y en una devoción a la investigación y al conocimiento del mundo. Puesto que lo habían separado del cariño de su madre “debía convertirse en esa potencia intelectual, en ese hombre del espíritu, en ese extraño entre los hombres, en ese indiferente, incapaz de indignación, de amor o de odio inmediatos” (Merleau-Ponty, 1948/1966, p. 31).

De este modo, es posible analizar el principio de deformación coherente a través de la obra de autores. En el caso de Cézanne, su indagación artística tenía como objetivo plasmar el objeto percibido, un “trozo de naturaleza” y, de manera paradójica, según Merleau-Ponty, el pintor procuraba en sus obras “buscar la realidad sin abandonar la sensación, sin tomar otra guía más que la naturaleza en su impresión inmediata” (Merleau-Ponty, 1948/1966, p. 19). Pretendía hacer eso desde una visión lógica que permita unir naturaleza y arte, y desde una óptica propia, que puede entenderse como el

²⁸ Las cursivas son nuestras.

principio de deformación coherente particular a Cézanne. Tal como le explica éste a Bernard: “El arte es una apercepción personal. Si-túo esa apercepción en la sensación y pido a la inteligencia que la organice en forma de obra” (Merleau-Ponty, 1948/1966, p. 20). Este hecho que describe Cézanne consiste, precisamente, en la operación del estilo como deformación coherente, en su transformación de la experiencia perceptiva en expresión pictórica. El pintor, en su búsqueda de plasmar su mundo primordial desde su perspectiva, logra “que las deformaciones perspectivas (*défomations perspectives*), mediante el ordenamiento de conjunto del cuadro, dejen de ser visibles por sí mismas” dando así la “impresión de un orden naciente, de un objeto que está apareciendo”, lo que de hecho constituye su genio (Merleau-Ponty, 1948/1966, p. 21). Tanto en su percepción del mundo como en su expresión en la obra, las líneas de contornos no son claras y se confunden entre los colores, el color rige la forma, el tacto y la vista trabajan sin diferenciarse.

Es así que la deformación que realiza el artista de acuerdo con su estilo permite resaltar cierto aspecto fundamental del mundo que nadie antes supo ver. Según recupera Merleau-Ponty de Blanchot, “todo estilo es la configuración (*mise en forme*) de los elementos del mundo que permiten orientarlo hacia una de sus partes esenciales” (Merleau-Ponty, 1969, pp. 84-85). Esto implica que cada visión pone el foco en un aspecto del mundo que encuentra relevante, que cada artista orienta su visión de acuerdo con cierta perspectiva o intención. Eso derivará en una determinada expresión pictórica o literaria, conforme al principio de deformación coherente que se emplee.

Así, “hay significación cuando sometemos los datos del mundo a una ‘deformación coherente’”, y lo que permite la coherencia y convergencia en la significación es el hecho de que el mundo percibido es de tal modo que podemos hacer aparecer, por cierta disposición de los elementos, “emblemas (...) de nuestro vínculo más definitivo (*ultime*) al ser” (Merleau-Ponty, 1969, p. 85). El estilo es entonces lo que permite “traducir” la significación y plasmar el íntimo vínculo del artista con el mundo. De esta manera,

Hay estilo (y de ahí significación) desde el momento en que hay (...) una norma y una desviación, (...) desde que ciertos

elementos del mundo toman valor de dimensiones de acuerdo con las cuales medimos todo el resto, (...) indicamos todo el resto. (Merleau-Ponty, 1969, p. 85)

Así, lo que resalta y se aprecia en la expresión artística es el estilo del artista. En palabras de Merleau-Ponty, “lo que el pintor busca poner en un cuadro no es el sí mismo inmediato (*le soi immédiat*), el matiz mismo del sentir, es su estilo, y debe conquistarlo tanto en sus propios ensayos, en lo que se da (*le soi donné*) (...) como en el mundo” (Merleau-Ponty, 1969, p. 79). Una vez que el artista aprende a hablar desde su propia voz, con su propio estilo, no encuentra que haya una ruptura o diferencia entre su vida y su arte, porque “esos lienzos pintados, esos libros, tienen con el horizonte y el fondo de su propia vida un parecido demasiado inmediato” (Merleau-Ponty, 1969, p. 80). De esta manera, el estilo da forma a la experiencia perceptiva y está en el *origen* del significado en la experiencia artística: “el estilo es lo que hace posible toda significación”. Para que los signos o emblemas en el lienzo signifiquen algo,

es necesario que esté ese momento fecundo en el que *dieron forma* a la experiencia, en el que un sentido que no era más que operante o que estaba latente se encontró con los emblemas que debían liberarlo y tornarlo manejable para el artista y accesible para los demás. (Merleau-Ponty, 1969, pp. 81-82)

De este modo, Merleau-Ponty postula que lo que *le es dado* al pintor

con su estilo, no es un cierto número de ideas (...) de las que podría hacer un inventario, es un modo de formulación tan reconocible por los demás y tan poco visible para él como su silueta o sus gestos de todos los días. (Merleau-Ponty, 1969, p. 82)

2.2. El Estilo Como Sistema De Equivalencias

Un aspecto central de la idea de deformación coherente es que esta deformación que realiza el artista de acuerdo con su estilo no es arbitraria, sino que tiene algo de sistemático, es decir, que el estilo

tiene una lógica que se repite en cada obra del pintor o del escritor, porque funciona como sistema de equivalencias, como una ley o una regla constante. Tal como expone Merleau-Ponty,

el estilo es en cada pintor el sistema de equivalencias que él se constituye para esta obra de manifestación, el índice general y concreto de la ‘deformación coherente’ por la cual concentra la significación aún dispersa en su percepción y la hace existir expresamente. (Merleau-Ponty, 1969, p. 86)

El artista *retoma* y *supera* (*dépasse*), a través de su arte, la experiencia del mundo con la que se encontró en la percepción. Es por eso que no hay que subestimar el *trabajo* que realiza el pintor antes de pintar. Su búsqueda es ciertamente metódica, a pesar de que “es cierto, su sistema de equivalencias, apenas tomado del espectáculo del mundo”, lo vierte (*investit*) en los colores, en el espacio, en el lienzo (Merleau-Ponty, 1969, p. 86). El sistema de equivalencias del artista da cuenta de que el mundo que ve y que “representa”, a pesar de las diferencias que implica el medio, significan para él lo mismo. En un sentido, hay una transposición del mundo percibido al mundo de la pintura y ésta, al igual que el equilibrio o desequilibrio entre los colores y las líneas, nos sitúa frente a “otro mundo”. Pero tal como aclara Merleau-Ponty,

otro mundo – comprendamos: el mismo mundo que ve el pintor, hablando su propio lenguaje, pero liberado del peso sin nombre que lo retiene hacia atrás y lo mantiene en el equívoco. ¿Cómo el pintor o el poeta serían otra cosa que su encuentro con el mundo? (Merleau-Ponty, 1969, p. 89)

Ahora bien, lo importante, como dijimos, es que esta *transposición* de una cosa por otra en la expresión, de lo visto por lo “representado” no es arbitraria, sino que más bien se ve determinada por el estilo: “está fundada en el sistema de equivalencias o más bien en el principio de selección y en la regla de expresión que prescribe esa novela [o esa obra], destinada como lo está a comunicar esto y no lo otro (Merleau-Ponty, 1969, p. 90).

En ese sentido, que un cuadro sea de cierto artista, exige que

presente el sistema de equivalencias propio de ese artista. Así, lo que hace que cierto cuadro sea para nosotros “un Vermeer” es que realice “la estructura Vermeer”, es decir, que observe el sistema de equivalencias “que hace que todos los momentos de la pintura, como cien agujas sobre cien relojes (*cadrans*) indiquen la misma e irremplazable desviación” (Merleau-Ponty, 1969, p. 99).

De ese modo, cada artista o cada escritor tiene su propio estilo, su propio sistema de equivalencias de acuerdo con el cual configura su percepción y crea una expresión correspondiente: “el estilo es transparente, refleja el mundo y otorga verdad y realidad sólo si está enteramente sometido a su ley interna, da el objeto sólo si se desarrolla en completa autonomía” (Merleau-Ponty, 2020, pp. 181-182). El modo de aparición debe ser “solidario” con la organización de los elementos del mundo que exige la experiencia propia de cada artista.

El estilo se torna así algo característico del gesto de cada artista: su mano lleva su estilo a todas sus expresiones, tanto en las grandes escalas como en las miniaturas, del mismo modo que adquirimos una escritura que se reconoce tanto cuando escribimos en papel, como con tiza sobre la pizarra. En ese sentido el estilo funciona como una “potencia general de formular un tipo constante [de gestos] mediante todas las transposiciones que podrían ser necesarias” (Merleau-Ponty, 1969, p. 107). El mismo estilo es llevado, como estructura expresiva, a todos los actos de creación, a todas las manifestaciones de la expresión. De esta forma, “la mano con la que escribimos es una mano-espíritu, que posee, con la fórmula del movimiento, como un concepto natural de todos los casos particulares donde puede realizarse” (Merleau-Ponty, 1969, p. 108).

3. La Cuestión Del Sentido En El Paso De La Percepción A La Expresión: La Resignificación De Lo Percibido

En lo que se refiere al sentido expresado en la experiencia creadora, en el paso de la experiencia a la expresión, el sentido que aparece reflejado en la pintura no es el mismo sentido percibido por cualquier individuo, sino que es el sentido mediado por la visión del artista, que lo modifica o lo reinterpreta, que dice cosas nuevas y lleva el sentido tácito a su realización. En palabras de Merleau-Ponty

y, como ya presentamos, “el sentido propio de la obra de arte no es en un primer momento perceptible más que como *deformación coherente* impuesta a lo visible” (Merleau-Ponty, 1969, p. 128). Según el autor, la expresión creadora realiza un movimiento de metamorfosis del mundo, en la medida en que transforma y siempre supera aquello que transforma. Según él, hace entrar al mundo “en una configuración en la que cambia de sentido”.

En el momento de la creación, las “elecciones” del artista son un “trabajo de ‘germinación’”, un trabajo que nunca es definitivo y siempre es abierto a un devenir, porque la motivación que germina la obra del pintor proviene del color, de la luz o de los movimientos, que también están sujetos al dinamismo del mundo. La institución de una obra implica siempre una significación abierta, que se desarrolla por “brotación” (*bourgeoisement*), “viraje”, “descentramiento y re-centramiento” (*décentration et recentration*)” (Merleau-Ponty, 1969, p. 87). Así, la creación artística tiene un carácter instituyente por el cual el pintor o el escritor resignifica o crea significados. De esta manera, “el estilo es el conjunto de medios por los cuales transformamos en lenguaje, (...) volvemos comunicable la textura de nuestra experiencia” (Merleau-Ponty, 2020, p. 124).

Por otro lado, la pintura y la literatura, en tanto que plasman una realidad ya estilizada, responden para cada artista a un único estilo, de acuerdo con el cual significa el mundo. La obra de un artista sólo puede responder al estilo de acuerdo con el cual éste percibe el mundo, y eso de alguna manera determina el estilo de la obra y la verdad expresada. Merleau-Ponty da cuenta de esto cuando explica el caso de la creación artística por Matisse. Lo que resalta Merleau-Ponty ante el análisis del experimento, es que Matisse no eligió entre todos los trazados posibles, “se equivoca: no es un demiurgo, es un hombre”. Lo que hizo en realidad fue llevar su mano al lugar del lienzo que “llamaba al pincel para que la pintura fuese finalmente lo que devenía” (Merleau-Ponty, 1969, p. 63). Merleau-Ponty rechaza la idea de que hay infinitas posibilidades de representación para el artista, que puede elegir entre todos los trazados posibles del pincel, y que elige uno entre ellos: “no tuvo (...) todos los gestos posibles, no debió eliminarlos a todos salvo uno” (Merleau-Ponty, 1969, p. 63). Lo que considera más bien, es que hay para Matisse un estilo preconceptual de su mun-

do percibido de acuerdo con el cual pinta. A pesar de eso, el artista sí tiene algo de libertad, ya que

la línea fue elegida con tal de satisfacer diez condiciones dispersas sobre la pintura, no formuladas, incapaces de ser formuladas para cualquier otro que no sea Matisse, porque no eran definidas e impuestas más que por la intención de hacer *esta pintura que no existía aún*. (Merleau-Ponty, 1969, p. 64).

Un caso similar se da en la descripción del trabajo de Cézanne, quien para expresar el mundo desde su óptica y no hacer una mera “alusión a las cosas”, debía disponer los colores de modo tal que la pintura refleje su profundidad, sus texturas, su blandura o su dureza. Justamente “por esta razón, cada pincelada debe satisfacer infinitas condiciones; por esta razón, Cézanne meditaba a veces durante una hora antes de trazarla” (Merleau-Ponty, 1948/1966, p. 22). La pincelada debe, “contener el aire, la luz, el objeto, el plano, el carácter, el dibujo, el estilo”.

Conclusión

A modo de síntesis, se puede afirmar que la expresión de lo que *existe* es una tarea infinita (Merleau-Ponty, 1948/1966, p. 22). Como vemos, el acto de significar parece abrirse a un mundo de posibilidades para cada sujeto, de acuerdo con su estilo de percibir y de expresarse. Sin embargo, en algún sentido, la expresión exacta y precisa de las palabras y del trazado del pincel solo puede ser una, no porque haya una significación por correspondencia, sino porque la expresión se ve atravesada por una estructura determinada y fija como lo es el estilo del artista. Un uso diferente de las palabras, un trazado distinto en el lienzo ya no nos mostraría un estilo de Stendhal o de Matisse, sino de alguien más. El estilo tiene, de cierta manera, algo de necesario, porque la expresión de cada artista o de cada sujeto en general, es una sola entre todas las posibilidades, que solo se da a través de único estilo, que es el suyo. De este modo, el artista plasma en la obra, a través de su estilo, su manera única de estructurar la realidad, esa experiencia que para él “se resume (...) en cierto sabor muy preciso de la vida” (Merleau-Ponty, 1948/1966, p. 23).

En resumen, hallamos que el ámbito de la creación artística es el adecuado para proporcionar una respuesta al problema del pasaje de la experiencia pre-reflexiva a la expresión propiamente dicha. En efecto, la literatura y la pintura son un medio privilegiado para expresar la experiencia perceptiva, precisamente por su carácter creador, por el hecho de que no se atienen a estructuras preestablecidas, sino que instituyen nuevos significados por los cuales el artista transcribe sus vivencias. El estilo juega un rol fundamental en este pasaje de la experiencia a la expresión, y funciona como puente entre los dos ámbitos, en tanto que permite un solapamiento (*empiètement*) entre lo vivido y lo expresado, en la medida en que ambos se estructuran de acuerdo con el mismo estilo. De ese modo, el estilo permite el quiasmo entre los dos ámbitos, y de acuerdo con cierto sistema de correspondencia, permite al escritor y al pintor expresar el sabor de la vida que los invade y que caracteriza su experiencia. Así, hay una transformación de los sentidos percibidos en la experiencia, de acuerdo con un principio de “deformación coherente”. De esta forma, el artista logra expresar su visión personal, su verdad, y mostrar las facetas ocultas y los puntos de vista inexplorados del mundo: finalmente, cierto estilo del mundo que solicitaba ser expresado.

