

UCES

UNIVERSIDAD DE CIENCIAS
EMPRESARIALES Y SOCIALES

METIS.

REVISTA INTERDISCIPLINARIA
DE FENOMENOLOGÍA



METIS.

REVISTA INTERDISCIPLINARIA

DE FENOMENOLOGÍA

Número 4.

STAFF

Autoridades de UCES

Rector

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

Vicerrectora General

Lic. María Laura Pésico
lpersico@uces.edu.ar

Vicerrector de Evaluación Universitaria

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

Vicerrector en Asuntos Institucionales

Prof. Dr. Luis Nicolás Ferreira
lferreira@uces.edu.ar

Autoridades del Departamento de Psicología y Ciencias Sociales

Decano

Lic. Eduardo Said
esaid@uces.edu.ar

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

Merleau-Ponty e a Tarefa de uma Raison Élargie. CLAUDINEI APARECIDO DE FREITAS DA SILVA	5 - 26
Vida, Temporalidad, Historicidad Life, Temporality, Historicity. LUIS ROMÁN RABANAQUE	27 - 42
El realismo estructural óptico como clave interpretativa para reconocer al corpus merleau-pontyano como precursor del proyecto de naturalización de la fenomenología. FERNANDO LIBONATI	43 - 67
Percepción conceptual y percepción animal: una defensa de la distinción conceptualista. ALEJANDRO LEONEL PETRONE	68 - 90
El carácter pasivo del sufrimiento en la heteroafección levinasiana y en la autoafección henryana. NICOLÁS ANDRÉS SILVA GÁLVEZ	91 - 109
La sociedad como devenir transpersonal en Simondon y Merleau-Ponty. FELIPE A. MATTI	110 - 132
García, Esteban (2022). Una historia del cuerpo y el sentir: Merleau-Ponty y la tradición filosófica. Buenos Aires: SB Editores. Publicado en la Colección Post-Visión, dirigida por Jorge Roggero. MARTÍN GRASSI	133 - 136

Merleau-Ponty e a Tarefa de uma Raison Élargie

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva
Univerisade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE)

Recepción: 09/03/2023

Aceptación: 23/05/2023

Resumo

Merleau-Ponty reapropria de Hegel uma cara noção para a tarefa de nosso tempo: a ideia de razão alargada (*raison élargie*). O fenomenólogo francês dá vazão a esse conceito no intuito de contrastar dois ideais de racionalidade: uma racionalidade estreita, restritiva, disjuntiva que teria, inclusive, espelhado o século XIX sob a figura do “pequeno racionalismo” e uma racionalidade alargada, ampla, inclusiva, e que guarda algumas similaridades com o “grande racionalismo” que espelhou o século XVII. Ora, o intento, aqui, consiste em medir precisamente o sentido e alcance desse segundo ideal da razão tendo como expressão emblemática o desenvolvimento das ciências humanas via um diálogo interdisciplinar.

Palabras-chave

MERLEAU-PONTY – RACIONALIDADE – FILOSOFIA – CIÊNCIAS HUMANAS

Abstract

Merleau-Ponty reappropriates from Hegel a notion dear to the task of our time: the idea of enlarged reason (*raison élargie*). The French phenomenologist gives vent to this concept in order to contrast two ideals of rationality: a narrow, restrictive, disjunctive rationality that would even have mirrored the 19th century under the figure of “small rationalism” and an enlarged, ample, inclusive rationality that has some similarities with the “great rationalism” that mirrored the 17th century. Now, the intention here is to precisely measure the meaning and reach of this second ideal of reason, having as its emblematic expression the development of the human sciences via an interdisciplinary dialogue.

Keywords

MERLEAU-PONTY – RATIONALITY – PHILOSOPHY – HUMAN SCIENCES

Resumen

Merleau-Ponty se reapropia de Hegel de una cara noción para la tarea de nuestro tiempo: la idea de razón ampliada (*raison élargie*). El fenomenólogo francés da rienda suelta a este concepto para contrastar dos ideales de racionalidad: una racionalidad estrecha, restrictiva, disyuntiva, que incluso habría reflejado el siglo XIX bajo la figura del “pequeño racionalismo”, y una racionalidad alargada, amplia, inclusiva. y que tiene algunas similitudes con el “gran racionalismo” que reflejó el siglo XVII. Ahora bien, aquí se pretende medir con precisión el sentido y alcance de este segundo ideal de la razón, teniendo como expresión emblemática el desarrollo de las ciencias humanas a través de un diálogo interdisciplinario.

Palabras clave

MERLEAU-PONTY – RACIONALIDAD – FILOSOFÍA – CIENCIAS HUMANAS

A tarefa consiste, pois, em alargar nossa razão para torná-la capaz de compreender aquilo que em nós e nos outros precede e excede a razão (Merleau-Ponty)

Estado de questão

Merleau-Ponty contrasta dois ideais de racionalidade: uma *racionalidade estreita*, restritiva, disjuntiva por definição, ou seja, que demarca arbitrário e, dogmaticamente, o que seria, em rigor, domínios absolutamente impermeáveis de tratamento, e uma *racionalidade alargada* que reconhece, numa só linhagem, a relação de parentesco indissolúvel entre filosofia e ciência, em geral.

A racionalidade estreita pode ser ilustrada naquilo que o filósofo caricatura, p. ex., como “Pequeno Racionalismo”, ou seja, o período relativamente curto, fechado e, portanto, achatado do pensamento cuja expressão tem lugar, sobretudo, no século XIX. Trata-se de um momento em que “o Ser é explicado pela ciência, supondo-se uma imensa Ciência, desde já, feita nas coisas” (Merleau-Ponty, 1960, p. 185). É o limiar da cultura positivista, calcada no critério da validade epistêmica. Tudo se passa como se a situação de conhecimento do cientista “existisse para entrar tão somente no laboratório” (Merleau-Ponty, 1985, p. 11). Ou, ainda, “como se o saber ocidental afastasse de tal modo de si o Ser e o mundo que não mais está nele” (Merleau-Ponty, 1964, p. 160)¹. Como bem notara Ortega y Gasset (1966, p. 89-90): “os últimos sessenta anos do século XIX tem sido um dos estágios menos favoráveis à filosofia. Foi uma época antifilosófica. Se a filosofia fosse algo que pudesse prescindir radicalmente, não há dúvida de que, durante esses anos, teria desaparecido por completo”. Assim, “a filosofia ficou esmagada, humilhada pelo imperialismo da física e apavorada pelo terrorismo intelectual dos laboratórios” (Idem, 1964, p. 299).

Ora, é contrastando, pois, a essa insólita figura da razão, que Merleau-Ponty lembra, por exemplo, que houvera outro momento, um período anterior (em curso no século XVII) que se pode alcunhar de “Grande Racionalismo”. O que o torna “grande”, maior que o outro? A possibilidade mesma de pensar uma ordem de racionalidade mais arejada, dialógica, um troca de tarefas, um reenvio mútuo ou comunhão de princípios. É o momento em que a filosofia e a ciência mantêm uma harmonia vital, no sentido de

¹ “Tudo se passa como se o senso comum e os filósofos tivessem durante muito tempo tomado por modelo e ideal de conhecimento humano, nossa contemplação dos objetos inanimados, das coisas indiferentes de tal modo que não nos *tocassem*” (Merleau-Ponty, 1997, p. 35).

que se perfaz toda uma “desenvoltura em superar a ciência sem a destruir, em limitar a metafísica sem a excluir” (Merleau-Ponty, 1960, p. 189). Se instaura, aí, sem dúvida, “um momento privilegiado em que o conhecimento da natureza e a metafísica acreditaram encontrar um fundamento comum. Ele tem criado a ciência da natureza e, no entanto, não fez do objeto da ciência o cânone da ontologia. Admite que uma filosofia sobranceie a ciência, sem se tornar uma rival para ela (Merleau-Ponty, 1960, p. 186). Pois bem, é indubitavelmente esse legado que se pode reconhecer em todos os cartesianos espiritualmente ligados a tal período, a despeito de suas diferenças. O que eles conservam, harmoniosamente, é uma “ontologia viva”, de maneira que “(...) os seres e as relações exteriores oferecem-se a uma inspeção de suas premissas profundas. A filosofia não é sufocada por elas, nem obrigada, para obter algum lugar, a contestar sua solidez” (Merleau-Ponty, 1960, p. 187). Nessa retrospectiva, o que fez com que tal herança se instituisse como um longo e fecundo período de pensamento foi justamente o equilíbrio que lhe é próprio, ou seja, o fato fundamental de que a ciência ainda “(...) conservava o sentimento da opacidade do mundo, ao pretender juntar-se por suas construções” (Merleau-Ponty, 1985, p. 9).