Bibliografía citada

- Husserl, E. (1979). *Meditaciones cartesianas* (M. A. Presas, Trad.). Madrid: Ediciones Paulinas.
- Merleau-Ponty, M. (1964). *Le visible et l'invisible*. París: Éditions Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1966). *Sens et non-sens* (5.^a ed.). París: Les Éditions Nagel. (Obra original publicada en 1948)
- Merleau-Ponty, M. (1969). *La prose du monde*. París: Éditions Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (2000). *Parcours deux: 1951–1961*. París: Éditions Verdier.
- Merleau-Ponty, M. (2002). *Causeries*. París: Éditions du Seuil.
- Merleau-Ponty, M. (2020). *Le problème de la parole: Cours au Collège de France. Notes 1954–1955*. Genève: Metis Presses.

Tiempo y movimiento: aproximación fenomenológica de un neurocientífico

(Time and movement: phenomenological
approach of a neuroscientist)

Julio Ernesto Pérez-Parra
Universidad Autónoma de Manizales

Resumen

Expongo mis reflexiones sobre las relaciones entre tiempo y movimiento acudiendo a supuestos de las ciencias naturales y la fenomenología. Exploro la tesis de que el tiempo como fenómeno físico podría no existir, y en cambio sería una herramienta socialmente construida de medición del movimiento. Sustento, desde las neurociencias, la no existencia de un proceso de percepción primaria y objetiva del tiempo. Resalto el hecho de que las definiciones de tiempo lo hacen siempre en la perspectiva del movimiento. Analizo el concepto de tiempo fenomenológico Husserliano, el cual plantea que la percepción de objetos temporales es una “intención de orden íntimo en síntesis continuo”. Concluyo que, pese a la posible no existencia del tiempo como fenómeno natural, no se la puede negar desde el punto de vista fenomenológico, omnipresente en nuestro mundo de la vida, una construcción intersubjetiva; dimensión que marca nuestra existencia, nuestro devenir histórico, pero insistiendo que su existencia va inexorablemente determinada por el movimiento del nosotros-cuerpo en el mundo.

Palabras clave:

TIEMPO FENOMENOLÓGICO – TIEMPO OBJETIVO – TIEMPO INTER-SUBJETIVO – MOVIMIENTO – CUERPO – SER-EN-EL-MUNDO

Abstract

I present my reflections on the relationships between time and movement using assumptions from the natural sciences and phenomenology. I explore the thesis that time as a physical phenomenon could not exist, instead it would be a socially constructed tool for measuring movement. I hold, drawing on neurosciences, the non-existence of a process of primary and objective perception of time. I highlight the fact that the definitions of time always do so in the perspective of movement. I analyze the concept of Husserlian phenomenological time, which states that the perception of temporal objects is an “intention of intimate order in continuous synthesis”. I conclude that, despite the possible non-existence of time as a natural phenomenon, it cannot be denied from the phenomenological point of view, omnipresent in our world of life, intersubjective construction; a dimension that marks our existence, our historical evolution, but insisting that its existence is inexorably determined by the movement of us-body in the world.

Keywords:

PHENOMENOLOGICAL TIME – OBJECTIVE TIME – INTERSUBJECTIVE TIME – MOVEMENT – BODY – BEING-IN-THE-WORLD.

*Caminante, son tus huellas el camino, y nada más;
caminante no hay camino, se hace camino al andar
Al andar se hace camino, y al volver la vista atrás
se ve la senda que nunca se ha de volver a pisar.
Caminante no hay camino, sino estelas en la mar
Antonio Machado (1875-1939)*

1. Mi Experiencia Provocadora

En un período de mi infancia, tal vez entre los 7 y los 12 años, despertaba a medianoche acosado por algo que aún no lo puedo describir. Una vez despierto tenía una percepción distinta de mi existencia cotidiana. No era una pesadilla, no era un terror nocturno, no era miedo lo que me despertaba y posteriormente experimentaba; era algo que no se podía y aún no puedo describir con mi experiencia en el mundo de la vida, era algo así como una percepción distorsionada de la realidad. Por supuesto, no era esquizofrenia ni ningún otro trastorno psicótico

o de la conducta; no eran delirios ni alucinaciones. Los pensamientos se alargaban, las palabras resonaban como un diapasón, percibía mis movimientos como en un entorno sin gravedad, el tiempo transcurría distinto, aún no preciso si se expandía o se contraía. Era algo parecido a lo que los psiquiatras llamarían una despersonalización, como si mi conciencia estuviera en otra dimensión. Cuando despertaba y buscaba a mi madre en su habitación, le decía “tengo algo, tengo eso”, ella me preguntaba “¿qué cosa?”, yo le decía “no sé, eso, tengo eso que me da, es algo raro, algo distinto, no lo puedo describir”, trataba de narrarlo con hechos de la vida cotidiana, lo cual me resultaba imposible, y por lo tanto, incomprensible. No me podía hacer entender, aún no conocía el concepto de gravedad Newtoniana. Más aun, no era propiamente mi experiencia extrasensorial, y ¿cómo explicar la ingravidez a los otros si nunca habían experimentado tal cosa? ¿Cómo explicar que posiblemente el tiempo se estaba doblando, si ni siquiera se me hubiera ocurrido hasta ahora que escribo estas líneas? Cuando me llevaron al médico del pueblo donde vivía, me preguntó “¿qué te pasa?”. Le conté. “Describame la cosa”, me dijo. Por supuesto no pude hacerlo. “Cómo podré ayudarte si no sé qué cosa es”, replicó. Claro está, eso hace casi 40 años, ¿qué iba a saber mi médico general rural de ciencias cognitivas, de fenomenología? Nadie me ayudó. Así estuve por unos cinco años, hasta que ese pequeño demonio me abandonó sin son ni ton.

Mucho después, como maestrante en neurorrehabilitación, pude especular que podría tratarse de algún tipo de epilepsia o síndrome convulsivo focalizado, cuyas alteraciones perceptuales se deben a disfunción de la actividad eléctrica cerebral, algunos propios de la infancia que desaparecen en la adolescencia, nada metafísico (Ropper, Samuels, Klein & Prasad, 2019). Pero este no es el foco o sentido de este escrito. Actualmente, como doctorando en Ciencias Cognitivas, y desde la fenomenología, me aproximo a ese fenómeno desde la perspectiva de la percepción del tiempo y el espacio desde mi experiencia de mundo (Herrera-Restrepo, 2002). Ahora me pregunto ¿cómo se percibe el tiempo?, ¿se distorsiona?, si no se percibe, ¿cómo es que se distorsiona su percepción?, ¿podría confrontar mi experiencia con otros que han percibido el tiempo distorsionado?

Sin ser fenomenólogo, ni filósofo, ni del todo neurocientífico, en el presente artículo presento mis reflexiones sobre las relaciones entre tiempo y movimiento acudiendo a argumentos de las ciencias naturales y la fenomenología.

2. ¿Contamos Con Una Percepción Objetiva Del Tiempo?

Empecemos por decir que en nuestro cuerpo y el de otros animales estudiados desde las neurociencias no existen receptores de tiempo, por tanto, no habría un proceso de percepción primaria y objetiva del tiempo. Contamos con receptores de presión, vibración, dolor, calor, frío, roce de la piel, ondas electromagnéticas, ondas de sonido, sustancias químicas, expansión visceral, longitud de músculos, tensión tendinosa, posición angular de nuestras articulaciones, posición de la cabeza y el cuerpo en el espacio, en fin, contamos con un arsenal de receptores, vías de transmisión e integración exteroceptiva e interoceptiva (propioceptiva y visceroreceptiva) para percibir nuestro mundo externo e interno, pero entre ellos, ninguno de tiempo, al menos no de forma directa. Pongamos el caso de los husos neuromusculares, nuestros receptores de longitud y tensión muscular. Ellos perciben la longitud del músculo, pero también los cambios en su longitud, la velocidad de los cambios de longitud y las variaciones en esa velocidad, es decir su aceleración (Redolar-Ripoll, 2013). En suma, informan sobre todas las condiciones del movimiento generado por la distensión o contracción muscular, sea esta por estímulos internos o externos como la gravedad, ahora denominada curvatura del espacio-tiempo por los físicos teóricos (Barbero, 2015). Y aquí entra el tiempo, pues para detectar la velocidad y aceleración de la contracción, y por ende el movimiento, se requiere cuantificar fisiológicamente los cambios de longitud en el tiempo, es decir, la sucesión de al menos dos estados de longitud en un período determinado, que en nuestro ejemplo es de milisegundos.

Surge entonces la pregunta, ¿por qué no tenemos receptores primarios de tiempo? Propongo dos posibles respuestas: 1). Quizá el tiempo no exista. 2). Tal vez no existe la percepción objetiva del tiempo, pues no está constituido por una partícula elemental, al menos hasta ahora identificada. El tiempo no es un estímulo físico al que podamos reaccionar fisiológicamente. Ambas cosas las abordaré más

adelante. Una respuesta alternativa es que el tiempo es percibido con todo nuestro cuerpo en movimiento y en interacción con el mundo de la vida, por lo tanto, es eminentemente una construcción intersubjetiva a la cual le damos sentido en nuestra conciencia colectiva (Vanegas-García & Vidarte-Claros, 2018). Construcción intersubjetiva como muchos otros fenómenos: nuestros dioses, la ciencia, las matemáticas, la moral, los amores y desamores.

Pese a todo, no podemos negar la existencia de los ciclos circadianos y otros ciclos biológicos como el menstrual, vigilia y sueño (ciclos ultradianos), y en general todo el ciclo de nuestra vida humana (ciclo de vida, ciclo vital). De hecho, la definición de ciclo lleva implícito el tiempo: “período de tiempo en el cual se desarrollan o suceden un conjunto de acontecimientos, etapas o fenómenos que, una vez finalizados se repiten en el mismo orden de principio a fin”²⁹. Es decir, contamos con relojes biológicos que determinan distintos procesos de nuestra existencia y están contenidos en casi todos nuestros tejidos y órganos. Éstos consisten en proteínas que interactúan con todas las células de nuestro cuerpo, por tanto, codificadas genéticamente (v. g. por los genes *período* y *criptocromo*). Nuestro reloj biológico principal se encuentra en el hipotálamo, a saber, el núcleo supraquiasmático que recibe directamente información visual, de ahí que la luz y los ciclos de día y de noche puedan explicar en gran medida nuestros ciclos biológicos (Luo et al., 2018). Además, contamos con innumerables ciclos sociales, históricos y culturales, como el nacimiento, muerte y resurrección de algún profeta, los períodos de gobernantes y legisladores, el ciclo académico, el calendario tributario, entre otros. Con esto quiero hacer referencia a que efectivamente nuestro cuerpo se rige, en gran parte, por ciclos de tiempo, pero que son vividos, y no obstante no explican la percepción objetiva del tiempo.

3. ¿Qué Es El Tiempo?

Una definición desprevénida del tiempo, encontrada en un buscador en línea, nos dice que el tiempo es una “dimensión física que representa la sucesión de estados por los que pasa la materia”, “un período determinado durante el que se realiza una acción o se desarrolla un acontecimiento” o “duración de las cosas sujetas a cambio”.

²⁹ <https://www.significados.com/ciclo/>

Nótese que en todas estas definiciones está implícito el concepto de movimiento, pues ¿cómo se produce la sucesión de estados, la realización de acciones, el desarrollo de un acontecimiento o un cambio de las cosas, si no es con movimiento? El *tempus*, término latín que da origen al término tiempo, significa “velocidad del compás musical”, y eso es precisamente el movimiento humano, una melodía cinética.

Desde el punto de vista de la física clásica, el tiempo es la distancia (cambio de lugar) en que acaece un fenómeno en relación con la velocidad con que transcurre. Recuérdese que $v=d/t$, de donde se deduce que $t=d/v$. Emerge pues mi tesis: “el tiempo es movimiento o al menos está subordinado al movimiento”.

Para Dean Buonomano (2017), el tiempo es una *medida de cambio*, lo cual comparto. Y como el cambio requiere movimiento, me atrevo a proponer que *el tiempo es una medida de movimiento*, no un fenómeno físico en sí mismo, así como no lo es la temperatura, la cual mide la energía cinética de un sistema termodinámico (magnitud de calor). Es decir, tiempo y temperatura no son fenómenos físicos en sí mismos, son instrumentos para medir fenómenos.

Basta con especular, ¿cómo se originó el tiempo? Tanto las religiones como la ciencia coinciden que antes del tiempo no había nada, ni siquiera tiempo. Este inició, para unos, por la voluntad de un dios o comunidad de dioses, por la existencia de un huevo cósmico, para otros con el *Big Bang* o por alguna otra cosa que aún discuten físicos teóricos, como la teoría del estado estacionario, o físicos neo-newtonianos con su teoría de dinámica milgromiana o MOND (*Modified Newtonian Dynamics*) (Banik, 2022). Otros, como Bento y Zalel (2021), con su teoría de conjuntos causales, enmarcada en la teoría de la gravedad cuántica, proponen que el universo, y por tanto el tiempo, podría nunca haber tenido un principio.

El *Big Bang*, la teoría más popular, fue una gran explosión, el inicio del movimiento universal. A partir de la gran explosión inicia el tiempo y la historia de nuestro universo conocido, hace unos 13.800 millones de años (Hawking, 2011). Con el término contrario, el *Big Crunch* o gran colapso, el universo se contraería y sería el fin del tiempo. Entonces, se puede deducir que el tiempo inició con el movimiento

del cosmos; si hubiera permanecido estático, no hubiera comenzado el tiempo.