É também em meio a esse cenário que a figura de Hegel entra em cena projetando um novo sentido da razão ampliando-a para além daquele estreito ponto de vista do racionalismo que se “apequenará” décadas depois. Hegel, segundo Merleau-Ponty, situa a tarefa de um novo tempo, revestindo-se de uma amplitude ou alargamento necessários:

Hegel está na origem de tudo o que se realizou de grande em filosofia há um século, por exemplo, do marxismo, de Nietzsche, da fenomenologia, do existencialismo alemão e da psicanálise; ele inaugura a tentativa de explorar o irracional e integrá-lo em uma *razão alargada* que permanece a tarefa de nosso século. Ele é o inventor desta Razão mais compreensiva em que o entendimento se torna capaz de respeitar a variedade e a singularidade dos psiquismos, das civilizações, dos métodos de pensamento e a contingência da história, não renunciando, no entanto, a dominá-los a fim de conduzi-los à sua própria verdade. (Merleau-Ponty, 1996b, p. 79; grifo nosso)²

Fato é que “Hegel condena uma solução niilista que concluiria, por causa disso, na *vaidade* de si e dos outros” (Merleau-Ponty, 1996c, p. 287). O que propriamente antevê Hegel e toda a sua *Fenomenologia do Espírito* (2003), como horizonte de uma razão mais expansiva, é a descoberta da intersubjetividade. Quer dizer, “pela primeira vez desde Hegel, a filosofia

² Ver Silva (2014).

militante não reflete sobre a subjetividade, mas sobre a intersubjetividade” (Merleau-Ponty, 1996b, p. 163). Nesse ponto, aqui, “a experiência não é mais unicamente como em Kant, nosso contato todo contemplativo com o mundo sensível, ou seja, a palavra retoma a ressonância trágica que possui na linguagem comum quando um homem fala acerca do que ele tem vivido. Essa não é mais a experiência de laboratório, é a experienciada na vida” (Merleau-Ponty, 1996b, p. 82).

Ao pôr na balança esses dois registros, Merleau-Ponty tem perspectivamente em vista, como pano de fundo, um diagnóstico bem preciso: a crise da razão. O “pequeno racionalismo” talvez seja aqui a expressão mais eloquente desse sintoma; crise, aliás, como bem lembrara Husserl, que, por princípio, “não atinge as ciências especializadas nos seus resultados teóricos e práticos, mas que abala, contudo, de um lado ao outro, todo o seu sentido de verdade” (Husserl, 2008, §5, p. 28). Trata-se de uma crise de fundamentos que se deflagra clandestinamente, rente à atividade operatória. Em função disso, a crise é um sintoma que, insidiosamente, se entranha na prática científica conferindo assentimento às suas operações ao assentar, quase sempre, numa ontologia ingênua que dá asas ao ideal de um espectador absoluto (como é o caso do cientista) que sobrevoa o mundo sem, no entanto, nesse habitá-lo (Cf. Silva, 2013). Eis porque a “liberdade operacional da ciência nada mais é do que sinônima de uma intra-ontologia” (Merleau-Ponty, 1964, p. 279) à medida que toma a pesquisa como que se nada devesse à experiência. Em resumo: “o vaivém dos fatos às ideias e das ideias aos fatos é desacreditado como um processo bastardo, obstruindo toda ciência e toda filosofia” (Merleau-Ponty, 1960, p. 124).

Ao fim e a cabo, Merleau-Ponty observa que, em nosso tempo, não é possível fazer filosofia e ciência sob esse mesmo regime autocrático e dogmático de trabalho. O filósofo carece dialogar com o cientista e vice-versa. É bem verdade que dificilmente voltaremos algum dia ao espírito do Grande Racionalismo, mas, ao menos, parece imperioso que reconheçamos, como Husserl indicara, “um campo e uma atitude de pesquisa em que a filosofia e o saber efetivo possam se encontrar” (Merleau-Ponty, 1960, p. 128). Nessa direção, “o papel da filosofia como consciência da racionalidade na contingência não é um saldo insignificante; apenas a consciência filosófica da intersubjetividade nos permite, em última análise, compreender o saber científico (Merleau-Ponty, 1960, p. 140).

Merleau-Ponty está cômico como a problemática da intersubjetividade radicaliza ainda mais essa tarefa. Cumpre, pois, pensar uma ideia de racionalidade mais inclusiva, radicalmente diversa da lógica disjuntiva, peculiar à racionalidade estreita do saber ocidental. Cabe, enfim, compreender, para além de qualquer apartheid teórico, outro nível de relação em que não estamos e nem somos impermeáveis à experiência integral do mundo e de outrem. Se quisermos abrir um novo horizonte da

razão será preciso se confrontar com o solipsismo; confronto esse que se dá via o advento de uma razão alargada (*raison élargie*).

O Advento de uma *raison élargie*

Se assim desejarmos situar um movimento de pensamento que seja capaz de maior integração, isto é, que seja dialogicamente fecundo e, portanto, propositivo, será preciso olharmos não só para a frente, mas ao nosso redor, ao nosso mundo circundante (*Umwelt*) como diria Husserl (Cf. Silva, 2012), e reconhecer aí uma tarefa que excede os limites de uma disciplina, de uma ciência *tout court*. Será necessário compreender minimamente que se torna difícil, para não dizer impossível, fazer ciência, interrogar a experiência como o filósofo faz, prescindindo de maiores esforços que extravasam as fronteiras do conhecimento como um todo.

Um primeiro passo nessa direção pode ser dado quando se observa o surgimento e desenvolvimento das ciências humanas como Foucault (1966) teria, inclusive, mostrado em *Les Mots et les Choses*. Ora, para tanto, Merleau-Ponty elenca, por exemplo, pelo menos, quatro importantes temas a partir dos quais as ciências humanas operam um salto sem precedentes na história: a criança, o primitivo, o animal e o louco. Esses temas são abordados por meio de um olhar fenomenológico em consórcio mais amplo com as ciências que se debruçam sobre eles.

Assim, se varreremos, sob os escombros de nossa cultura cientificista, nada parece restar acerca desses temas senão o de um consolável lugar marginal a título, apenas, de meros apêndices literários. Esses são cientificamente problemas cosméticos, periféricos. Nesse sentido, em oposição ao “adulto”, ao “civilizado”, ao “homem” e ao “sadio” (normal), “aqueles só podem ter o valor de curiosidades psicológicas, às quais se atribui, com condescendência, um lugar num canto qualquer da psicologia e da sociologia racionais e normais” (Merleau-Ponty, 2002, p. 33-42). Pois bem, Merleau-Ponty então observa que as ciências humanas reconfiguraram tais temas marginais, vindo, aliás, elevá-los a uma dignidade de pesquisa devida.

Começemos pela psicologia infantil. Essa realoca a criança num lugar de honra epistemologicamente falando. Piaget, nesse contexto, passa a ser um interlocutor recorrente, haja vista que foi um dos pesquisadores pioneiros nesse campo. Os trabalhos de Anna Freud e, sobretudo, de Melaine Klein se tornam igualmente decisivos nessa empresa. Isso tudo, sem falar de Vigotski e Winnicott, autores cujos trabalhos, até onde se saiba, Merleau-Ponty não conheceu, mas que fornecem, em pleno século XX, um contributo inestimável. O fato intrigante é que esse último vê na psicologia da criança um material riquíssimo a ponto, inclusive, de dedicar aos seus cursos na Sorbonne (2001), entre 1949-1952, um apreço sumamente relevante.

Refletir sobre a psicologia e pedagogia da criança é compreender outro estatuto ao nível dessa vivência, dessa primeira experiência no sentido de nos prevenir – mesmo que na contramão do que Piaget pensava – contra toda divisão artificial em estágios sucessivos ou, ainda, contra toda forma de sobreposição ou “metafísica evolucionista”. Afinal, trata-se de compreender que a criança não é, por princípio, um “adulto em miniatura”, uma vez que ela própria possui outro equilíbrio, orientando-se por outra lógica:

A criança reconhece em outrem outro “ela mesma”. A linguagem é o meio de realizar uma reciprocidade com ele. Trata-se ali de uma operação por assim dizer vital, e não de um ato intelectual apenas. A função representativa é um momento do ato total pelo qual entramos em comunicação com outrem. (Merleau-Ponty, 2001, p. 30)

Dessa maneira,

Se se diz, por exemplo, que a percepção do mundo na criança é “egocêntrica”, a fórmula é válida no sentido de que o mundo da criança ignora os mais simples critérios de objetividade do adulto. Assim, ignorar justamente a objetividade do adulto não é viver em si, é praticar uma objetividade sem medida, e não seria necessário que a fórmula do egocentrismo pudesse sugerir a velha ideia de uma consciência fechada nos “seus estágios”. (Merleau-Ponty, 1996a, p. 32-33)

Merleau-Ponty mostra que o “outro” vivifica ou encarna, aos olhos da criança, um nível de compreensibilidade de si própria, de tal modo que não existe mais um “sujeito absoluto”. Trata-se, pois, aqui, de reconhecer a dignidade perdida da experiência infantil, explicitando sua dimensão intersubjetivamente carnal manifesta na gestualidade corporal. É o caso da experiência do comportamento do bebê em que a “mordida” tem, para ele, de imediato, uma significação intersubjetiva à medida que ele próprio percebe suas intenções em seu corpo, com o seu corpo percebe o meu, e através disso percebe em seu corpo as minhas intenções” (Merleau-Ponty, 1945, p. 404). Como descreve o filósofo, “tudo se passa como se a intenção do outro habitasse meu corpo ou como se minhas intenções habitassem o seu” (Merleau-Ponty, 1945, p. 215).

O fato que parece inconteste é o de que esse fenômeno, aliás, tão bem descrito por Goldstein (1971) e Buytendijk (1988) acena um novo movimento para além dos quadros da psicologia clássica. O mundo infantil

encerra outra lógica: desconcerta o ideal de uma consciência privada, translúcida e invulnerável, razão pela qual

A percepção de outrem e o mundo intersubjetivo só representam problema para os adultos. A criança vive em um mundo que ela acredita imediatamente acessível a todos aqueles que a circundam, ela não tem nenhuma consciência de si mesma, nem tampouco dos outros, como subjetividades privadas, ela não suspeita que nós todos e ela mesma estejamos limitados a um certo ponto de vista sobre o mundo. É por isso que ela não submete à crítica nem seus pensamentos, nos quais crê na medida em que eles se apresentam sem procurar ligá-los, nem nossas falas. Ela não tem a ciência dos pontos de vista. Para ela, os homens são cabeças vazias dirigidas a um mundo único, um mundo evidente em que tudo se passa mesmo os sonhos que, ela acredita, estão no quarto, mesmo o pensamento, já que ele não é distinguido das falas. (Merleau-Ponty, 1945, p. 407-408)

Esse saldo obtido pela psicologia infantil é o que vai despertar um interesse ontológico capital no movimento das últimas incursões de Merleau-Ponty. Como escreve o filósofo numa nota de *Le Visible et l'Invisible*, há um princípio de “solução” quando se tem como alvo o problema do solipsismo: trata-se de “re-aprender a criança, o alter ego, o irrefletido em mim por uma participação lateral, pré-analítica, que é a percepção” (1964, p. 257). Essa passagem um tanto enigmática realça ainda mais o interesse do filósofo pela psicanálise, pela própria possibilidade de se pensar uma “psicanálise ontológica” conforme dizia, no sentido de compreender uma esfera da razão que jamais fora sequer pensada nos domínios estreitos de uma racionalidade dogmática, sisuda, em nome de um rigorismo puramente estéril.

Agora, nos voltemos para um segundo tema: a “consciência primitiva”. Merleau-Ponty tão cedo reconhece o vigor das descobertas etnológicas como um patrimônio indispensável como análise filosófica. Os trabalhos de Lévi-Strauss, entre outros, por exemplo, propõem reconfigurar no pensamento primitivo uma nova lógica, isto é, acompanham um novo movimento de pensamento que transcende a racionalidade cartesiana, fortemente dominante na pesquisa social.

Merleau-Ponty conheceu Lévi-Strauss na segunda metade dos anos 1920, período em que ainda eram jovens estudantes de filosofia na *École Normale Supérieure* de Paris, ao lado de Jean-Paul Sartre e de Simone de Beauvoir. Lévi-Strauss passa, contudo, a dirigir os seus estudos na seara etnológica projetando, daí, outro impulso para a antropologia, para além

dos princípios até então hegemônicos do ponto de vista metodológico. A esse respeito é significativa a apresentação da candidatura de Lévi-Strauss à cadeira de Antropologia Social feita por Merleau-Ponty junto à Assembleia de professores do Collège de France, em 15 de março de 1959:

Foi recentemente que a Antropologia Social, entre sociologia e etnologia, conquistou sua autonomia. Os trabalhos do Sr. Claude Lévi-Strauss são quase os únicos na França a seguir precisamente essa linha [...]. O Sr. Lévi-Strauss é formado em Filosofia e até mesmo lecionou durante dois anos após a formatura em liceus do interior. Mas, tão logo teve a oportunidade, partiu para o Brasil e aproveitou essa temporada para visitar, em condições difíceis e mesmo arriscadas, populações do interior. Pertencendo a uma geração muito próxima da dele, posso dizer como essa iniciativa era então original: um universitário de 26 anos precisava ter a mais firme vocação para passar sem transição dos quatro anos de estudos filosóficos a um trabalho de campo que nenhum dos grandes autores da escola francesa, que eu saiba, praticou. (Merleau-Ponty, 2009, p. 217)

Este texto é um testemunho vivo não por conta apenas dos laços de amizade entre ambos os autores, mas, sobretudo, pelo valor e originalidade de uma obra enraizada filosófico e experimentalmente. Ao subverter ou deslocar o papel e a função do pesquisador, Lévi-Strauss é um cientista social diferenciado: ele se projeta à frente de seu tempo, pondo em xeque um conceito canonicamente intocável no âmbito da sociologia durkheimiana até então praticante, qual seja, a noção de fato social. A categoria de “estrutura” introduzida, agora, sob uma nova chave interpretativa deu a tônica dos novos rumos da pesquisa etnológica levi-straussiana, a partir da premissa de que a noção de raça é um conceito-limite de modo que não existem etnias superiores, mas, tão somente experiências culturais diferentes. A cultura humana, conceituada em termos de “fato social” não é uma “coisa” ou uma “ideia” (conforme ditava a velha cartilha positivista), mas a expressão genuína de outra lógica mais ampla e profunda: o processo estruturante da gênese da sociedade. Trata-se de compreender que o contexto social (seja ele qual for) jamais deve ser visto de fora pelo cientista, mas, antes, integrado numa visão de conjunto em que o pesquisador já se encontre nele inserido. “A estrutura”, sob essa outra lógica, observara Merleau-Ponty, “é, antes, praticada como evidente” (1960, p. 147), uma vez que se encontra imersa na própria experiência sociológica.

O que a obra de Lévi-Strauss encampa, a partir dos anos 1930, é uma investigação que não prescindia daquele “equivalente vivido” como

pano de fundo da práxis antropológica. Desse modo, rompe-se, desde então, o clássico modelo binário da dicotomia sujeito/objeto, para dar lugar a um novo estatuto hermenêutico acerca da realidade social: essa deixa de ser, tão somente, uma “regularidade compacta” para tornar-se um “sistema eficaz de símbolos ou uma rede de valores simbólicos” (Merleau-Ponty, 1960, p. 145). Tal é a originalidade que a noção de estrutura permite gerir: a de “construir um sistema de referência geral onde possam encontrar lugar o ponto de vista do indígena, o do civilizado e os erros de um sobre o outro, construir uma *experiência alargada* que se torne, em princípio, acessível para homens de um outro país e de um outro tempo” (Merleau-Ponty, 1960, p. 150, grifo meu)³.