No en vano, en las artes teatrales y cinematográficas se representa la suspensión del tiempo como una escena congelada, aquella sin movimiento alguno, y la devolución del tiempo como una escena de movimiento en reversa. En un capítulo televisado, Superman quiso devolver el tiempo y lo logró con su propia fuerza haciendo girar nuestro planeta en sentido contrario, es decir, de este a oeste. Pero, en el marco de nuestra experiencia de mundo no se puede desfreír un huevo frito, ni se puede desgolpear un golpe, ni desordeñar lo ordeñado; tampoco existen los supermanes. Nótese que los verbos desfreír, desgolpear y desordeñar no aparecen en nuestro idioma, en el diccionario de la Real Academia de la Lengua, pues no es posible ponerlos en acción en el mundo de la vida. Bien dice el dicho popular, ¡después de ojo sacado no vale Santa Lucía!, y como cantaría nuestro cantor popular, el rey del despecho, Darío Gómez (1951-2022): ¡nadie vuelve del sueño profundo! Y qué tal el hermoso verso de Antonio Machado (1875-1939):

*Caminante, son tus huellas el
camino, y nada más; caminante
no hay camino, se hace camino
al andar
Al andar se hace camino, y al vol-
ver la vista atrás
se ve la senda que nunca se ha
de volver a pisar.
Caminante no hay cami-
no, sino estelas en la mar*

Para otros pensadores, como Sam Baron (2022), matemático y filósofo australiano, el tiempo podría no existir como aspecto fundamental de la realidad. Sus principales argumentos radican en que no ha sido posible identificar en el universo su partícula fundamental, ni ha sido posible explicar su origen sustancial. Por eso mismo, como lo he planteado, no se puede percibir sensorialmente. Pero si no existe, ¿cómo es que hablamos de hechos pasados, y sobre la base de esos hechos planeamos hechos futuros? Pues bien, Baron responde desde

la física que sería por la causalidad, fenómeno presente en todas las teorías físicas, de modo que “la causalidad y no el tiempo es la característica básica de nuestro universo”. Yo iría más allá: ¿qué hay en toda relación de causa-efecto? Pues movimiento. Sin embargo, desde la teoría de conjuntos causales, se proponen como partículas fundamentales trozos discretos o “átomos” de espacio-tiempo. Todavía más lejanos de nuestra experiencia continua del paso de la vida, ¿qué podría ser tal cosa? Invoco la respuesta a Cronos o Kairós, dioses griegos del tiempo cronológico y del tiempo vivido, respectivamente (Gutiérrez-Millán, 2015).

En lengua cotidiana alemana, explicado por Held (2009), la dimensión espacio-tiempo se refiere al lugar en el cual lo que sobreviene en el tiempo halla su sitio, entendiendo espacio como separación en el sentido de una extensibilidad mensurable. En tanto, la extensibilidad del tiempo significa “la longitud en una sección de tiempo en la serie de ahora, cuya envergadura [...] se deja determinar mediante la indicación de un número de fases” (p. 24).

En suma, el tiempo se objetiva con su medición, no con la percepción sensorial, y dicha medición se hace sobre estándares de movimiento. Así, un año es el período que tarda la tierra en dar una vuelta al sol, un mes es el intervalo entre dos fases lunares sucesivas, un día el término en que la tierra da un giro completo sobre su propio eje, un año luz es la distancia recorrida por la luz en un año terrestre. Otras medidas son convencionales: una hora, una semana, un siglo. Y de ahí se derivan los instrumentos de medición de tiempo: cronómetros, calendarios y variados relojes (de sol, de agua, de arena, mecánicos, digitales). Pero el reloj no es evidencia de la existencia del tiempo, es una máquina que pusimos a rodar a un ritmo consensuado para armonizar nuestras vidas.

Desde la perspectiva de Jiménez-Pazos (2022) y mi aproximación desde las neurociencias, mi concepto de tiempo estaría más cercana a la concepción científico-naturalista en la que se asume el tiempo como “herramienta especulativa para el análisis científico del paisaje geológico” (p. 9).

Entonces, no es extraño que representemos el tiempo con

relojes y calendarios, con movimientos astronómicos o con desplazamiento de las cosas. Nos cuesta expresar la percepción del tiempo o representar el tiempo en sí mismo. Estas representaciones son consistentes con lo expresado por Miller, Holcombe y Lathan (2020), parafraseando a Poidevin (2007): “solo vemos el tiempo pasar frente a nosotros, en el movimiento de una manecilla de segundos alrededor de un reloj, o la arena cayendo a través de un reloj de arena, o de hecho cualquier movimiento o cambio” (p. 752).

4. El Tiempo Fenomenológico

Edmund Husserl, en su célebre estudio *The Phenomenology of Internal Time-Consciousness* (publicado en inglés en 1964), sostiene que la temporalidad no es un mero atributo externo de los objetos, sino una estructura constitutiva de la conciencia misma. Husserl describe que la vivencia temporal ocurre en un *presente vivo* que no es puntual, sino que se prolonga mediante retenciones (la huella inmediata de lo recién pasado) y protenciones (la anticipación de lo que vendrá) (Husserl, 1964/1991, pp. 22-27). De este modo, el tiempo vivido -o la experiencia temporal interna- no se reduce a instantes discretos percibidos, sino que es una modalidad continua e integrada que la conciencia organiza desde dentro (cf. Husserl, 1964/1991, pp. 30-35; OpenAI, 2025).

Para Husserl, en su descripción sobre la estructura interna de la conciencia que capta el paso del tiempo (1928), la percepción de objetos temporales es una “intención de orden íntimo en síntesis continuo”, sin participación del yo, radicalmente pasiva, sin necesidad de sensaciones, sin estrato hilético, inaprehensible físicamente. Esta postura, promulgada mucho antes de los descubrimientos de la neurociencia, es consistente con la mía expresada en el ítem 2.

Un punto clave en Husserl es su referencia a una instancia trascendental que él llama *conciencia absoluta constituyente del tiempo*. Esa conciencia absoluta funciona como sustrato fundante a partir del cual la temporalidad puede ser constituida en cada esfera experiencial. En esta dimensión, la conciencia aparece como sujeto trascendental que garantiza la unidad interna del flujo temporal, y aunque abstracta, tiene carácter individual, pues es la operación constituyente de cada

esfera de sentido (Husserl, 1964/1991, pp. 10-15; 50-55). La noción ha sido objeto de debate: algunos intérpretes la leen como un residuo del idealismo trascendental, otros la interpretan como una herramienta metodológica para iluminar la constitución intersubjetiva posterior (OpenAI, 2025).

Husserl rechaza explícitamente que existan “sensaciones de tiempo” o datos sensibles del pasado inmediato que se reflejen de algún modo en el presente; de esta manera, para él, la experiencia del tiempo es “pura trama intencional”. Propone la autoconstitución del “tiempo fenomenológico”, por supuesto, lejos de toda discusión sobre la posible existencia del “tiempo objetivo”, aquel referido al tiempo del mundo, al de las ciencias naturales o al de la psicología de lo anímico. Así, la fenomenología asume un tiempo que existe, pero no el tiempo del mundo de la experiencia, sino el “tiempo inmanente del curso de la conciencia”, los momentos de la vivencia que fundan de manera especial la aprehensión del tiempo como tal. El ahora vivido no es, tomado en sí mismo, un punto del tiempo objetivo, el cual pertenece al orden de la objetividad de la experiencia.

De allí que Husserl diferencie entre tiempo sentido y tiempo percibido. Éste hace referencia al tiempo objetivo (cronos), en tanto el primero alude al dato fenomenológico (kairós) que sin percepción empírica constituye la referencia al tiempo objetivo. Aquí hay una diferencia con la terminología de las neurociencias, pues en éstas lo sentido hace referencia al proceso de recepción y transmisión de un estímulo, mientras lo percibido señala procesos cognitivos de integración de la sensación (lo sentido) con la experiencia, de modo que se logre su identificación e interpretación y con ello su vivencia. Pero, en fin, a la fenomenología le interesan las vivencias del tiempo como cambio, no como duración, que sí lo es para el objeto.

La distinción entre *tiempo vivido* y *tiempo percibido* se vuelve esencial en su reflexión: mientras la percepción sensorial registra sucesos aislados o secuencias externas, la conciencia temporal los integra en una síntesis continua. En su modelo, la impresión primitiva (el ahora inmediato) se complementa necesariamente con retenciones y protenciones, y estas funciones “extensionales” no corresponden ni a un recuerdo deliberado ni a una expectativa meramente intelectual, sino que forman parte de la vivencia inmediata (Husserl, 1964/1991, pp. 40-45).

Así, aunque dos sujetos puedan “percibir” el mismo intervalo objetivo, su vivencia temporal puede diferir según la estructura interna de retención/protención que su conciencia despliegue (OpenAI, 2025).

El tiempo fenomenológico, tiempo sentido para Husserl, fue llamado por Heidegger como “tiempo propio”, aquel que se nos aparece y experimentamos originalmente como cosa propia o ser-ahí, en tanto el tiempo objetivo husserliano fue llamado por Heidegger como “comprensión vulgar del tiempo” (Held, 2009).

Para Kretschel (2013), interpretando los textos de Bernau de Husserl, por la vía de la comunicación es posible dar cuenta de un tiempo común en varios sujetos (tiempo intesubjetivo), lo cual requiere que haya una comunidad constituida, lo que a su vez presupone el operar de la empatía. “De este modo la temporalización de los *yoes* estaría “sincronizada”, lo cual daría origen a la constitución de un tiempo objetivo común... La formación de una comunidad intersubjetiva, explicada por medio de la empatía, permite complementar la lectura según la cual la comunicación permite constituir el tiempo” (p. 183).

El tránsito de lo *individual* a lo *colectivo* en la fenomenología husserliana se articula mediante la noción de *mundo de la vida* (*Lebenswelt*) y la constitución trascendental intersubjetiva. En efecto, las unidades temporales singulares pueden correlacionarse por medio de actos de empatía, lenguaje y praxis social, de modo que las vivencias temporales individuales se transforman en temporalidades culturales compartidas (patrones de memoria, calendarios, ritmos sociales). En esta mediación, la primacía del núcleo constituyente no se disuelve, sino que se despliega dialécticamente hacia lo intersubjetivo (Zahavi, 2010, pp. 320-330). En cuanto a la conciencia pre-reflexiva y su vínculo con la temporalidad, Zahavi argumenta que la estructura retención-prótencción no puede entenderse sin reconocer que toda vivencia ya alberga una modalidad mínima de auto-conciencia implícita (Zahavi, 2003/2003 pp. 162-170; OpenAI, 2025).

En síntesis, la fenomenología husserliana ofrece una articulación de la temporalidad con doble cara: por un lado, un sustrato constituyente -individual y prereflexivo- que estructura la experiencia desde dentro; por otro, modalidades objetivadas y compartidas que permiten

la emergencia de un *tiempo colectivo*. Este enfoque es especialmente valioso para reflexionar, por ejemplo, sobre alteraciones temporales en la experiencia subjetiva o sobre cómo instituciones culturales configuran modos de vivir el tiempo (OpenAI, 2025).

Para terminar esta sección, vale la pena señalar algunas leyes aprióricas que enunció Husserl respecto al tiempo: a) El orden temporal fijo es una serie bidimensional infinita; b) Dos tiempos diferentes nunca pueden ser simultáneos; c) Su relación no es simétrica; d) El tiempo rige la transitividad; e) Todo tiempo tiene un tiempo anterior y otro posterior; entre otras (p. 31). Es menester apuntar que desde la fenomenología del tiempo aquí revisada no encuentro reseña o asociación alguna con el movimiento, tema del presente manuscrito.

5. ¿El Tiempo Habita En Una Dimensión No Percibida De Nuestra Existencia?

Me surge la pregunta: ¿existe el tiempo en nuestro mundo tridimensional o está en una dimensión desconocida de nuestra experiencia de vida, por tanto, indescriptible, irrepresentable?, ¿es realmente el tiempo una dimensión física concreta o es una mera abstracción y por tanto se sale de toda percepción objetiva?, en fin, ¿podemos ubicar el tiempo en nuestra vivencia tridimensional espacial?

Hagamos un experimento mental, tipo Planilandia de Edwin Abbott (1884). Supongamos que habitamos en un mundo bidimensional, solo nos movemos en las dimensiones de longitud y latitud, pero no conocemos la dimensión altitud, absolutamente ajena a nuestra experiencia de vida. Entonces los seres vivos y no vivos somos cuadrados, triángulos, circunferencias, elipses, polígonos, estrellas, tréboles o simplemente figuras planas amorfas y asimétricas. No conocemos por nuestra experiencia sensorial los cubos, esferas, pirámides, conos, cilindros o cualquier otra cosa tridimensional, pero ojo, la tercera dimensión existe. Existe en otro mundo, un mundo tridimensional, este desde el que estoy escribiendo. Supongamos que los seres más inteligentes en dicho mundo son los cuadrados, algo así como los seres humanos de este mundo en que vivimos. Pues bien, un grupo de cuadrados, llamados físicos teóricos, intuye, hipotetiza o teoriza que existe esa tercera dimensión. A partir de esta teoría, un cuadrado científico se pregunta y

contrasta con un grupo de cuadraditos: ¿qué es un cubo?, descríballo, represéntelo y, peor aun, dele sentido a cualquier fenómeno acaecido dentro de ese cubo. Como se imaginarán, no hubo respuesta alguna, no se puede vivenciar un cubo en un mundo de dos dimensiones, así sea una parte de él. De hecho, el cuadrado es un lado de los seis que tiene el cubo, el lado sobre el cual descansa sobre el mundo bidimensional. Es decir, sin saberlo, el cuadrado es una cara del cubo, limitado por dos dimensiones, pero no puede dimensionarse en el plano de la altitud.

Ahora, vamos a nuestro mundo tridimensional, ¿podremos darle sentido a algún fenómeno sucedido parcial o totalmente en otra dimensión, como en la cuarta dimensión propuesta por la teoría de la relatividad? Sin entrar en detalle de las distintas perspectivas de la cuarta dimensión (física, matemática, ciencia ficción o espiritualidad), recordemos que esa cuarta dimensión para los físicos es el tiempo, principalmente desde el planteamiento del espacio-tiempo. Según esta teoría podríamos viajar en el tiempo si alcanzáramos la velocidad de la luz, otra vez, en movimiento, pero a esa velocidad durante un año no hay viajero del tiempo que aguante.

Desde esa teoría, el espacio-tiempo se puede curvar, doblar, contraer, expandir, devolverse. Además, da origen a las teorías de multiversos, universos paralelos y antiuniversos (donde el tiempo corre hacia atrás). ¡Qué locura!, al fin y al cabo, vivimos en un mundo donde el tiempo va hacia adelante inexorablemente, de forma lineal, no podemos viajar en el tiempo, no lo podemos detener, ni acelerar. No podemos dar sentido objetivo a un tiempo, que primero no percibimos objetivamente de forma directa con nuestro arsenal sensorial, y menos percatarnos de sus curvaturas y variados intrínquilis. De tal manera, nuestra percepción del tiempo sería eminentemente subjetiva e intersubjetiva y anclada al movimiento de las cosas y de nosotros mismos.

Así, son comunes las expresiones: “qué semana tan larga”, “pasó volando este año”, “se me hizo eterna la espera”, “más larga que una semana sin carne”, “los días sin ti son interminables”, “contigo no siento el pasar de las horas”, “logramos ahorrar tiempo”, entre muchas otras, la mayoría de orden metafórico. Pero en términos de medida, el tiempo fue el mismo, el universo ni se detuvo, ni se aceleró,

ni se desaceleró, al menos en este mundo en que vivimos, al cual se nos es ajeno fenómenos vivenciales de agujeros de gusano o atajos del espacio-tiempo propuestos por la física teórica. De tal suerte, es común encontrar que mientras para mí el mes se fue volando, para otra persona le pareció eterno, y eso depende de acontecimientos o hechos agradables, neutros o desagradables de las vivencias en cada uno de nuestros mundos circundantes.

6. Confrontación Intersubjetiva De Mi Tesis

Para someter a validación mi tesis, realicé una entrevista semiestructurada a tres profesores de las tres facultades de mi alma mater, y qué mejor que a los decanos, supuestamente “los de mayor antigüedad con precedencia sobre el resto de sus colegas”. Así, tenía representantes desde diferentes perspectivas: salud, ingeniería y estudios sociales y empresariales. Y aunque desde el punto de vista de la fenomenología, no nos interesaría su sentido del tiempo desde referentes teóricos o disciplinas científicas, no se puede negar que su experiencia profesional e investigativa hace parte de su circunmundo, y por tanto afecta su vivencia de mundo (Vargas-Guillén, 2012). Además, no deja de ser interesante la visión de un doctor en física, una doctora en discapacidad y una doctoranda en ciencias económicas. En la actividad realicé varias preguntas y una acción provocadoras: 1. Desde su vivencia del mundo, ¿qué es para usted el tiempo?, 2. ¿Cómo percibe usted el tiempo?, 3. ¿Cómo se percata usted del paso del tiempo? Represente el tiempo gráficamente sobre una hoja de papel.

Durante los conversatorios con cada uno de los profesores surgieron definiciones, conceptos y posturas no muy lejanas de mi sentido de tiempo.

Para el doctor en Física el tiempo es una cantidad física medible que no se puede desligar de la unidad espacio-tiempo. Inicia con el origen del universo, con la gran explosión (*big-bang*), y terminará con el fin del espacio, con el fin del universo. Desde su vivencia de mundo define al tiempo como el paso de eventos, el transcurrir del día y de su propia existencia. Sin embargo, aclara que el tiempo existe aun sin nuestra presencia, sin la presencia de seres vivos que lo piensen: “en Marte no hay seres vivos y existe el tiempo”. De ahí deduce que

el tiempo no necesita ser percibido para que exista, está ahí. Pese a la claridad de su existencia, sostiene que la percepción nuestra del tiempo es eminentemente subjetiva e intersubjetiva y por tanto se relativiza en los acontecimientos determinados por la motivación, el tipo y la cantidad de actividades. La prolongación y acortamiento del tiempo son hechos metafóricos. Finalmente, coincidimos en que el tiempo se objetiva con su medición. A diferencia de mi postura, argumenta que el tiempo es una cantidad medible, mientras que el movimiento no lo es, pero sí se miden dimensiones sobre las cosas en movimiento como los cambios de posición, la velocidad y la aceleración.

Para la doctoranda en economía el tiempo es un recurso, aunque intangible y exógeno, pues el tiempo no vale por sí mismo, vale por los acontecimientos productivos asociados a su medición. Destaca la importancia de la medición del tiempo en el cumplimiento de metas estratégicas y en general en todas las fases de la planeación estratégica; también toma preponderancia en la corriente administrativa de tiempos y movimientos (Castiblanco & Aguirre, 2016). Y ahí nos encontramos, ella y yo, con el movimiento, pues todo proceso empresarial o industrial requiere movimientos que han de ser medidos y corregidos para optimizar la producción. En su vivencia de mundo, esta profesora define el tiempo como espacio, “el tiempo está en el espacio”, de lo cual deduzco que para ella es inseparable la unidad espacio-tiempo. Percibe el paso del tiempo con el ciclo de vida, con el crecimiento y desarrollo, siempre ahí en nuestra experiencia de vida, pero se apoya en una metáfora: “nunca alcanza el tiempo para hacer las cosas, ahora en mi cargo el tiempo corre más rápido”, por lo que coincidimos en la percepción subjetiva del tiempo. Para ella el origen del tiempo se dio con su nacimiento y terminará con su muerte, aunque reconoce que el tiempo existirá para los que queden o vengan después, y aún sin ellos mientras se mueva el sol, los planetas y las demás estrellas.

Finalmente, para la Doctora en Discapacidad el tiempo es una abstracción, una construcción mental, pues no hay percepción sensorial de él, no hay receptores de tiempo, en lo que coincidimos, al fin y al cabo, ambos parados desde las neurociencias. Su definición está supeditada a la medición de acontecimientos

o situaciones, siempre en retrospectiva, no hay tiempo futuro. Percibe el paso del tiempo a través de la evolución de las cosas, poniendo como ejemplo el ciclo de vida de sus hijos, el cual se verifica en las fotografías que son evidencia de un momento de tiempo. Con relación a la unidad espacio-tiempo es categórica en plantear, como yo, que no hay tiempo sin movimiento, y que la subjetividad del tiempo se da básicamente por el componente emocional de nuestros actos motores: “pasa más rápido media hora haciendo el amor que media hora haciendo cola en un banco”. Absolutamente de acuerdo, no la contradigo para nada.

Como mencioné, durante los tres conversatorios los tres interlocutores representaron gráficamente el tiempo, todos coincidieron en una línea recta unidireccional que conectaba un evento con otro, el inicio y la finalización de un acontecimiento, el pasado y el presente, el nacimiento y la muerte. En dos casos, sobre la línea recta dibujaron otra línea sinusoidal que representaba el cambio, las distintas actividades, la dinámica de la vida o sencillamente el mundo de la vida. En un caso, esa línea recta unidireccional se acompañó de un reloj que representaba la objetivación del paso del tiempo.

Estas descripciones del tiempo como un continuo eterno es consistente con los resultados de una investigación empírica, desde la filosofía experimental, que concluyó que era más probable que las personas reportaran tener una fenomenología del paso del tiempo si respaldaban una teoría del tiempo no dinámica (eternalismo) en vez de una teoría dinámica (presentismo). Los niveles más altos de acuerdo con las expresiones del “yo en movimiento”, que sugieren que el ego se mueve a través del tiempo, se correlacionaron con el respaldo al no dinamismo. Los autores concluyen que, dado que las personas no tienen una fenomenología inequívoca del paso el tiempo, la evidencia es sugerente a favor del no dinamismo verídico representacionalista (Latham, Miller & Norton, 2020).

7. Invariantes

De las anteriores descripciones fenomenológicas y la mía propia se destacan las siguientes invariantes:

- Nuestra concepción del tiempo está afectada por nuestros circunmundos, de ahí las distintas aproximaciones conceptuales de físicos, economistas y neurocientíficos.
- El tiempo es un transcurrir lineal, se escapan de nuestra experiencia de vida fenómenos descritos por la mecánica cuántica y la relatividad general, como sus curvaturas, atajos y distorsiones.
- El tiempo se objetiva con su medición y está determinado por el movimiento del mundo, de las cosas y de nuestros cuerpos.
- La percepción del tiempo es definitivamente subjetiva, el tiempo en concreto no se alarga ni se acorta, ni se gasta, ni se ahorra, su relativización se debe a nuestros estados emocionales relacionados con nuestro accionar en el mundo de la vida.
- No podemos desligar el tiempo del espacio y por tanto del movimiento.

8. A Manera De Conclusión

Volviendo con las preguntas que planteé, y con eso termino, quisiera tratar de responderlas:

- ¿Cómo se percibe el tiempo? Pues no se percibe sensorialmente, al menos con lo encontrado hasta ahora por las neurociencias. Su percepción es abstracta y se construye subjetiva e intersubjetivamente. El tiempo podría no existir, podría ser simple y llanamente un invento de la humanidad, un instrumento de medición estandarizado de las cosas que se mueven.
- ¿Se distorsiona el tiempo? No en nuestra experiencia cotidiana típica, no de forma objetiva, sí de forma subjetiva.
- Si el tiempo no se percibe sensorialmente, ¿cómo es que se distorsiona su percepción? Hasta ahora se me ocurre que solo en estados de alteración mental o neurológica.
- ¿Podría confrontar mi experiencia con otros que han percibido el tiempo distorsionado? Interesante sería conversar con personas en estados psicóticos activos, en estados de alucinación inducidos, en casos de post crisis epilépticas, entre otras situaciones donde se ha documentado tal distorsión.

Pese a estas reflexiones sobre la posible no existencia del tiempo como fenómeno natural, no puede negarse su existencia desde el punto de vista fenomenológico, como aspecto omnipresente en nuestro mundo de vida, como construcción intersubjetiva, como una dimensión que marca nuestra existencia, nuestro devenir histórico. Pero insisto, su existencia va inexorablemente determinada por el movimiento de nosotros-cuerpo en el mundo. Al fin y al cabo, nuestros cuerpos son máquinas de tiempo, no solo por sus ciclos vitales o relojes biológicos, sino por su memoria genética y memoria cognitiva. En nuestros genes se almacena la historia evolutiva de nuestra especie (filogenia) y la historia de toda nuestra ascendencia, de nuestros padres, abuelos y demás ancestros (ontogenia) (Zhang et al., 2019). Nuestro cuerpo-mente tiene la facultad de viajar en el tiempo a través de la memoria y la imaginación, de estar en lugares, épocas y acontecimientos vividos, nunca vividos y aún por vivir (Gallagher & Varela, 2003).

Referencias Bibliográficas

- Abbott, E. (1884). *Planilandia: una novela de muchas dimensiones*. Madrid: Editorial Torre de Viento (ed. Español, 1999). <http://mimosa.pntic.mec.es/jgomez53/docencia/abbott-planilandia.pdf>
- Banik, I., Nagesh, S. T., Haghi, H., Kroupa, P., & Zhao, H. (2022). Overestimated inclinations of Milgromian disc galaxies: the case of the ultradiffuse galaxy AGC 114905. *Monthly Notices of the Royal Astronomical Society*, 513(3), pp. 3541-3548. <https://doi.org/10.1093/mnras/stac1073>
- Barbero, J. F. (2015). Einstein, la luz, el espacio-tiempo y los cuantos. *ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura*, 191, a266. <http://dx.doi.org/10.3989/arbor.2015.775n5005>
- Baron, S. (2022). Time might not exist, according to physicists and philosophers - but that's okay. *The Conversation*, 181268. <https://theconversation.com/time-might-not-exist-according-to-physicists-and-philosophers-but-thats-okay-181268>
- Bento, B. V., & Zalel, S. (2021). If time had no beginning. *arXiv:2109.11953 [gr-qc]*. <https://arxiv.org/abs/2109.11953>
- Buonomano, D. (2017). *Your brain is a time machine. The neuroscience and physics of time*. New York: WW Norton & Co.

- Castiblanco, A. M. O., & Aguirre, D. M. C. (2016). ¿Qué ha pasado con la aplicación del estudio de tiempos y movimientos en las últimas dos décadas?: Revisión de la literatura. *Ingeniería Investigación y Desarrollo*, 16(2), pp. 12-31. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6096114>
- Gallagher, S., & Varela, F. J. (2003). Redrawing the map and resetting the time: *Phenomenology and the Cognitive Sciences*. *Canadian Journal of Philosophy Supplementary*, 29, pp. 93-132. <https://doi.org/10.1080/00455091.2003.10717596>
- Gutiérrez-Millán, A. (2015). *La mitología griega*. Castelló, España: Ed. Universitat Jaume.
- Hawking, Stephen W. (2011). *Historia del tiempo. Del big bang a los agujeros negros*. Madrid: Alianza Editorial.
- Held, K. (2009). Fenomenología del “tiempo propio” en Husserl y Heidegger. *La Lámpara de Diógenes, Revista de Filosofía*, 18, pp. 9-29. http://cmas.siu.buap.mx/portal_pprd/work/sites/filosofia/resources/PDFContent/3014/001.pdf
- Herrera-Restrepo, D. (2002). El mundo de la experiencia humana. En D. Herrera-Restrepo (ed.), *La persona y el mundo de su experiencia. Contribuciones para una ética fenomenológica* (pp. 57-74). Bogotá: Ed. Universidad San Buenaventura.
- Husserl, E. (1928). *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Madrid: Editorial Trotta (ed. Español, 2002).
- Husserl, E. (1964/1991). *The Phenomenology of Internal Time-Consciousness* (J. B. Brough, Trad.). Kluwer Academic Publishers / Indiana University Press. (Original work: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*).
- Husserl, E. (1991). *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time (1893-1917)* (J. B. Brough, Trad.). Kluwer Academic Publishers.
- Jiménez-Pazos, B. (2022). Más allá de Humboldt. Sobre la percepción darwiniana del tiempo en la naturaleza. *Revista de Filosofía*, 47(1), pp. 9-27. <http://dx.doi.org/10.5209/resf.65380>
- Kretschel, V. (2013). El proceso de objetivación del tiempo fenomenológico. Un estudio acerca de la constitución del tiempo objetivo en términos Husserlianos. *Thémata. Revista de Filosofía*, 47, pp. 165-183. <https://core.ac.uk/download/pdf/51385364.pdf>
- Latham, A. J., Miller, K., & Norton, J. (2020). An empirical investigation of purported passage phenomenology. *The Journal of Philosophy*, 117(7), pp. 353-386. <https://doi.org/10.5840/jphil2020117722>

- Luo, S., Zhang, Y., Ezrokhi, M., Li, Y., Tsai, T. H., & Cincotta, A. H. (2018). Circadian peak dopaminergic activity response at the biological clock pacemaker (suprachiasmatic nucleus) area mediates the metabolic responsiveness to a high-fat diet. *Journal of Neuroendocrinology*, 30(1), e12563. <https://doi.org/10.1111/jne.12563>
- Miller, K., Holcombe, A. & Latham, A. J. (2020). Temporal phenomenology: phenomenological illusion versus cognitive error. *Synthese*, 197, pp. 751-771. <https://doi.org/10.1007/s11229-018-1730-y>
- OpenAI. (2025). *ChatGPT* (versión del 24 de octubre) [Modelo de lenguaje largo]. [Modelo de lenguaje de gran tamaño]. <https://chat.openai.com/chat>
- Redolar-Ripoll, D. (2013). *Neurociencia Cognitiva*. Editorial Médica Panamericana.
- Ropper, A. H., Samuels, M. A., Klein, J. P., & Prasad, S. (2019). *Principios de Neurología*. México: McGraw Hill.
- Vanegas-García, J. H., Vidarte-Claros J. A. (2018). La experiencia de la salud, la enfermedad y la discapacidad a través de la conciencia corporal. En Y. Pinillos-Patiño et al. (eds.), *Caracterización de la discapacidad en el Distrito de Barranquilla. Una mirada conceptual y experiencial* (pp. 145-178). Barranquilla, Colombia: Ediciones Universidad Simón Bolívar.
- Vargas-Guillén, G. (2012). En torno a la fenomenología de la fenomenología. La pregunta por el método. En G. Vargas-Guillén (ed.), *Fenomenología, formación y mundo de la vida* (pp. 11-27). Chisinau, Moldova: Editorial Académica Española.
- Zahavi, D. (2010). Inner (time-)consciousness. En D. Lohmar & I. Yamaguchi (eds.), *On Time: New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time* (pp. 319-339). Springer.
- Zahavi, D. (2003). Inner time-consciousness and pre-reflective self-awareness. En D. Welton (ed.), *The New Husserl: A Critical Reader* (pp. 157-180). Indiana University Press.
- Zhang, Q. et al. (2019). Improved precision of epigenetic clock estimates across tissues and its implication for biological ageing. *Genome Medicine*, 11(1), 54. <https://doi.org/10.1186/s13073-019-0667-1>

En su propio mundo.