Como vemos, o alcance desse comentário como expressão de afeição intelectual à obra do colega revela Merleau-Ponty como um intelectual sensível a uma demanda emergente do pensamento do século XX que se encampa, pois, na “ *tarefa de alargar nossa razão para torná-la capaz de compreender aquilo que em nós e nos outros precede e excede a razão*” (Merleau-Ponty, 1960, p. 154; grifo nosso).

Merleau-Ponty vê, nas pesquisas do antropólogo, o despontar de um novo horizonte entre a cultura primitiva e a cultura ocidental, isto é, a recriação de um “espaço comum” e, nessa extensão, “alargado” como “fonte de toda razão e de toda irrazão” (1960, p. 153). É o que, nessa mesma linha de raciocínio, Gusdorf esboça ao observar que, em certas civilizações antigas, há a ausência de uma visão dualista, pois.

todos os planos de clivagem que nos permitem desmembrar o real para melhor agir sobre ele não têm, literalmente, o menor sentido na sociedade primitiva (...). O homem pré-categorial não tem, por si mesmo, esta consciência isolacionista e granular, porque sua consciência é verdadeiramente conhecimento na indivisão de si e de outrem, na solidariedade entre pensamento e mundo (...). O ser no mundo é vivido, pois, realmente, como um *no mundo*, sem domicílio preciso, sem inerência obrigatória a um corpo que fixaria nele uma determinação absoluta. (Gusdorf, 1984, p. 84; 134-135; 136)

³ “Ora, o antropólogo não é somente um etnólogo. Essa comunicação que obtive com populações arcaicas, ele quer pensá-la, explicá-la (...). Essa análise ligava costumes aparentemente irracionais à mesma função que fundamenta entre nós a racionalidade, e cumpria assim a promessa da Antropologia Social, que é abrir um campo comum às culturas, *alargar a nossa razão* reconduzindo-a às suas fontes e torná-la assim capaz de compreender o que não é ela” (Merleau-Ponty, 2009, p. 218, grifo meu).

Da mesma maneira que Lévi-Strauss e Gudsdorf, Merleau-Ponty simplesmente quer pensar algo comum situado “atrás ou abaixo das clivagens de nossa cultura adquirida” (1964, p. 162). Essa dimensão prévia a toda clivagem do tipo, p. ex., entre natureza e cultura, corresponde a um novo horizonte que a antropologia como ciência humana tem perspectivado até então. E isso aquém e além de todo abismo entre culturas, uma vez que “o papel das outras culturas não é de desvalorizar nossos pensamentos, mas de *obrigá-los a dilatar para compreendê-las*” (Merleau-Ponty, 2020, p. 49). Esse processo de “dilatação” apenas vem corroborar uma antiga tese advogada por nosso filósofo, qual seja, a de que toda abstração distintiva de planos é arbitrária: “tudo é cultural em nós (a nossa *Lebenswelt* é subjetiva) (a nossa percepção é cultural-histórica) e tudo é natural em nós (mesmo o cultural repousa sobre o polimorfismo do Ser selvagem)” (1964, p. 306-307). Este polimorfismo é o próprio meio comum, um domínio genuíno de promiscuidade, do qual se “faz uma inscrição de todos os outros seres” (1964, p. 313). Trata-se de um “sensível pivô e dimensional” do qual participam todos os demais.

Como quer ainda Merleau-Ponty, cabe, na verdade, de uma tarefa em que o “saber europeu só manterá seu valor tornando-se capaz de compreender mesmo aquilo que ele não é” (2000, p. 119). Em função disso o que se reconhece é uma significação essencial nos fatos etnográficos e históricos: a penetração paciente na “alteridade” como seu objeto de pesquisa por excelência e a sua comunicação com ele. Ora, Husserl (1988) teria se atentado para isso ao comentar *La Mythologie Primitive* de Lévy-Bruhl (1935) vendo, nesse trabalho, todo um labor investido na reconstituição da experiência do *mundo ambiente ou circundante (Umwelt)* do primitivo, cujo “conhecimento histórico não se reduz à mera reflexão solitária do historiador, mas coexiste com as significações de uma sociedade” (Merleau-Ponty, 2000, p. 123). Só assim, a noção europeia de um *Umwelt* histórico deixa de traduzir um conceito abstrato ou uma idealidade culturalmente sobreposta, no intuito, portanto, de reconhecer nossa inerência, ou seja, uma experiência de mundo sem fronteiras, já que “mais profundamente: não se trata de dar razão ao primitivo ou de lhe conceder razão contra nós, mas sim de instalar-se num terreno onde sejamos, uns e outros, inteligíveis, sem redução nem transposição temerária” (Merleau-Ponty, 1960, p. 153).

O terceiro tema, o da psicologia animal, se torna outro escopo não menos significativo. Merleau-Ponty se vale dos experimentos clínicos de notáveis estudiosos que redimensionaram inteiramente as pesquisas nesse campo. Além dos trabalhos dos gestaltistas como os de Wolfgang Köhler em *L'Intelligence des Singes Supérieures* (1927), há os casos estudados por F. J. J. Buytendijk, e, em particular, seus trabalhos sobre a *Psychologie des Animaux*, de 1928 e *El Juego y su significado* (1935). Tomemos, a título ilustrativo, a clássica experiência de Köhler acerca da inteligência dos símios. O cientista observara o comportamento de um chimpanzé faminto

que é posto no interior de uma jaula, onde se encontra, a certa altura considerável, um cacho de bananas. Ao pôr-se de pé, o animal consegue organizar uns caixotes tendo em vista o cacho de frutas de maneira que ao se apropriar de uma vara de bambu, apodera-se delas. O que se pode notar é que, embora aí o instrumento (caixote e/ou bambu) converta-se em meio para um fim (o alcance da fruta), o animal não deixa de estabelecer, mediante essa relação, uma visão mais conjuntural, global. Um campo perceptivo se abre a ele vindo a estabelecer um novo gênero de relação fruta-caixote ou fruta-bambu, tornando possível o animal apanhar a fruta. Pois bem, qual o significado desse experimento? Köhler simplesmente observa que o primata se investe de uma aptidão superior de ação: há um nível mais elevado de inteligibilidade própria do chimpanzé, destacando-o de seu próprio meio geográfico ou hábitat físico. Dessa forma, basta tal relação se completar (isto é, o alvo ser atingido), que o utensílio empregado perde inteiramente sua função de início, fazendo com que o animal volte à sua “condição aderente ao contexto puramente biológico e limitado de existência” como bem nota Merleau-Ponty (1942, p. 137). Assim, numa perspectiva diversa do comportamentalismo behaviorista, a *Gestalttheorie* reconhece a existência de uma “ordem vital ou biológica” capaz de estruturar o comportamento em função da interação e adaptação entre o organismo e o meio.

Por fim, chegamos ao quarto tema: o louco. Essa questão é sobranceada por outro campo: o da psicanálise num raio de abrangência também com a psicopatologia ou a psiquiatria. O argumento aí sustentado consiste, basicamente, em pensar certa dimensão da razão que, no fundo, é inconsciente ou que subjaz à razão propriamente dita como signo de lucidez e transparência. Trata-se de escavar, no sentido mais arqueológico do termo, o subsolo da razão, aquilo que mais profundamente a subjaz. Há um fundo aí nem sempre entrevisto, explorado sob a figura da razão. É essa dimensão por assim dizer gestáltica que constitui o escopo maior do tema e com ele uma reinterpretação fenomenológica que jamais fugira dos olhos de Merleau-Ponty. Daí advém a incontornável questão: como pensar a razão sem a sua cara metade, ou seja, a desrazão?