Una perspectiva de la neurodiversidad
desde el concepto fenomenológico de
afectividad.

In their own world.

A viewpoint on neurodiversity from the
phenomenological concept of affectivity.³⁰

Vera Capilla
Universidad Nacional de Mar del Plata

Resumen

Este artículo propone una aproximación fenomenológica al estudio de la neurodiversidad a partir de la analítica existencial de *Ser y tiempo*. Releída desde el “giro afectivo”, la fenomenología permite abordar el estudio de las neurodivergencias como modos afectivos alternativos de ser-en-el-mundo en contraste con abordajes tradicionales que las interpretan en clave patologizante como déficits funcionales, desviaciones o trastornos. Este marco nos permite retomar argumentos a favor del modelo social

³⁰ El siguiente artículo amplía la exposición realizada en octubre de 2025, en el VI Workshop de “Fenomenología y Hermenéutica: Atmósferas afectivas”, del Proyecto de investigación en fenomenología y hermenéutica de la Facultad de psicología de la UNMDP y presenta los avances de una investigación comenzada en 2023, aun en curso, cuya primera parte titulada *Juegos de lenguaje, parecidos de familia, autismo, e inclusión social: Del paradigma capacitista, al paradigma de la neurodiversidad*, ofrece una perspectiva del autismo desde la teoría del significado de las *Investigaciones filosóficas* de Ludwig Wittgenstein. Aquella primera investigación fue presentada en las VIII Jornadas Internacionales de Filosofía Política “Justicia, Libertad y Derechos”, del Departamento de filosofía de la UNMDP y la Fundación Universitaria San Martín, realizadas en septiembre de 2025, cuyas actas están en prensa.

de la discapacidad y el paradigma de la neurodiversidad, surgido en los años noventa de la comunidad de adultos autistas. Consideramos que esta perspectiva, al igual que la fenomenología, nos confiere la posibilidad de reconocer una pluralidad de modos afectivos de la intersubjetividad y cuestionar las categorías normalizadoras impuestas por el positivismo.

Palabras clave

FENOMENOLOGÍA – HEIDEGGER – NEURODIVERSIDAD – AUTISMO – AFECTIVIDAD

Abstract

This article proposes a phenomenological approach to the study of neurodivergence, on behalf the existential analysis in *Being and Time*. Reread from the “affective turn”, phenomenology allows us to approach the study of neurodivergences as alternative affective modes of being-in-the-world, in contrast to traditional approaches marked by the ableist model which interpret them in a pathologizing key as a functional deficits, deviations or disorders. This framework allows us to build arguments in favor of the social model of disability and the paradigm of neurodiversity which emerged in the 90s from the community of autistic adults. We consider that this perspective, like phenomenology itself, gives us the possibility to recognize a plurality of affective modes of intersubjectivity and to question the normalizing categories imposed by positivism.

Keywords

PHENOMENOLOGY – HEIDEGGER – NEURODIVERSITY – AUTISM – AFFECTIVITY

1. Introducción

La propuesta fenomenológico-hermenéutica planteada en *Ser y Tiempo* a principios del siglo XX ofrece una perspectiva filosófica que, en virtud de su diferencia respecto de otras corrientes contemporáneas, ofrece herramientas teóricas adecuadas para pensar cuestiones actuales que recién empezaban a formularse en el momento de su publicación (Gallagher, S. & Zahavi, D. 2013, p. 319). Muchos de estos asuntos pueden considerarse derivados de la crisis del paradigma científico de la modernidad.

En el S. XIX la medicina ocupó un rol social privilegiado. La psiquiatría, reemplazando incluso en muchos aspectos el lugar de la religión, prescribió los modos de vida adecuados para los seres humanos, fijando la norma y su desviación. De aquel momento heredamos términos ya en desuso, como “minusválido”, del latín “minus” (menos), válido. Tomando ejemplos locales, tanto en el pensamiento moral de Ramos Mejía como en el de José Ingenieros, ambos médicos psiquiatras argentinos de renombre a principios del siglo XX, encontramos como tema de preocupación recurrente, el “parasitismo social de los inferiores”. En su lógica darwinista social, los menos aptos no debían sobrevivir, mucho menos reproducirse. La esterilización forzada de personas discapacitadas aun es legal en al menos 12 países de la Unión Europea y es motivo de intenso debate (DW Documental, 2025).

Heidegger fue crítico de la perspectiva normativa y patologizante de la psiquiatría de su época, como atestiguan los *Seminarios de Zollikon*³¹. No se trata de una oposición a la ciencia, la medicina o la psiquiatría en sí mismas: el continuo encuentro del pensamiento filosófico y científico-natural que se da en la psiquiatría le parecía particularmente fructífero y estimulante (Xolocotzi, 2015, p. 161). El fundamento teórico de tal postura se encuentra en el método fenomenológico hermenéutico mismo, el cual plantea una estructura existencial del “Dasein”, como un “Ser-ahí” que no es extenso en el espacio, sino que existe en el tiempo, por lo cual no puede estudiarse con los mismos métodos de las ciencias naturales.

El autor plantea que hay modos de existencia auténticos, en los que el Dasein escucha la llamada de su conciencia y toma decisiones en base a sus propias posibilidades y modos inauténticos, los modos

³¹ “El tema de la psiquiatría y la psicoterapia es el ser humano. ¿Cómo debe determinarse el carácter científico de la psiquiatría y de los fundamentos teóricos de la praxis psicoterapéutica? Si se acusa al análisis del Dasein de hostil a la ciencia, este reproche presupone que ciencia significa ciencia en el sentido de la física. Por tanto, si la ciencia del ser humano debe satisfacer las exigencias fundamentales de la ciencia moderna, ella debe, entonces, seguir el principio de primacía del método en el sentido de proyecto de precalculabilidad. El resultado inevitable de esta ciencia del ser humano sería la construcción técnica de la máquina-ser humano.” (Heidegger, 2014, p. 214)

de ser del “uno” en su caída en la cotidianidad, en la cual hace lo que “se hace” y siente como “se siente”. Es decir, modos en los que el ente es en sentido más libre su sí mismo y modos en los que cede parte de su singularidad y posibilidades de ser, frente al mandato social. El “ser-en” determina los modos del sentir, pero también las “atmósferas afectivas” compartidas. Hay, por ejemplo, “atmósferas colectivas intolerables que conducen a situaciones de opresión o marginalización” (Szeftel, 2021, p.113). Como veremos más adelante, “Heidegger le otorga a la esfera de la afectividad un sitio primordial para describir y caracterizar las dinámicas sociales” (Szeftel, 2021). Leo Kanner, psiquiatra austríaco pionero en la investigación sobre autismo, describe en varias ocasiones a sus sujetos de estudio como estando “en su propio mundo”, en su artículo de 1943 “Autistic disturbances of affective contact” (Kanner, 1943, p. 15 y 21). Los “temple anímicos” o “tonalidades afectivas” (*Stimmungen*), hacen comprensible el mundo en una interpretación significativa.

En este artículo las categorías ontológicas heideggerianas serán el marco teórico desde el cual investigar la neurodivergencia del espectro autista, como caso límite del Dasein, en el cual las diferencias neurológicas, especialmente en las áreas dedicadas al lenguaje y la comunicación, configuran un modo particular de experimentar afectivamente el mundo, comprendiéndolo e interpretándolo de una forma distinta. La correspondencia entre la estructura existencial del Dasein, en sentido general, y las alteraciones que pueden apreciarse en el espectro autista, confirman la validez de la propuesta fenomenológica, a la vez que las categorías de la fenomenología hermenéutica ofrecen herramientas conceptuales para tematizar el autismo desde la perspectiva de la neurodiversidad, sin caer en lugares comunes o vacíos teóricos de las interpretaciones basadas en el modelo “médico hegemónico rehabilitador”. De acuerdo con la especialista y referente en autismo Alexia Ratazzi (Fundación Neurodiversidad, 2021), dicho modelo se enfoca en el déficit, en determinados rasgos o “síntomas” particulares, sin explicar la experiencia autista en su totalidad, ni en forma precisa ni en forma satisfactoria para los propios autistas. La fenomenología privilegia, en cambio, el análisis de modos de ser individuales de la propia relación con la estructura existencial, frente a interpretaciones ajenas, situándose en el marco de la experiencia vivida.

2. El Dasein como Disposición Afectiva

En “El tema de la analítica del Dasein”, §9 de *Ser y Tiempo*, se describe al “Dasein” como “ese que soy cada vez”, el ente que somos en cada momento nosotros mismos. El Dasein es cooriginario (*gleichursprünglich*) con el mundo que habitamos, por lo cual, en contraste con enfoques idealistas o subjetivistas, en la fenomenología heideggeriana, existir requiere un mundo y un modo específico de estar en él, una cierta disposición afectiva.

Como es sabido, gran parte de la riqueza del idioma alemán consiste en sus posibilidades morfológicas, que permiten la formación de estructuras compositivas y procesos de re-semantización mediante la derivación y la nominalización. El autor hace uso intensivo de los matices propios del idioma alemán, convirtiendo términos coloquiales en términos técnicos de su ontología, además de proponer una serie de neologismos. El término alemán “*Befindlichkeit*”, central en *Ser y tiempo*, que Jorge Eduardo Rivera traduce como “disposición afectiva”, surge de la sustantivación, mediante el sufijo -keit, del adjetivo “*befindlich*”, derivado a su vez del verbo reflexivo “*sich befinden*” (“hallarse”, “encontrarse”). “*Befindlichkeit*” no remite a un “estar” en sentido espacial, sino al modo en que el Dasein se encuentra siempre afectivamente situado en el mundo. No es un estado psicológico ni una disposición empírica, sino una estructura existencial del Dasein.

El término alemán “*Stimmung*” o “atmósfera anímica”, en inglés “*mood*” o “*vibe*”, se traduce comúnmente como “temple anímico”, “tonalidad afectiva”. Puede ser de alegría, aburrimiento, angustia, serenidad, etc. Su significado se refiere, no solo a un estado momentáneo o un sentimiento particular, sino también a la atmósfera o ambiente que contiene un grupo, un lugar o una situación. Como atmósfera puede describir la sensación general que se percibe en una reunión, una fiesta o una ciudad. Esta atmósfera es compartida y afecta a todos los presentes. Heidegger se refiere, por ejemplo, a un hombre de buen humor que alegra el ambiente, mientras que otro hombre enturbia y deprime todo, inhibiendo a los otros a causa de su modo de ser (Heidegger, 2007, p. 98).

A diferencia de las emociones, que pueden pensarse como posteriores a la instancia simbólica, la atmósfera es no verbal, pre-discursiva y pre-óptica: No es intencional, no tiene objeto. “Nos

sumergimos en la atmósfera y somos “templados” (*gestimmt*) por ella.” (Szeftel, 2021, p. 110). Son los modos concretos y por lo tanto variables, en los que el encontrarse se realiza. Particularmente la angustia (*Angst*) y el aburrimiento (*Langeweile*), tienen una relevancia filosófica fundamental, como formas de encontrarse que abren al Dasein hacia su propia finitud y por lo tanto hacia su horizonte de posibilidades, su libertad y hacia sí mismo.³²

En tanto facticidad temporal, nuestro modo de ser en el mundo es primariamente afectivo, no “afectivo” como “sentimental”, sino como “pasible de ser afectado”. Nuestra apertura al mundo está dada por la capacidad de ser alcanzados y golpeados por los fenómenos. Tampoco se trata, en este sentido, de una sensibilidad empírica o cognitiva en sentido cartesiano, sino de una sensibilidad pre-reflexiva de la condición de “yecto”, de “arrojado”, a la coexistencia con otros entes, anteriores a sí en su historicidad fáctica. De allí el término ex-sistencia, que señala un ser hacia afuera, diferenciando “ser” de “existencia”, un afuera que no remite a una dimensión espacial, sino a la dimensión de la otredad, en la mundana coexistencia con los otros. La interpretación del mundo puede ser propia o impropia, pero como el lenguaje es público, no privado, también los conceptos con los cuales pensamos son heredados de culturas que nos anteceden.

El materialismo imperante en el enfoque tradicional de las ciencias de la salud responde, según el autor, al dualismo ontológico característico de la modernidad que concibe el cuerpo físico como algo extenso en el espacio, separado de la conciencia, de orden espiritual. Prevalece así la idea de un “adentro” y un “afuera” del propio cuerpo y del sí mismo, que es muy problemática. Heidegger propone en cambio que,

³² “si el Dasein es aprehendido como aquella “relación de ser con su ser”, entonces esta relación se expresa al comprender posibilidades. Pero ya que esta comprensión sólo se da en el modo cómo se comprenden las posibilidades, entonces aquí se diferencia el modo cómo se abre aquello que se comprende, la disposición afectiva, del modo en que se da lo abierto en las posibilidades, esto es, como temples. Así, las posibilidades son lo comprendido en el modo de apertura de la comprensión y los temples son lo dispuesto en el modo de apertura de la disposición afectiva.” (Xolocotzi, 2015, p. 13)

En relación con el ser humano, gesto significa un conjunto de comportamientos. En la filosofía no debemos limitar el nombre «gesto» a la interpretación «expresión», sino que debemos caracterizar todo el comportamiento del ser humano en cuanto un ser-en-el-mundo determinado por el corporar [L] del cuerpo [L]. (2014, p. 152)

“*Körper*” es la palabra alemana que se refiere al cuerpo en cuanto forma física, estructura o materia. Deriva del latín “corpus” y se utiliza para hablar del cuerpo humano, de objetos físicos o formas geométricas. “*Leib*” se refiere, en cambio, a la persona y su experiencia, su vida, su “cuerpo vivido”. El cuerpo de una persona viva, es *Leib*, un cadaver es *Körper*.³³ De allí surge el uso del término “corporar”, que nos resulta un tanto extraño en la traducción al español, y refiere al aspecto “físico” del comportamiento de un ser-ahí.