Ora, a loucura será um tema realmente impactante na seara não só das ciências humanas, mas das ciências naturais como as ciências médicas. *Histoire de la Folie à l'Âge Classique* (1972) de Foucault, por exemplo, retrata bem esse inventário. Foucault, aliás, fora um assíduo frequentador dos Cursos de Merleau-Ponty na Sorbonne e parece ter prestado, a esse último, uma deferência do mais alto apreço: “Ele (Merleau-Ponty) exercia sobre nós uma fascinação” (Foucault, 2002, p. 5). Tudo indica que esse “fascínio” teria realmente impactado os trabalhos foucaultianos não só concernente ao período dito “fenomenológico” de sua produção como é o caso da *Histoire de la Folie*, mas mormente da fase madura num circuito de diálogo muito produtivo no âmbito das ciências humanas e naturais. Ao conjugar desde questões trazidas pela biologia e pela história sem deixar, é

claro, de explorar temas caros à própria prática clínica (sobretudo, no âmbito da psiquiatria), Foucault reaviva um importante legado merleau-pontyano que seria perseguido por toda uma geração de pensadores de sua época. A loucura ou a doença mental se torna, de fato e de direito, outro material considerável de análise que viria igualmente impulsionar outro notável trabalho – *Le Normal et le Pathologique* (1966) – de Georges Canguilhem, aliás, ex-orientador de Foucault. Em resumo, o argumento de Canguilhem é o de que os conceitos de normal e de anormal são fixados não em termos estritamente medicinais, fisiológicos, mas por uma relação com as ideias dominantes no meio social no qual se encontram imersos o paciente e o médico. Assim, o conceito de normalidade não é propriamente científico, mas socialmente normativo. Com isso, Canguilhem se volta contra a tendência dominante que valida determinados dispositivos clínicos sob a égide do princípio naturalista de que um fato fala por si mesmo desconsiderando, desse modo, todo contexto sócio-histórico ou, se quiser, ideológico. Ora, há um processo de normatividade da vida, do que se entende por saúde, enquanto que a medicina deve ser concebida, não como ciência, mas como técnica indispensável à produção de tal normatividade. Canguilhem (1966, p. 9) marca, enfim, a sua posição:

Havíamos igualmente proposto nossas concepções em ligação com o exame crítico de uma tese, geralmente adotada no século XIX concernente às relações entre o normal e o patológico. Trata-se de uma tese segundo a qual os fenômenos patológicos são idênticos aos fenômenos normais correspondentes, exceto pelas variações quantitativas. Assim procedendo, acreditamos obedecer a uma exigência do pensamento filosófico que é a de reabrir debates mais do que fechá-los.

Uma vez posto esses quatro temas, o que esperar da ciência em geral? Em que a fenomenologia enquanto filosofia pode efetivamente contribuir nesse debate?

Ciência e crítica fenomenológica

Merleau-Ponty parte do princípio de que será preciso “revisar nossa ideia do conhecimento científico e objetivo” (1996b, p. 111). Isso porque há uma premente necessidade de pôr, em questão, a “idolatria da objetividade” (1996b, p. 112) como mais um mito dogmaticamente professo. O problema a ser considerado é o de que não se trata de “converter” o cientista em fenomenólogo, negligenciando, dessa maneira, todo e qualquer critério de “objetividade” e “verificação”. Como admoesta o filósofo:

É de estrita necessidade que se ensine a todo mundo o sol do astrônomo; não se trata de desacreditar o saber científico. A tomada de consciência filosófica só é possível além desse saber. (...) Por exemplo, tem se notado a convergência entre a física da relatividade e o espaço dos fenomenólogos. A filosofia não tem nada a temer de uma ciência madura, nem essa ciência tem algo a temer da filosofia. (Merleau-Ponty, 1996a, p. 92)⁴

Merleau-Ponty, em nenhum momento, trivializa a ciência. É exatamente essa constatação que, até com certo esmero, o leva a reiterar, poucos anos depois, em *Sens et Non-Sens*:

A metafísica reaparece nas próprias ciências, não para limitar-lhes o campo ou para opor-lhes barreiras, mas como o inventário deliberado de um tipo de ser ignorado pelo cientismo e que as ciências pouco a pouco aprenderam a reconhecer (...). Entre o conhecimento científico e o saber filosófico que o recoloca sempre na presença de sua tarefa, não pode haver rivalidade. Uma ciência sem filosofia não saberia, ao pé da letra, do que fala. Uma filosofia sem exploração metódica dos fenômenos chegaria apenas a verdades formais, isto é, a erros. (Merleau-Ponty, 1996b, p. 102, 119)

Sob essa medida, se “toda ciência secreta uma ontologia e, pois, toda ontologia antecipa um saber” (Merleau-Ponty, 1960, p. 123), resta à filosofia, conforme intuía Bergson, descobrir o sentido dos fenômenos descritos pelo cientista. Cabe reconhecer que “o papel do filósofo consiste em reconstituir o mundo tal como o físico o vê, mas com essa ‘margem’ que o cientista não menciona e que é fornecida pelo contato do físico com o mundo qualitativo” (Merleau-Ponty, 2001, p. 14). Eis porque as análises fenomenológicas não visam, em absoluto, “substituir” ou “invadir” a ciência:

A renovação da qual se trata não é uma invasão. Trata-se de renovar a psicologia *em seu próprio terreno*, de vivificar *seus métodos próprios* por meio de análises que fixem o sentido, sempre incerto, das essências fundamentais (...). A fenomenologia distingue, expressamente, o método “eidético” e o método “indutivo” (isto é, experimental) e não contesta jamais a legitimidade deste. (Merleau-Ponty, 1996a, p. 22-23)

A mesma convicção é, mais uma vez, reiterada na palestra

⁴ A propósito desse debate, ver, ainda, Merleau-Ponty (1996a, p. 88-89).

radiofônica de 1948, *Causeries*, em que se busca esclarecer o caráter da crítica fenomenológica dirigida à ciência:

Quando disse, há pouco, que o pensamento e a arte moderna reabilitam a percepção e o mundo percebido, naturalmente não quis dizer que eles negavam o valor da ciência como instrumento do desenvolvimento técnico ou como escola de precisão e de verdade. A ciência foi e continua sendo a área na qual é preciso aprender o que é uma verificação, o que é uma pesquisa rigorosa, o que é a crítica de si mesmo e dos próprios preconceitos. Foi bom que se tenha esperado tudo dela numa época em que ainda não existia (...). Não se trata de negar ou de limitar a ciência; trata-se de saber se ela tem o direito de negar ou de excluir como ilusórias todas as pesquisas que não procedam como ela por medições, comparações e que não sejam concluídas por leis, como as da física clássica, vinculando determinadas consequências a determinadas condições. (Merleau-Ponty, 2002, p. 14-15)

Ao identificar o ponto nevrálgico da questão, o que Merleau-Ponty diagnostica na ciência é certo cientificismo como postura ideológica à medida em que tal saber se torna artificial, limitando a própria compreensão dos fenômenos. Foi, como vimos, o que ocorrera no século XIX; momento esse em que a razão se define como razão científica e, com isso, termina por estreitar ainda mais a ideia de verdade, o que conforma a um ideal de racionalidade duplamente mítico:

Há um mito da filosofia que a apresenta como a afirmação autoritária de uma autonomia absoluta do espírito. A filosofia deixa de ser uma interrogação. Torna-se certo corpo de doutrinas, feito para assegurar a um espírito absolutamente *desligado* a fruição de si mesmo e de suas ideias. Por outro lado, há um mito do saber científico que espera da simples anotação dos fatos não só a ciência das coisas do mundo, mas ainda a ciência dessa ciência (...) que deverá fechar sobre si mesma o universo dos fatos. (Merleau-Ponty, 1960, p. 124)

Tanto a filosofia quanto a ciência mitificam-se reciprocamente. Elas caem num beco sem saída, restando, pois, uma só alternativa: a abertura a uma racionalidade mais alargada, capaz de compreender seus esforços como mútuos. Será necessário promover aí uma percepção mais abrangente, aquela que Heisenberg, por exemplo, parece ter se apercebido com suficiente clareza:

A finalidade da pesquisa, portanto, não é mais o conhecimento

dos átomos e de seu movimento “em si”, isto é, separados de nossa interrogação experiencial. Ora, antes, achamo-nos, desde o começo, no meio do ajuste de contas entre a natureza e o homem. Percebemos que a ciência natural constitui somente uma parte, de forma que a habitual divisão do mundo em Sujeito e Objeto, mundo interior e mundo exterior, corpo e alma, não mais se justifica e conduz a dificuldades. Logo, até na ciência natural o objeto da investigação não é mais a natureza em si, mas a natureza exposta à interrogação humana, encontrando-se, portanto, aqui também o homem consigo mesmo. (Heisenberg, 1955, p. 18)

A figura de Heisenberg, aqui, em cena, se torna uma expressão viva desse advento de uma nova racionalidade, isto é, um alargamento decisivo pelo qual a razão jamais avançaria, se se mantivesse, nos limites estreitos de uma prática cega. Tudo se passa como se a ciência se reinventasse a ponto de maturar, a despeito de suas construções, um diálogo mais aberto para com a filosofia. Ora, é essa nova consciência filosófica que Merleau-Ponty põe em curso no contexto de um debate epistemológico mais amplo do qual a figura de Einstein assume um protagonismo ímpar, malgrado conservar o seu “espírito clássico”. Disso resulta o fato, nos tempos modernos, de assistirmos a uma “física repleta de debates filosóficos e quase políticos” (Merleau-Ponty, 1960, p. 242). Einstein é também aquele que “faz jorrar a desrazão” (1960, p. 245). Não, obviamente, porque o seu trabalho abra concessão a algum gênero de irracionalismo, mas porque, em essência, a sua obra mostra que “a coisa menos compreensível do mundo é que o mundo seja compreensível” (1960, p. 243).

Tal exemplo apenas vem corroborar o argumento de que as relações entre filosofia e ciência encerram uma cooperação mútua para além de toda cisão:

A separação que combatemos não é menos prejudicial à filosofia do que ao desenvolvimento do saber. Como um filósofo consciente poderia propor seriamente que a filosofia fosse impedida de conviver com a ciência? Pois, afinal, o filósofo pensa sempre *baseado em alguma coisa* (...). Ele pensa a sua experiência e o seu mundo (...). Por outro lado, cada vez que o cientista volta às fontes vivas de seu saber, (...) pratica espontaneamente filosofia. (Merleau-Ponty, 1960, p. 127-128, 138)

Isso posto, quão ingênuo é dissociar a ciência da filosofia. Seria realmente muita pretensão à medida que se descobre que “o conhecimento não é a simples observação de um fato dado: ele implica sempre uma interpretação, introduzindo noções novas” (Merleau-Ponty, 2001, p. 427). Ou, nas palavras de Goldstein:

Conhecer e agir mantém bem antes, uma relação de ação recíproca de caráter dialético. Um conhecimento sem ação não é um conhecimento; uma ação sem conhecimento não é uma ação; ambos nascem um do outro, vindo a se reconhecer mutuamente. (1983, p. 360)

É, pois, esse elo firmado entre a ação e o conhecimento que constitui o gesto essencial de uma razão alargada. Tal gesto parte da convicção de que teoria e prática, ciência e filosofia se solicitam mutuamente, sem qualquer sobreposição hierárquica. O alargamento da razão é, antes de tudo, um movimento de abertura. Para que essa abertura transcenda a qualquer marco metodológico rigidamente arbitrário faz-se necessário um desprendimento por parte dos atores envolvidos. O filósofo cabe “reaprender a ver o mundo” (Merleau-Ponty, 1945, p. xvi), no momento em que revê a sua atitude puramente contemplativa e, portanto, impermeável à história e ao mundo, prescindindo do contributo das ciências. Já o cientista, em seu terreno, não pode conduzir a sua prática às cegas, ou seja, à margem de qualquer crítica filosófica. Ele não pode orientar a sua pesquisa abstendo-se de uma motivação ontológica mais profunda.

Conclusão

É a ideia de uma razão alargada (*raison élargie*), ou seja, a de uma dimensão mais plástica e ampla da racionalidade que Merleau-Ponty aviva no debate contemporâneo. Aqui não se trata de uma *mélange adultère de tout*, mas de um horizonte novo que se abre como razão radicalmente profunda que, inclusive, motiva o filósofo agenciar outras zonas de tráfico de sua obra, abrindo várias frentes de interlocução. A arte, em suas diversas expressões, é um desses territórios, como ocorre, em especial, com a pintura⁵. Se há um tema de fundo que, após o impressionismo francês, despertara a interrogação estética, é, significativamente, o elemento da transitoriedade da natureza, o instante fugidio, ou, para retomar Malebranche, a ideia “do mundo como obra inacabada”. Ora, é nesse domínio interrogativo que se move o trabalho de Cézanne, e a sua intuição corrente de que a criação artística não se coloca numa relação de sobreposição reflexiva ao mundo vivido. Tudo se passa, a princípio, como se o artista renascesse rente às coisas mesmas. Seu olhar é um voltar-se arqueológico na medida em que escava um território selvagem; descobre um mundo ainda em estado bruto como estrutura barroca anterior à razão. Sua arte engendra o mistério de uma comunhão mais profunda com um mundo originariamente sensível e instituinte. Tal obra, como bem avista Merleau-Ponty, se lança também na tarefa de uma “reabilitação ontológica do sensível” (1960, p. 210), na medida em que a “visão do pintor não é

⁵ Ver Carbone (2011) e Silva (2009b).

mais o olhar posto sobre um *fora*, relação meramente ‘físico-óptica’ com o mundo. O mundo não está mais diante dele por representação: é antes o pintor que nasce nas coisas como por concentração e vinda a si do visível” (Merleau-Ponty, 1985, p. 69). Ora, – descreve nosso filósofo – “é este mundo primordial que Cézanne quer pintar e eis porque seus quadros dão a impressão da natureza à sua origem” (Merleau-Ponty, 1996b, p. 18)⁶. Mediante esse movimento heurístico, espaço e conteúdo se mesclam: o pintor nasce nas coisas e, vice-versa, as coisas nascem nele, recriando uma só alquimia, um só quiasma, uma só “unidade viva” com o mundo. Dessa feita, tal é o fascínio que o pintor André Marchand descreve ao passear pela floresta: “Numa floresta, várias vezes senti que não era eu que a olhava. Em certos dias, senti que eram as árvores que me olhavam, que me falavam” (Charbonnier, 1959, p. 143-145).

Esse curioso testemunho de Charbonnier é, particularmente, significativo. Ele prefigura, de forma exemplar, o enigma de nossa conaturalidade com o mundo e com “os outros em seu aparecimento na carne do mundo (...), pois, antes de serem e para serem submetidos às minhas condições de possibilidade, e reconstruídos à minha imagem, é preciso que estejam lá como relevos, desvios, variantes de uma única Visão da qual também participo” (Merleau-Ponty, 1960, p. 22). Quer dizer, “toda carne, e mesmo a do mundo, irradia-se fora de si mesma” (Merleau-Ponty, 1985, p. 81) já que “a abertura de nossa carne é imediatamente preenchida pela carne universal do mundo” (Merleau-Ponty, 1960, p. 23). Não por acaso, se a “pintura jamais celebra outro enigma senão o da visibilidade” (Merleau-Ponty, 1985, p. 26), é porque “há uma espécie de loucura da visão que faz com que, ao mesmo tempo, eu caminhe por ela em direção ao próprio mundo e, entretanto, com toda a evidência, as partes desse mundo não coexistem sem mim” (Merleau-Ponty, 1964, p. 106). Aí nos encontramos, mais uma vez, entre uma só trama em que o invisível se faz visível e o visível, invisível.