Heidegger propone que el “corporar” va más allá de la piel como límite del cuerpo físico. No niega la base física que posibilita los fenómenos de la conciencia, sino que se opone a las explicaciones exclusivamente biológicas de dichos fenómenos. Afirma, por ejemplo, refiriéndose a la memoria, que “No se puede negar que, en este caso, en tanto el ser humano corpora, algo pasa en el cerebro que es constatable dentro del cuerpo [*Leibkörper*].” (Heidegger, 2014, p. 294). La dificultad radica en que las ciencias humanas no pueden adoptar los métodos de las ciencias naturales, ya que es un error buscar cuantificar los fenómenos de la conciencia, no se puede reducir el ser humano a un “sistema de informaciones”³⁴.

³³ “(...) contra la diferenciación de cuerpo [*Körper*] y cuerpo [*Leib*], la objeción de que en esto algo no está bien porque, por ejemplo, los franceses no tienen ninguna palabra para cuerpo [*Leib*], sino sólo un nombre para el cuerpo [*Körper*]: le corps. ¿Pero qué significa esto? Significa que los franceses, en este ámbito, solamente están determinados por el corpus latino; esto significa que para ellos es mucho más difícil ver la verdadera problemática de la fenomenología del cuerpo [*Leib*].” (Heidegger, 2014, p. 151)

³⁴ “(...) esta costumbre de pensar por medio de cálculos, regida por la eficiencia científica, es tan decisiva que no significa nada para las ciencias el ignorar los contenidos quiditativos de cada ámbito a favor de la normatividad incondicional, de modo que los ámbitos ya no pueden interpelar. Por ende, la extrañeza de este destino ya no se experimenta. El estímulo del progreso en la dominabilidad del «mundo» es considerado razón fundamental de la investigación.” (Heidegger, 2014, p.396)

Según esta propuesta, el cuidado es la forma ontológica del estar en el mundo. El mundo es, por lo tanto, el horizonte de posibilidad en el cual el Dasein entra en relación con los entes a la mano (*zuhanden Sein*) de los cuales se ocupa (*Besorgen*), a los que “deja ser” (*seinlassen*) o “deja comparecer” (*begegnenlassen*), y los otros seres, hacia los cuales se encuentra solícito (*Fürsorgen*). El cuidado requiere una comprensión afectiva y recién en un segundo momento, a partir de esta comprensión (*Verstehen*), se da la interpretación (*Auslegung*) en la apropiación de lo comprendido (Heidegger, 2016, p. 163). El mundo es entonces, según Heidegger, una “totalidad remisional” (“*Bewandtnisganzheit*”, de *Bewandtnis* “contexto” y *Ganzheit* “totalidad”), en la que la comprensión es condición de posibilidad de toda co-existencia posible.

Arrojado en su “Ahí”, el Dasein está cada vez fácticamente consignado a un determinado mundo, al suyo, donde ha puesto su poder-ser en una de las posibilidades del comprender. El mundo es particular de cada quien, no por negar una realidad compartida, sino por el contrario, porque el mundo es la interpretación de la totalidad respectiva de un Dasein que comprende a los útiles y a los otros, respeccionalmente, en un modo afectivo de relacionarse con respecto a ellos. La comunicación se explica como un compartir con los otros la disposición afectiva mediante el discurso (*Rede*), que es la articulación en significaciones de la interpretación afectivamente dispuesta. La notificación (*Bekundung*) del estar afectivamente dispuesto que se manifiesta en el tono de voz, la modulación, el tempo y las formas discursivas. De esto se desprende que el significado de las expresiones lingüísticas atraviesa transformaciones históricas, específicas de los distintos ámbitos de uso y de los roles que desempeñan las personas que las utilizan.

En cada una de sus formas de ser y, por ende, también en la comprensión del ser que le es propia, el Dasein se ha ido familiarizando con y creciendo en una interpretación usual del existir [Dasein]. Desde ella se comprende en forma inmediata y, dentro de ciertos límites, constantemente. Esta comprensión abre las posibilidades de su ser y las regula. Su propio pasado —y esto significa siempre el pasado de su “generación”— no va detrás del Dasein, sino que ya cada vez se le anticipa. (Heidegger, 2016, p. 30).

¿A qué se refiere esta propiedad del comprender? Refiere al estar abierto para sí mismo, en la determinación más propia del ser del Dasein, que es comprenderse. Mundo y Dasein conforman una singularidad histórica dinámica. El “ahí”, del “Ser-ahí”, no es un “ahí” espacial, sino espacio-temporal. El Dasein es un ser arrojado a un espacio-tiempo preexistente del que surge fácticamente y del cual forma parte como actividad en movimiento, como singularidad temporal. Esta singularidad (*Vereinzelung*) es la que abre la posibilidad de la existencia auténtica, a partir de la comprensión propia. La aperturidad impropia es la caída (*Verfallen*) en el “uno” (*das Man*), en su carácter público, en la cotidianidad (*Alltäglichkeit*). La caída en la cotidianidad, aunque inevitable, es un alejarse de sí. Los proyectos fácticos inmediatos quedan dirigidos por el estar-perdido del “uno” en medio de las ocupaciones (Heidegger, 2016, p. 291).

Desde el nacimiento, los bebés se inician en el aprendizaje del lenguaje que les da un lugar en el mundo humano, al reflejar y validar su propia existencia. “El lenguaje no es solamente expresión fonética. *Communicatio* es sólo una posibilidad. Decir significa originariamente «mostrar».” (Heidegger, 2014, p. 45). La forma en que se les mira, se les toca, se les asigna un género, la manera en que se les nombra, son también formas de lenguaje, a través de las cuales las niñeces construyen su carácter y su identidad. Con el nacimiento comienza un largo proceso de sociabilización, del cual dependerá su supervivencia, en el que se les invita a participar del sutil entramado de relaciones significantes que es el mundo. Gallagher, S. & Zahavi, D. mencionan los experimentos llamados «pruebas de falsa creencia», en que los bebés de 15 meses parecen ser capaces de comprender dónde alguien irá a buscar un objeto oculto, incluso antes de aprender a hablar (Gallagher, S. & Zahavi, D. 2013, p. 160). Dichas pruebas se utilizaban antiguamente para estudiar la forma adecuadas de diagnosticar el autismo, ya que los sujetos con retraso intelectual o Síndrome de Down lograban superarlas con facilidad, mientras que los sujetos autistas solían fallar en ellas.

Las primeras expresiones de la lengua materna “Muy bien”, “Sí”, “A ver”, “¿Dónde está?”, configuran la relación del bebé con el mundo circundante. Progresivamente se esperará cada vez más de él/ella y su nivel de respuesta será juzgado por los médicos, comparativamente, respecto a los parámetros de lo esperado como comportamiento normal. Este trato recibido en la primera infancia definirá el modo en

que el sujeto se relacionará con otros, pero sobre todo el modo en que se relacionará consigo mismo. “Llego a saber quién soy y lo que quiero hacer con mi vida al ser parte de una comunidad lingüística. A los otros se les pide escuchar y aceptar las narraciones que hacemos de nuestras acciones y experiencias.” (Gallagher, S. & Zahavi, D. 2013, p. 298) El Dasein no logra liberarse jamás de este estado interpretativo cotidiano en el que primeramente ha crecido (Heidegger, 2016, p. 171), el mismo es constitutivo de su modo de ser.

3. Fenomenología del Espectro Autista

Actualmente se llama “espectro autista” a un rango amplio dentro del espectro de la neurodiversidad, con rasgos que pueden presentarse, o no, en forma distinta en cada individuo y variar dependiendo del contexto. Se trata de condiciones congénitas originadas en el desarrollo atípico del sistema nervioso central, que afectan principalmente las áreas del lenguaje y la sociabilidad, presentando alteraciones en el sistema cognitivo y el perfil sensorial. Estudios recientes señalan su origen metabólico, que considera la triple incidencia de predisposiciones genéticas hereditarias, factores ambientales y estrés celular, durante la gestación y/o la primera infancia (Naviaux, 2025). Antiguamente denominado Trastorno del Espectro Autista (TEA), en 1980 el DSM-3³⁵ amplió significativamente los criterios diagnósticos, convirtiéndolo en una condición “paraguas”, que permite a los profesionales dar diagnóstico a un conjunto de pacientes difíciles de clasificar.

Se caracteriza por dificultades en la comunicación e interacción social y patrones de comportamiento, actividades e intereses repetitivos y restringidos. Dificultades para afrontar y adaptarse a cambios repentinos. En el área del lenguaje, se caracteriza, o bien por el mutismo o la hiperlexia, el uso precoz de un lenguaje formal, técnico o excesivamente rebuscado y/o ecolalias, repeticiones verbales de sonidos propios o ajenos. Hay una tendencia a la literalidad, con la consecuente dificultad para comprender chistes, sarcasmos y metáforas. Presenta también un perfil sensorial de hipo o hipersensibilidad a los estímulos externos e internos. En lo gestual, es usual la inexpresividad facial, la dificultad para sostener la mirada y/o para interpretar gestos ajenos. Como formas de auto-regulación suelen ser muy característicos los movimientos estereotipados (*stimming*), aleteo de

³⁵ Tercera versión del *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* de la Asociación Americana de Psiquiatría.

brazos, girar en círculos, dar saltos e incluso los golpes en la cabeza y otro tipo de autolesiones en momentos de crisis.

Estos rasgos tienen relevancia clínica y causan distintos tipos de desafíos relacionados con la sociabilización, el rendimiento académico, la inserción laboral, etc. que pueden afectar enormemente la calidad de vida. Por este motivo, el DSM actual, categoriza el autismo según distintos grados de necesidad de apoyo. Lo que antes se conocía como “Asperger”, se considera autismo con necesidad de apoyos en grado 1. Este grado involucra muchas veces dificultades que se manifiestan en forma personal, subjetiva e invisible, mientras que, por ejemplo, un caso de autismo no verbal se considera grado 2, y la concomitancia con retraso mental, incontinencia u otras dispraxias se considera grado 3. Estas diferencias, pueden agruparse en cuatro clases, en base a la reciente caracterización del autismo en 4 grupos fenotípicos, arbitrarios pero metodológicamente eficientes, para el desafío de clasificar las diferencias fenomenológicas en concordancia con los distintos genotipos estudiados. Estas son: Necesidad de apoyos “grado 1” (Asperger o de “alto funcionamiento”), corresponde a las clases 3 - “Afectación social y conductual” o 4 - “Con desafíos moderados”. La necesidad de apoyos “grado 2”, corresponde a las clases 2 - “Desorden del espectro autista con retraso madurativo” o 3 - “Afectación social/conductual”. La necesidad de apoyos “grado 3”, corresponde a la clase 1 - “Ampliamente afectado” (Litman, A., Sauerwald, N., Green Snyder, L. et al., 2025). Ver “Imagen 1”.



IMAGEN 1. Autismo adulto. 12 enero 2026. Facebook. URL <https://www.facebook.com/groups/3740901095979451/posts/25474405495535698>

Por ser una condición congénita, es decir de nacimiento, las madres y padres de autistas de las clases 1 y 2 descubren, alrededor de los 2 años, un desarrollo anormal en relación a los estándares pediátricos que marcan una lista de hitos cronológicos fundamentales del desarrollo infantil. Una de las mayores preocupaciones de los padres con hijos en este rango del espectro, es qué pasará cuando ellos no estén para cuidarlos. El autismo clase 4, por el contrario, suele pasar desapercibido hasta una edad más avanzada o solaparse con otros diagnósticos. La evaluación se realiza fundamentalmente en base a entrevistas de anamnesis de la edad preescolar y entrevistas a los padres o cuidadores. Las características neurodivergentes no desaparecen al llegar a la adultez, sino que se manifiestan transversalmente a lo largo del ciclo vital, aunque hayan permanecido enmascaradas por estrategias compensatorias aprendidas y sostenidas a lo largo del tiempo.

El espectro autista suele tener condiciones asociadas como migrañas, problemas gastrointestinales y patologías auto-inmunes. Numerosos estudios muestran que la expectativa de vida de las personas en el espectro autista es varios años más baja que la media. Tristemente una de las principales causas, en el autismo grado 1 y especialmente en mujeres, es el suicidio, siendo la epilepsia y otras condiciones del sistema nervioso en autismo grado 2 y 3 (Hirvikoski et al., 2016).³⁶ También se asocia, en un mínimo porcentaje, a perfiles de altas capacidades, talentos sobresalientes en procesamiento lógico matemático, visual y/o una memoria extraordinaria, lo cual ha pasado a formar parte del estereotipo social a través de la cultura popular. En algunos casos extremos se conoce como el “Síndrome de Savant” o Idiot Savant (Muñoz-Yunta et al., 2003, p. 158). Si bien estos “dones” son socialmente valorados y pueden significar en algunos casos una ventaja para los sujetos autistas que los manifiestan, no los salva de la presión, el estrés y la frustración que conlleva la condición, a veces agravada por las expectativas sociales depositadas en su talento.

Muchos adultos, en la clase 3 y 4, llegan a un diagnóstico tardío, generalmente luego de atravesar un periplo de consultas médicas, terapias fallidas y llegar a un punto de quiebre o crisis vital. Los esfuerzos por adaptarse al entorno y parecer normales ante los

³⁶ Conservo aquí la clasificación del DSM-5, ya que es la utilizada en el paper mencionado.

demás y ante sí mismos, se conocen como “enmascaramiento”. Este esfuerzo extra, es una gran fuente de estrés, causante de colapsos, estados de “burnout” y emergencia de otros problemas mentales, como ansiedad y depresión. En muchos casos el diagnóstico es fundamental para traer alivio, permitiendo a las personas autistas conocerse mejor, validarse y validar sus propias experiencias, explicar sus diferencias y/o necesidades frente a los demás y desarrollar estrategias adaptativas más saludables.

Las mujeres y personas no binarias también enfrentan desafíos más complejos a causa del sesgo de género en las líneas tradicionales de investigación, ya que la normatividad social varía los comportamientos esperables o deseables. Las herramientas de diagnóstico, basadas principalmente en niños autistas de género masculino, resultan insuficientes para diagnosticar la totalidad del espectro. Muchas personas autistas llegan a la adultez cargando con múltiples etiquetas de diagnósticos previos, trastorno de ansiedad, bipolaridad, trastorno límite de la personalidad, etc. La discriminación y desventajas sociales se suman y potencian en el caso de las personas neurodivergentes en sectores de vulnerabilidad socio-económica, las cuales carecen de la contención, educación y atención médica necesaria para acceder a un diagnóstico y desarrollar plenamente sus capacidades, lo cual afecta su salud, sus posibilidades de inserción social, laboral, y complica la realización de un proyecto de vida satisfactorio.

Hasta el siglo XXI, la divergencia cognitiva, sensorial y/o comunicacional solía interpretarse simplemente como enfermedad mental. La hegemonía positivista descalificaba como enfermo u erróneo todo aquello que se desviara del modelo de normalidad que proponían la ciencia o la religión. Es ilustrativo tener en cuenta, por ejemplo, que el DSM-1 incluía la homosexualidad como enfermedad mental y utiliza aun el término “disforia de género”. Los huérfanos de la guerra, que habían visto su desarrollo interrumpido, eran declarados imbeciles y confinados a instituciones mentales. María Montessori desarrolló su método de enseñanza demostrando que podían recuperarse recibiendo la atención adecuada (Association Montessori Internationale, s. f.). Esta neuro-normatividad instituida, no solo implica la capacidad de acceder a la comprensión del significado de las expresiones lingüísticas y gestuales para hacerse entender y entender a los demás, sino también la posibilidad de educarse, ser

económicamente independientes, administrar un patrimonio, dar consentimiento en forma asertiva en las relaciones sexuales y otros derechos fundamentales de las personas.

La caída en desuso de las clasificaciones de TEA y Asperger son coincidentes con el resquebrajamiento del paradigma epistemológico imperante en psiquiatría y psicología y la emergencia de los nuevos paradigmas propios del S. XXI, en las perspectivas que se abren a partir del “Giro afectivo”, antropológico y decolonial. El paradigma de la neurodiversidad abre nuevos horizontes de posibilidad en una multiplicidad de campos, en contraposición al enfoque positivista y patologizante de la salud mental, característico del siglo XX. Estas nuevas formas de concebir el mundo, la existencia y al ser humano ponen en tensión distintos conceptos ético-políticos, como la ya mencionada “necesidad de apoyos” en contraposición a la idea de “discapacidad”, del antiguo paradigma capacitista, “donde se define la discapacidad en términos deficitarios, desvío de la norma, fuera de una valoración eficientista de la productividad” (Danel, P. M., 2021). En este sentido, el “modelo social de discapacidad”, que progresivamente reemplaza al “modelo médico hegemónico rehabilitador”, concibe a las personas, en primer lugar, como sujetos de derechos e identifica las barreras que impiden a las personas ejercer esos derechos. Las barreras son, en este sentido, contextuales, culturales y remiten a una falla en la estructura social, que no cumple con su función de asegurar apropiadamente los derechos de las personas (Fundación Neurodiversidad, 2021).

Un estudio reciente sugiere que muchos comportamientos considerados intrínsecamente autistas, pueden ser comprendidos como expresiones particulares en respuesta a contextos e interacciones específicas. Por ejemplo, propone que la “falta de empatía” que en algún momento formó parte del estereotipo autista, debe leerse en ambas direcciones, como falta de empatía de los neurotípicos hacia los autistas también (Murray, Milton, Green, Bervoets, 2022). Estos nuevos enfoques están fuertemente enraizados, desde sus orígenes, en el activismo de los propios autistas que, gracias a los nuevos medios de comunicación, encontraron canales de encuentro y expresión para sus problemáticas. La neurodiversidad reconoce una pluralidad de modos afectivos de la intersubjetividad y cuestiona las categorías normalizadoras. “Nada sobre nosotros, sin nosotros”, es un lema que surge, exigiendo respeto, desde las propias voces autistas.

Algunas obras, ya clásicas, en la bibliografía de la neurodivergencia incluyen el libro *Thinking in pictures* de Temple Grandin, mujer autista cuya biografía ha sido llevada exitosamente a la pantalla grande, el libro *Neurotribes*, de Steve Silberman, que ofrece un rico relato de la historia del autismo y el manual o guía práctica para familiares y mujeres autistas *El Asperger en femenino* de la artista Rudy Simone.³⁷

4. Repensando el Autismo desde la Fenomenología

En base a lo expuesto hasta el momento, la fenomenología del espectro autista, como ejemplo de neurodivergencia, puede ser explicada a través de la analítica del Dasein y su interpretación por la temporeidad, como disposiciones afectivas y modos alternativos de estar en el mundo que implican diferencias en la estructura de la comprensión y la apertura a distintos horizontes de posibilidad de los de los “alistas”³⁸. “El Dasein no es algo que está-ahí y que tiene, por añadidura, la facultad de poder algo, sino que es primariamente un ser-posible.” (Heidegger, 2016, p. 147). La realización fáctica de las posibilidades, incluye también aquello que no es posible, lo que no cabe dentro de su horizonte. Las personas en el espectro, no solo tienen una experiencia cognitiva distinta del mundo, diferentes formas de socializar o comunicarse, sino que habitan el mundo desde una disposición afectiva diferente, que los abre comprensivamente a posibilidades de ser diversas y decanta en una interpretación divergente. El grado de divergencia en su interpretación se traduce en lo que la clínica identifica como clases fenotípicas o grados de necesidad de apoyo.

El modo propio del Dasein es la comprensión de sí mismo que permite interpretar, resolutivamente, sus propias posibilidades. Los modos propios e impropios no están asociadas a una valoración de tipo ético, sino más bien moral, en el sentido de que los modos impropios son comunes a quienes habitan el mundo, en un momento histórico determinado.

La impropiedad del Dasein no significa, por así decirlo, un

³⁷ Las referencias a todas estas obras pueden encontrarse en el apartado bibliográfico.

³⁸ Terminología del paradigma de la neurodiversidad para referirse a los “no autistas”.

ser “menos” o un grado de ser “inferior”. Por el contrario, la impropiedad puede determinar al Dasein en lo que tiene de más concreto, en sus actividades, motivaciones, intereses y goces. (Heidegger, 2016, p. 52).

Se trata de vivir como viven los otros, pensar como piensan los otros, sentir como sienten los otros.

Las personas en el espectro autista tienen la capacidad de comunicarse, verbal y no verbalmente, pero utilizan el lenguaje de un modo distinto. Su interpretación se mantiene en cierta medida abierta y descubridora, por lo que la totalidad remisional que posibilita la significatividad se interpreta en forma distinta, mientras que la habladoría se caracteriza por la presuposición de un significado “cerrado”. Aquello que una cultura preconice y comparte públicamente en su cotidianidad, remite a lo ya-interpretado (*Ausgelegtheit*). El discurso es la articulación de la comprensibilidad, lo articulado es el todo de significaciones, la exteriorización del discurso es el lenguaje (Heidegger, 2016, p. 163). Al modo existencial de aquella interpretación del “Ser-ahí” cotidiano, Heidegger le llama “habladoría” (*Gerede*), refiriéndose a la expresión lingüística que lleva en sí una pre-comprensión del mundo y del co-estar con los otros.

Gozamos y nos divertimos como se goza; leemos, vemos y juzgamos sobre literatura y arte como se ve y se juzga; pero también nos apartamos del “montón” como se debe hacer; encontramos “irritante” lo que se debe encontrar irritante. El uno, que no es nadie determinado y que son todos (pero no como la suma de ellos), prescribe el modo de ser de la cotidianidad. (Heidegger, 2016, p. 131)

En el convivir cotidiano, el “quién” del Dasein se vuelve impersonal. Bajo el imperio del “uno”, uno vive como “se” vive. Como ya mencionamos, la relación con los otros no tiene el modo de ser del útil a la mano, sino de la coexistencia. Los otros no son objetos de ocupación, sino de solicitud (*Fürsorge*). Incluso el “ocuparse”

de la alimentación y el vestido, o el cuidado del cuerpo enfermo, es considerado solicitud (Heidegger, 2016, p. 126). No estar vuelto a los otros es uno de los modos posibles del co-estar y una forma específica de apertura de la significatividad (*Bedeutsamkeit*). El desinterés por los otros, la indiferencia (*Gleichgültigkeit*), tan característica del autismo, está contemplada como uno de los modos posibles de la solicitud. Cada Dasein existe resolutivamente en determinadas posibilidades interpretativas, siendo así cooriginario de su propio mundo. ¿Significa esto que cada Dasein está en su propio mundo?, ¿Que hay una multiplicidad de mundos coexistiendo simultáneamente? No, el mundo está dado precisamente por la coexistencia, por la posibilidad que da la comprensión, afectivamente templada, de abrir o cerrar una interpretación a su significado. “El discurso es existencialmente cooriginario con la disposición afectiva y el comprender.” (Heidegger, 2016, p.163). El lenguaje no es un fenómeno individual, sino social, porque el Dasein no existe nunca individualmente, sino en coexistencia con otros entes. La interpretación del mundo puede ser propia e impropia, por eso el discurso tiene un aspecto privado y un aspecto público, en el lenguaje. Adquirimos una tradición de conceptos heredados, pero los pensamos acorde a un mundo de significaciones propias. Compartimos estas significaciones mediante la comunicación.

Algunos bebés en el espectro son facialmente inexpresivos y no adaptan su postura física al momento de ser alzados (Kanner, 1943), a pesar de necesitar y desear comer, ser higienizados, recibir cariño y otros cuidados, al igual que los demás. Solo lo experimentan y expresan de modos atípicos, mostrando una disposición afectiva, prelingüística, distinta que conlleva una interpretación distinta del mundo y de la interacción con otros seres.³⁹ En el espectro autista, un perfil sensorial determinado puede generar rechazo visceral, en el caso de la selectividad alimentaria, hacia determinadas texturas de la comida o en la indumentaria, hacia las cualidades táctiles de una prenda de vestir, que se manifieste en una rabieta inexplicable para un observador externo o incluso para el mismo autista, a causa de una alteración en la conciencia interoceptiva, la conciencia de la situación del propio cuerpo (Gallagher, S. & Zahavi, D. 2013, p. 307) o de lo que se denomina “alexitimia”, la dificultad para sentir, reconocer y expresar las propias emociones.

³⁹ “Toda simple visión antepredicativa de lo a la mano ya es en sí misma comprensora-interpretante.” (Heidegger, 2016, p. 152)

El video *In my language*, es un cortometraje artístico que documenta la experiencia de Amanda Baggs, su autora, como mujer autista. En la primera parte la vemos interactuar con una serie de objetos en primera y a veces tercera persona, mientras de fondo se la escucha cantar una suave melodía. En la segunda parte, una voz en robótica en off nos explica:

Mucha gente ha asumido que cuando hablo de mi lengua materna, significa que cada parte del video debe contener un mensaje simbólico específico, diseñado para ser interpretado por la mente humana. Pero en mi lenguaje no diseño palabras ni símbolos visuales para que la gente los interprete. Se trata de estar en una comunicación constante con cada aspecto de mi ambiente, reaccionando físicamente a todas las partes de mi entorno. (Baggs, 2007).⁴⁰

Baggs, llama “su lenguaje” a la interacción sensorial con el ambiente como un todo, en lugar de restringir su atención a la porción de realidad que le exigen los neurotípicos, quienes cotidianamente están, según Heidegger, inmersos en la “curiosidad”.

la curiosidad está caracterizada por una típica incapacidad de quedarse en lo inmediato. Tampoco busca, por consiguiente, el ocio del detenerse contemplativo, sino más bien la inquietud y excitación de lo siempre nuevo y los cambios de lo que comparece. En esa incapacidad de quedarse en las cosas, la curiosidad busca la constante posibilidad de la distracción. (Heidegger, 2016, p. 174)

En este apartado encontramos reflejado otro rasgo del espectro autista: el hiperfoco. Son muy característicos los patrones atencionales restrictivos, que dentro del modelo médico hegemónico rehabilitador se convierten, por ejemplo, en dificultades en el aprendizaje. El autista de clase 3 o 4, le da la espalda al “progreso” en la “vida concreta”.

⁴⁰ La traducción es propia.

Oscila entre el hiperfoco y el ocio contemplativo, prestando atención a detalles que resultan irrelevantes para los neurotípicos y manifestando a veces una habilidad especial para reconocer patrones. Es usual que las personas autistas pasen el día concentradas en su “interés especial” al punto de descuidar el “ocuparse”, por ejemplo, de su propia higiene o alimentación. Este rasgo es común en la vida de artistas, científicos, deportistas y en general de las personas absolutamente dedicadas a su profesión.

El tercer carácter del estado interpretativo público de la cotidianidad, es la ambigüedad, que también tiene correlato en una dificultad en la sociabilidad de las personas en el espectro. La ambigüedad, a la que se refiere Heidegger, no es exactamente lo que se llama coloquialmente ambigüedad lingüística, pero es el origen de la dificultad que presentan las personas autistas para comprender metáforas. Esta no se genera en una deficiencia en la comprensión del significado de los términos involucrados en una frase, sino en el desarraigo contextual que produce el recurso expresivo, en el cual una expresión toma implícitamente el lugar de otra. Este carácter implícito reviste a la metáfora de una ambigüedad que muchos autistas tienen enormes dificultades para descifrar, porque, como ya adelantamos, su disposición afectiva no se mueve en el ámbito de lo ya interpretado, sino que se encuentran en una disposición que abre el fenómeno a otras posibilidades interpretativas. Esto explica también por qué la comunicación entre autistas es a veces mejor que la comunicación que entre autistas y alistas. “El índice lingüístico de ese momento constitutivo del discurso que es la notificación [Bekundung] del estar-en afectivamente dispuesto lo hallamos en el tono de la voz, la modulación, el tempo del discurso, “en la manera de hablar”” (Heidegger, 2016, p. 165).

Se hace patente como, en este esquema, el tono monocorde, la falta de expresividad facial, las variaciones características de la modulación, típicas del espectro autista, se condicen con la diferencia en su disposición afectiva y su propio lenguaje.

Es importante considerar que los rasgos autistas no son voluntarios, los autistas no eligen esquivar la mirada, no eligen expresarse en forma no verbal, no eligen desafiar las costumbres sociales. Simplemente no pueden evitarlo. En ese sentido, Heidegger afirma que cada Dasein interpreta la llamada de la conciencia según sus posibilidades de comprensión. Las personas

dentro del espectro también están arrojados a la cotidiana forma de vida predominante en las sociedades neurotípicas, pero la experimentan de un modo distinto, en sentido heideggeriano, más auténtico: no sienten “como se siente”, ni actúan “como se actúa”, sino que se mantienen, en cierto sentido, más cerca de sí mismos. ¿Podemos concluir que las personas en el espectro autista son, en sentido heideggeriano, más propiamente sí mismas? No es tan fácil responder esa pregunta, pero podemos reflexionar en torno a ella, siempre que tengamos en mente que los esquemas que estamos poniendo en juego son ontológicos, existenciales.