Essas múltiplas tarefas – em que assistimos uma dialética entre o dizível e o indizível, o visível e o invisível, eu e outrem – nos transportam para outra trama de relações: a da filosofia política com a história. Aos olhos de Merleau-Ponty, a filosofia também é uma forma de engajamento histórico, tal qual Marx já pressentira a propósito de que os filósofos não surgem como cogumelos, mas são frutos de seu tempo, de sua época. Há, aqui, um domínio mais amplo da práxis em que a essência é inseparável do fato e que, portanto, teoria e prática se implicam inextrincavelmente. Merleau-Ponty então observa que “a abertura a um mundo natural e histórico não é uma ilusão e não é um *a priori*, é nossa implicação no Ser” (Merleau-Ponty, 1964, p. 117), de modo que a “história” – perspectiva ele –,

⁶ Cf. (Silva, 2019a; 2021).

Envolve-nos a todos, cabendo a nós, portanto, compreender que o que podemos ter de verdade não se obtém contra a inerência histórica, e sim por seu intermédio. Superficialmente pensada, a história destrói qualquer verdade; pensada radicalmente, funda uma nova ideia de verdade. Enquanto conservo em meu íntimo o ideal de um espectador absoluto, de um conhecimento sem ponto de vista, não posso ver em minha situação senão um princípio de erro. (Merleau-Ponty, 1960, p. 137)

A história *amplia* ou alarga esse contexto no qual a ideia de verdade como princípio de busca para o filósofo, se redefine radicalmente. A “filosofia não pode ser um diálogo do filósofo com a verdade, um juízo superior sobre a vida, o mundo e a história, como se a filosofia *estivesse fora deles*, – e não pode também subordinar a qualquer instância exterior a verdade reconhecida interiormente” (Merleau-Ponty, 1953, p. 36; Silva, 2011). Ora, o homem está sempre imerso na história, jamais acima ou fora dela, tomando-a de um único olhar. Há uma carne da história que nos reveste inteiramente, de cujo tecido, umbilicalmente, estamos ligados. A própria história exprime essa experiência consanguínea dos laços carnis com outrem, com o mundo e com a existência em geral⁷.

É o elo carnal com a história que torna a experiência política filosoficamente possível. A reconquista da historicidade, no coração da situação humana intersubjetivamente considerada, recria o autêntico engajamento desde onde brota e se autentica toda ação, isto é, haure uma significação inteiramente nova da práxis. Assim, a ação humana jamais é absolutamente imparcial ou neutra, isto é, sem ponto de vista. Ela toma parte do mundo, interroga a dimensão mais íntima das coisas e dos acontecimentos e, com isso, se inscreve como experiência de uma adesão perpétua ao próprio mundo. Nessa medida, a experiência política contemporânea parece trazer algumas lições de modo que abre outra compreensão indispensável da cultura e da natureza. Marx se torna, sob esse firme propósito, outro interlocutor privilegiado, na medida em que descobre uma racionalidade histórica imanente à vida humana. Ora, essa racionalidade não é uma ordem ditada de cima para baixo ou uma ascese espiritual demiúrgica e alheia à contingência. Ela brota da tensão entre a liberdade do sujeito agente e o curso da história transfigurando-se em meio à práxis inter-humana, nas relações concretas entre os indivíduos. É um sentido, portanto, historicamente vivo e operante. É nessa direção que uma filosofia política pode, enfim, *alargar-se* radicalmente sem deixar, ao mesmo tempo, de exercer-se como autocrítica. Sem esse exercício, a racionalidade histórica se esvazia desastrosamente, destituindo-se como inteligibilidade do acontecimento. Sem ela, o filósofo, o cientista, o artista, o escritor e o político se desfiguram bizarramente em seu ofício mais próprio que é o de aprofundar a nossa inserção no ser; de apreender o sentido de uma tarefa que é, a bem da verdade, de todos.

⁷ Ver (Silva, 2009a).

É o advento de uma nova inteligibilidade que a obra de Merleau-Ponty lega como patrimônio, como experiência de pensamento; uma reflexão que não destrói a racionalidade, mas, que, ao contrário, providencialmente a salva ao redefinir outra ideia de razão, uma *raison élargie*.

Referências bibliográficas

- Buytendijk, F. J. J. (1928). *Psychologie des animaux*. Paris: Payot.
- Buytendijk, F. J. J. (1935). *El juego y su significado: el juego en los hombres y en los animales como manifestación de impulsos vitales*. (trad. E. Imaz). Madrid: Revista de Occidente.
- Canguilhem, G. (1966). *Le normal et le pathologique*. Paris: PUF.
- Carbone, M. (2011). *La chair des images: Merleau-Ponty entre peinture et cinéma*. Paris: Vrin.
- Castoriadis, C. (1971). Le dicible et l'indicible. En: *Revue L'Arc* (ed. especial a Merleau-Ponty), 46, 67-79.
- Charbonnier, G. (1959). *Le monologue du peintre*. Paris: Julliard.
- Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1972). *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (2002). *Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise*. 2. ed. (trad. V. L. A. Ribeiro). Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Goldstein, K. (1983). *La structure de l'organisme: introduction à la biologie à partir de la pathologie humaine*. (trad. E. Burkhardt e J. Kuntz). Paris: Gallimard.
- Gusdorf, G. (1984). *Mythe et métaphysique: introduction a la philosophie*. Paris: Flammarion.
- Hegel, G. W. F. (2003). *Fenomenologia do espírito*. 2. ed. (trad. P. Meneses). Petrópolis, RJ: Vozes.
- Heisenberg, W. (1955). *Das naturbild der heutigen Physik*. Hamburg: Rowohlt Verlag.
- Husserl, E. (1988). Sur la mythologie primitive: lettre à Lucien Lévy-Bruhl (11/03/1935). (trad. P. Soulez). *Gradhiva*, 4, 63-72.
- Husserl, E. (2008). *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica*. (trad. D. Falcão Ferrer). Lisboa: Centro de Filosofia Universitas Olisiponensis, 2008 (Phainomenon Clássicos de Fenomenologia).
- Köhler, W. (1927). *L'intelligence des singes supérieurs*. Paris: Alcan.
- Lévy-Bruhl, L. (1935). *La mythologie primitive: le monde mythique des australiens et des papous*. Paris: PUF.
- Merleau-Ponty, M. (1942). *La structure du comportement*. Paris: PUF.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris : Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1953). *Éloge de la philosophie*. Paris : Gallimard.

- Merleau-Ponty, M. (1960). *Signes*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1964). *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1968). *Résumés de cours* : Collège de France (1952-1960). Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1969). *La prose du monde*. Paris : Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1985). *L'œil et l'esprit*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1996a). *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*. Paris : Verdier.
- Merleau-Ponty, M. (1996b). *Sens et non-sens*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1996c). *Notes de cours (1959-1961)*. Paris : Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (2000). *Parcours deux (1951-1961)*. Lagrasse : Verdier.
- Merleau-Ponty, M. (2001). *Psychologie et pédagogie de l'enfant*. Cours de Sorbonne (1949-1952). Paris: Verdier.
- Merleau-Ponty, M. (2002). *Causeries (1948)*. Paris: Seuil.
- Merleau-Ponty, M. (2009). "Apresentação da candidatura de Claude Lévi-Strauss à cadeira de Antropologia Social". Tradução de Paulo Neves. In: *Estudos Avançados*, 23(67), 217-222.
- Merleau-Ponty, M. (2020). *Le problème de la parole*: cours au Collège de France, notes, 1953-1954. Genève: MêtisPresses.
- Ortega y Gasset, J. (1964). "Meditación de la técnica". En: *Obras completas, V, (1933-1941)*. (6a. ed). Madrid: Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, J. 1966. "¿Por qué se vuelve a la filosofía?". En: *Obras completas, IV, (1929-1933)*. (6a ed.). Madrid: Revista de Occidente.
- Silva, C. A. F. (2009a). *A carnalidade da reflexão: ipseidade e alteridade em Merleau-Ponty*. São Leopoldo, RS: Nova Harmonia.
- Silva, C. A. F. (2009b). "Percepção e cinema em Merleau-Ponty". En: Gentil, H. S. y Piva, J. (Org.). *Ensaio sobre a filosofia francesa contemporânea*. São Paulo: Alameda Editorial, 123-141.
- Silva, C.A.F.(2011). "O transcendental encarnado: Merleau-Ponty e a 'nouvelle ontologie'". *Kriterion* (UFMG), 52, 159-176. https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2011000100009
- Silva, C. A. F. (2012). "O retorno ao mundo da vida: Merleau-Ponty, leitor de Husserl". *Revista Filosófica de Coimbra*, 21, 11-31. https://www.uc.pt/fluc/dfci/public_/publicacoes/numeros_publicados_arquivo/vol_21_n_41/o_retorno
- Silva, C. A. F. (2013). "Manipular ou habitar? Merleau-Ponty e o paradoxo da ciência". *Filosofia Unisinos*, 14(1), 84-99. <http://revistas.unisinos.br/index.php/filosofia/article/view/fsu.2013.141.07>
- Silva, C. A. F. (2014). "Merleau-Ponty e a herança hegeliana da dialética". *Veritas*. Porto Alegre, 59(2), 315-338. <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/12248>
- Silva, C. A. F. (2019a). *A natureza primordial: Merleau-Ponty e o 'logos do mundo estético'*. (2. ed.). Cascavel, PR: Edunioeste.
- Silva, C. A. F. (2019b). "A sombra do eu puro: Merleau-Ponty e o 'último' Husserl". *Revista de Filosofia Aurora*, 31, 405-419. <https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/view/25106>