En el glosario autista, el fenómeno de “enmascaramiento”, ya mencionado anteriormente, que se produce en el autismo de clase 3 y 4, o mal llamados “de alto funcionamiento”, consiste en aprender y memorizar los comportamientos sociales, así como los modismos, inflexiones y gestualidad neurotípica para imitarlos. Esto les demanda convertirse en psicólogos, sociólogos, lingüistas y actores profesionales, sin siquiera darse cuenta, en muchos casos, del enorme esfuerzo que están haciendo, ya que el enmascaramiento pasa desapercibido incluso para los mismos autistas. Aun así, no siempre logran integrarse o pasar desapercibidos. A pesar de sus esfuerzos, sus interacciones sociales siguen percibiéndose como sospechosas, mal intencionadas, amaneradas y, en definitiva, raras, y el esfuerzo que demanda el enmascaramiento tiene un costo muy alto para el sostén de la estructura psíquica, dañando salud mental y calidad de vida. En este sentido, el enmascaramiento podría ser leído como un doble alejamiento de sí mismos, hacia un existir impropio.

Siguiendo lo expuesto en *Ser y Tiempo*, el acceso a sí mismo se da a través de la angustia, en la conciencia de la propia finitud. Heidegger también se refiere al ocultamiento que la existencia hace de sí misma, como una “máscara”, que la previene de angustiarse. En las crisis autistas (*meltdowns*), se da una efectiva pérdida de la significatividad del mundo y una suspensión de las funciones ejecutivas, que no está exenta de angustia (Ver “Imagen 2). Incluso podría interpretarse que esté dada por una angustia existencial derivada de la conciencia de la propia finitud, al verse constreñidos por la falta de libertad de las limitaciones fácticas de tener un cuerpo o de sentirse oprimidos por exigencias sociales agobiantes.



IMAGEN 2 Quiero con mamá. 8 de enero 2026. Facebook. URL <https://www.facebook.com/61559589899957/posts/cuando-vemos-un-llanto-intenso-gritos-o-un-ni%C3%B1o-tirado-en-el-suelo-solemos-pensa/122209878464319663/>

Las crisis también se desencadenan por cuestiones como sobre estimulación sensorial, hambre, cansancio u otros factores de estrés concomitantes, que podrían implicar un irreflexivo o a-temático estar vueltos hacia la muerte. Teniendo en cuenta esto, desde el paradigma social de la discapacidad, podría pensarse que la problemática “solicitud” de la estructura del cuidado en el autismo, particularmente en el caso de las clases 1 y 2, pueda caracterizarse

por estar vueltos hacia un poder ser propio, que da la espalda a la mundaneidad del mundo, que les exige un comportamiento social y cultural históricamente instituido que les resulta ajeno, alienante y artificial. En estos casos, el carácter social del mundo, restringe su horizonte de posibilidades en la dependencia del cuidado de los otros.

Aun así, en vistas de que el Dasein siempre se anticipa a sí mismo, ya que está constantemente arrojado a sus posibilidades futuras, los autistas de clase 1 y 2, con retraso madurativo u otras co-morbilidades se anticipan-a-sí también, en la forma del cuidado y la resolución, si se reconoce que tienen voluntad propia, la cual Heidegger considera una facultad derivada del cuidado. La llamada de la conciencia también les hace culpables, en el sentido de que

Ser-culpable [*Schuldigsein*] tiene, también, la significación de “ser responsable de”, es decir, ser causa o ser autor de algo, o también “ser el que provoca” algo. En este sentido de “tener la culpa” de algo, se puede “ser culpable” sin “deberle” algo a otro o hacerse deudor suyo. Y al revés, se le puede deber algo a otro sin ser responsable de ello. Un tercero puede “contraer deudas” “por mí” ante otros. (Heidegger, 2016, p.276).

Esta cuestión nos lleva al último tema que considero fundamental abordar y es la caracterización que hace Heidegger de la forma que adquiere el trato con los otros, entendido fenomenológicamente en términos de “solicitud”. “El convivir cotidiano se mueve entre los dos extremos de la solicitud positiva —la sustitutivo-dominante y la anticipativo-liberadora— exhibiendo múltiples formas intermedias” (Heidegger, 2016, p. 127). Ocuparse del otro conlleva el riesgo de asumir el cuidado en forma impropia, sustituyendo al Dasein del otro, asumiendo lo suyo como propio.

La forma extrema de la solicitud, sustitutiva y dominante, “alivia” el cuidado del otro, al eximirlo de su ocupación. Este trato se asemeja al trato con la cosa, previamente determinada y disponible, para ocuparse o desentenderse de ella. El otro se vuelve dependiente de esta forma de cuidado, en el que es dominado, aun cuando se trate de un dominio solapado, que pasa inadvertido tanto para el cuidador,

como para quien es cuidado. Esto es, decidir sus posibilidades de ser por él, convirtiéndolo en un “objeto” de cuidado, en un “paciente” con una serie de patologías como etiquetas identitarias, o en un “angelito azul”. La persona discapacitada se convierte en un apéndice de sus cuidadores, que se ven obligados a realizar enormes esfuerzos y adaptaciones en sus propias vidas. Con las mejores intenciones, muchos sujetos son subestimados o infantilizados. Se toman decisiones por ellos y se olvidan o reprimen necesidades fundamentales, por ejemplo, aquellas relacionadas con la sexualidad. Es muy frecuente, en muchos casos inevitable, que en las sociedades contemporáneas el cuidado de la discapacidad adquiera esta forma, ya que las familias asumen solas la responsabilidad del cuidado en forma individual, con muy acotada ayuda de distintos dispositivos de contención social, dependiendo del caso particular. Por eso es tan importante el cambio de paradigma que supone el modelo social de la discapacidad.

Existe otra forma de la solicitud, radicalmente distinta, que cuida, en sentido propio. Esta solicitud atañe esencialmente a la existencia del otro, y lo ayuda a hacerse libre para sí mismo. Respeta su forma propia de experimentar la temporalidad, facilita una resolución precursora (*vorlaufen*), es decir, le permite enfrentar sus limitaciones, no las suaviza, ni las esconde, sino que busca abrir su horizonte de posibilidades. En el caso particular de la neurodiversidad, esta forma se pone de manifiesto, por ejemplo, permitiendo el libre movimiento en el *stimming*, en lugar de buscar reprimirlo. En la adaptación de los entornos sensoriales, en lugar de pretender la adaptación del individuo. En el respeto y fomento de los intereses especiales, en lugar de forzar el aprendizaje del lenguaje neurotípico, etc.

En palabras de Amanda Baggs,

Esto es una declaración contundente sobre la existencia y el valor de diferentes tipos de pensamiento e interacción, en un mundo en el cual cuanto te puedas parecer a uno de ellos, determina si se te considera una persona real, un adulto o una persona inteligente. Y en un mundo donde esto determina si uno tiene derechos, hay personas siendo torturadas, personas muriendo, porque no se las considera personas, porque su tipo de pensamiento es tan inusual que no se considera pensamiento

en absoluto. Solo cuando se reconozcan las múltiples formas en que se puede ser una persona, serán posibles la justicia y los derechos humanos. (Baggs, 2007).

En lugar de patologizar al individuo cuyo cuerpo o mente no se adapta a la norma, la perspectiva fenomenológica propone poner en valor sus propias posibilidades de ser. Constantemente se publican nuevos estudios en torno a terapias y medicaciones que prometen “curar” o aliviar los síntomas autistas. En este sentido, despatologizar no significa desaprovechar la oportunidad de mejorar la calidad de vida de las personas y sus familias, sino por el contrario, se trata de validar su auto determinación y acompañar, desde las instituciones sociales, el desarrollo pleno de sus auténticas posibilidades.

5. Conclusiones

La introducción a este artículo establece los fundamentos teóricos para la adopción del método fenomenológico hermenéutico como marco teórico adecuado para el estudio de la neurodiversidad. Contextualiza la fundamentación en los cambios paradigmáticos en salud mental que se dieron en el pasaje del siglo XX al siglo XXI, el pasaje del modelo “médico hegemónico rehabilitador” al modelo “social de discapacidad”, estableciendo nexos significativos, de este pasaje, con el “Giro Afectivo” en la filosofía de los años noventa, señalando a la fenomenología como antecedente directo. También caracteriza el paradigma de la “neurodiversidad”, impulsado por neurodivergentes adultos del espectro autista. Menciona también, en este sentido, la crítica heideggeriana al paradigma científico de la modernidad, como precursora de dichos enfoques.

El segundo apartado explora la analítica existencial del Dasein en *Ser y Tiempo*, *Conceptos fundamentales de la Metafísica* y *los Seminarios Zollikon*, de Martin Heidegger. Rastrea los conceptos claves que conforman el marco teórico, tales como “disposición afectiva”, “temple anímico”, “comprensión”, “interpretación”, “discurso”, “mundo”, etc. y los reconstruye, retomando los aportes de los especialistas Micaela Szeftel y Ángel Xolocotzi Yáñez, entre otros.

El tercer apartado caracteriza la neurodivergencia del espectro autista, intentando marcar las diferencias entre la forma en que ha sido abordado tradicionalmente, por ejemplo, en el manual DSM de la Asociación Americana de Psiquiatría y los nuevos enfoques, ya mencionados, que comienzan a prevalecer en el discurso de las ciencias de la salud. Intentando establecer un puente entre las distintas categorías y vocabulario utilizado, comenta diversos artículos científicos actuales de investigación, que están ampliando y modificando rápidamente el campo de conocimiento sobre el tema.

Finalmente, el cuarto apartado esboza una comparación entre las estructuras ontológicas heideggerianas de constitución del mundo, el significado y la coexistencia, y la fenomenología fáctica del espectro autista, como caso límite del “Ser-ahí”, que presenta diferencias específicas en el modo afectivo de habitar el mundo, interpretarlo y comunicarse. Compara la experiencia autista descrita por Amanda Baggs con las estructuras existenciales de la caída en la cotidianidad. Plantea cuestiones fundamentales como el cuidado, la solicitud y sus formas propias e impropias, que ponen en tensión la capacidad de adaptación social y la calidad de vida de las personas neurodivergentes, abriendo nuevos interrogantes y comprobando la viabilidad y aptitud de este marco teórico para futuras investigaciones en torno a la neurodiversidad y el fenómeno de la conciencia.

Bibliografía primaria

- Baggs, A. M. (2007). In my language [Archivo de Video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=JnylM1hI2jc>
- Fundación Neurodiversidad (2021). “Cambiano la Mirada: del Autismo a la Neurodiversidad” - Dra. Alexia Rattazzi [Archivo de Video]. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=enB6fA2Hi_k&t=3805s
- Gallagher, S. & Zahavi, D. (2013). *La mente fenomenológica*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2016). *Ser y Tiempo* (trad. J. E. Rivera). Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2014). *Seminarios de Zollikon* (1959-69) (trad. A. Xolocotzi Yáñez). Barcelona: Herder.
- Heidegger, M. (2007). *Los conceptos fundamentales de la Metafísica* (trad. J. A. Ciria Cosculluela). Madrid: Alianza Editorial.

- Heidegger, M. (1994). *Zollikoner Seminare*. Von Medard Boss. Klostermann.
- Kanner, L. (1943). Autistic disturbances of affective contact. *Nervous Child*, 2(3), pp. 217-250. Revista Española de Discapacidad Intelectual Siglo Cero, (trad. T. Sanz Vicario).
- Litman, A., Sauerwald, N., Green Snyder, L. et al. (2025). Decomposition of phenotypic heterogeneity in autism reveals underlying genetic programs. *Nature Genet* 57(7), pp. 1611–1619. <https://doi.org/10.1038/s41588-025-02224-z>
- Szeftel, M. (2021). Pensar los afectos y lo social a partir de Heidegger. Los ecos de la teoría de la Befindlichkeit en el “giro afectivo”. *Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea*, 12, pp. 105-116. <https://www.revista.diferencias.com.ar/index.php/diferencias/article/download/241/163>
- Xolocotzi Yáñez, Á. (2022). *La salvación de Heidegger. La apertura al diálogo en la posguerra (1945-1960)*. México: Bonilla Artigas editores.

Bibliografía secundaria

- Asociación Americana de Psiquiatría, (2014) *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales (DSM-51)*, 5a Ed. Trad.: CIBERSAM
- Association Montessori Internationale, (s. f.). *Biography of Maria Montessori*. Recuperado de <https://montessori-ami.org/resource-library/facts/biography-maria-montessori>
- Danel, P. M., Pérez Ramírez, B., & Yarza de los Ríos, A. (Comps.). (2021). *¿Quién es el sujeto de la discapacidad? Exploraciones, configuraciones y potencialidades*. CLACSO.
- DW Documental. (2025, septiembre 14). Esterilización forzada en Europa [Archivo de Video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=1xkcy-VZwl>
- Escudero J. (2009). *El lenguaje de Heidegger*. Barcelona: Herder.
- Grandin, T. (2006). *Thinking in pictures. And other reports from my life with autism* (2º ed.). New York: Vintage Books. (Trabajo original publicado en 1995).
- Hacking, I. (2009). Humans, aliens and autism. *Dædalus*, 138(3), pp. 44–59.
- Heidegger M. (1997). La pregunta por la técnica. En J. Acevedo (ed.), *Filosofía, ciencia y técnica* (pp. 111-149). Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

- Hirvikoski, T., Mittendorfer-Rutz, E., Boman, M., Larsson, H., Lichtenstein, P., & Bölte, S. (2016). Premature mortality in autism spectrum disorder. *The British Journal of Psychiatry*, 208(3), pp. 232–238. <https://doi.org/10.1192/bjp.bp.114.160192>
- Muñoz-Yunta, J. A., Ortiz-Alonso, T., Amo, C., Fernández-Lucas, A., Maestú, F., & Palau-Baduell, M. (2003). El síndrome de savant o idiot savant. *Revista de Neurología*, 36 (Supl. 1), S157–S161. <https://institutoincia.es/wp-content/uploads/2003/04/El-Sindrome-de-Savant.-Rev-Neurol-2003.pdf>
- Murray, D., Milton, D., Green, J., Bervoets, J. (2022). The Human Spectrum: A Phenomenological Enquiry within Neurodiversity. *Psychopathology*, 56(3), pp. 220–230. DOI: 10.1159/000526213
- Naviaux, R. K. (2025). A 3-hit metabolic signaling model for the core symptoms of autism spectrum disorder. *Mitochondrion*. Doi: 10.1016/j.mito.2025.102096. Epub ahead of print. PMID: 41242673.
- Silberman, S. (2015). *Una tribu propia* (trad. G. Deza Guil). Madrid: Editorial Planeta.
- Sorgi Rosenthal, M. M. (2021). *Desterrando estereotipos en personas con “discapacidad” para su inclusión social y cultural*. En XIX Congreso Nacional de Filosofía AFRA (pp. 609-616), UNMDP. <https://www.afra.org.ar/actas-del-xix-congreso-nacional-de-filosofia/>
- Xolocotzi, Á. Y. (Ed.). (2015). Introducción. En *Studia Heideggeriana: Volumen IV. Afectividad*. Editorial Teseo. <https://www.editorialteseo.com/archivos/13431/studia-heideggeriana-vol-iv/>