Silva, C. A. F. (2021). “A profundidade abissal: Nietzsche, Cézanne, Merleau-Ponty e o enigma do mundo”. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia* [Estudos schopenhauerianos + Dossiê Nietzsche na fenomenologia], Santa Maria, RS, UFSM, 12(1), 01-33. <https://periodicos.ufsm.br/voluntas/article/view/64659>

Vida, Temporalidad, Historicidad

Life, Temporality, Historicity¹

Luis Román Rabanaque
Universidad Católica Argentina/ CONICET

Recepción: 31/05/2023

Aceptación: 30/06/2023

Resumen

La exposición procura explicitar algunos nexos entre los temas presentados en el título. En primer lugar, se efectúa una meditación sobre la conexión de la fenomenología con la vida basada en las decisiones terminológicas de Husserl a partir de las *Investigaciones lógicas* y hasta la *Crisis*, tales como: vivencia (*Erlebnis*), presente viviente (*lebendige Gegenwart*), cuerpo viviente (*Leib*), mundo de la vida (*Lebenswelt*). En segundo lugar, se muestra el modo como estas nociones se relacionan con la temporalidad, siguiendo el hilo conductor de tres niveles de análisis intencional. En el nivel egológico estático, el tiempo es una forma abstracta del curso de vivencias y, correlativamente, de los objetos. En el nivel egológico genético, adquiere el espesor de una historia intencional personal y, correlativamente, de un mundo circundante de tipos sedimentados de objetos. Finalmente, en el nivel intersubjetivo genético se instaura una temporalidad interpersonal o monadológica cuyo correlato es el tiempo comunitario del mundo de la vida. Y en tercer lugar, puesto que en este último tipo de análisis se gana el acceso originario al fenómeno de institución de la historia, se analizan los niveles fundamentales de la historicidad que Husserl ha esbozado en sus manuscritos tardíos: una protohistoria vinculada a la comunidad familiar regida por el tiempo generativo, una historicidad primaria asociada a la comunidad cultural histórica y una historicidad secundaria o racional relativa a una comunidad ideal que es posibilitada por la aparición de la filosofía y la ciencia.

Palabras clave

FENOMENOLOGÍA – VIDA – TEMPORALIDAD – HISTORICIDAD

¹ Una primera versión de este texto fue presentada en las II Jornadas de fenomenología de la institución. Vicisitudes del tiempo, variaciones de la vida: aportes para una fenomenología de la institución, que tuvo lugar en la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, Centro de Estudios Filosóficos “Eugenio Pucciarelli”, en 2017.

Abstract

This paper seeks to lay out some connections among the topics proposed in the title. Firstly, a meditation is conducted that concerns the relationship between phenomenology and life on the basis of Husserl's terminological decisions from the *Logical Investigations* to the *Crisis*, such as *living experience (Erlebnis)*, *living present (lebendige Gegenwart)*, *living Body (Leib)*, and *life-world (Lebenswelt)*. Secondly, how these notions bear a connection with temporality is shown by following three levels of intentional analysis as a thread. At the static egologic level, time is an abstract form pertaining to the stream of consciousness and correlatively, to the objects. At the genetic egologic level, it acquires the thickness of a personal intentional history and correlatively, of a surrounding world of sedimented types of objects. At the genetic intersubjective level, an inter-personal or monadological temporality is established, whose correlate is communal life-world time. Thirdly, since the latter level provides the originary access to the institution of history, three fundamental levels of historicity that Husserl sketches in his later manuscripts are analyzed: a primal history connected with the familiar community ruled by generative time, a primary historicity tied to a historic cultural community, and a secondary or rational history that is made possible by the emergence of philosophy and science.

Keywords

PHENOMENOLOGY – LIFE – TEMPORALITY – HISTORICITY

Resumo

O artigo procura explicitar algumas ligações entre os temas apresentados no título. Em primeiro lugar, é feita uma meditação sobre a conexão da fenomenologia com a vida, com base nas escolhas terminológicas de Husserl desde as *Investigações lógicas* até a *Crise*, tais como: *vivência (Erlebnis)*, *presente vivo (lebendige Gegenwart)*, *corpo vivo (Leib)*, *mundo-da-vida (Lebenswelt)*. Em segundo lugar, ele mostra como essas noções se relacionam com a temporalidade, seguindo a linha de três níveis de análise intencional. No nível egológico estático, o tempo é uma forma abstrata do curso das experiências e, correlativamente, dos objetos. No nível egológico genético, ele adquire a espessura de uma história intencional pessoal e, correlativamente, de um mundo circundante de tipos de objetos sedimentados. Finalmente, no nível intersubjetivo genético, é estabelecida uma temporalidade interpessoal ou monadológica, cujo correlato é o tempo comum do mundo da vida. E, em terceiro lugar, como nesse último tipo de análise se obtém o acesso original ao fenômeno da instituição da história, analisam-se os níveis fundamentais de historicidade que Husserl delineou

em seus últimos manuscritos: uma proto-história ligada à comunidade familiar regida pelo tempo gerativo, uma historicidade primária associada à comunidade histórico-cultural e uma historicidade secundária ou racional relacionada a uma comunidade ideal que se torna possível pelo surgimento da filosofia e da ciência.

Palavras-chave

FENOMENOLOGIA – VIDA – TEMPORALIDADE – HISTORICIDADE

1. Introducción. El vocabulario relacionado con la vida

Podría decirse que la fenomenología de Edmund Husserl parte de la *vida* intencional de la conciencia y culmina en una fundamentación del *mundo de la vida*. Esto se refleja ya tempranamente en la elección de un término fundamental para explicitar la intencionalidad, o sea, la “vivencia” (*Erlebnis*), palabra cuyo uso filosófico se fija y propaga sobre todo gracias a Dilthey y a los neokantianos de la escuela de Baden.² Husserl no la emplea todavía en su *Philosophie der Arithmetik* de 1891 ni tampoco en los “*Psychologische Studien zur elementaren Logik*” de 1894, el primer germen de las *Investigaciones lógicas*. Pero en esta última obra, la quinta Investigación se dedica a ella ya desde el primer capítulo (cf. § 2, Hua XIX/1, p. 357).³ El § 3 distingue un sentido popular de *Erlebnis* y uno fenomenológico. En *Ideas* el carácter viviente se refuerza todavía más con el empleo de expresiones como *Erlebnisstrom* (Hua III/1, pp. 70, 74, 185 y *passim*). Por otra parte, en las lecciones sobre *Cosa y espacio* de 1907 aparece ya en forma sistemática el término *Leib*, cuerpo viviente o cuerpo animado, que etimológicamente remite a *Leben*, “vida”. El concepto retorna en el primer tomo de *Ideas* (§ 39, Hua III/1, p. 80) y ocupa un lugar central en el segundo. El cuerpo animado se caracteriza por la sensibilidad y la movilidad, dos rasgos centrales de lo viviente. Su vinculación con los sentimientos sensibles (*sinnliche Gefühle*) y los impulsos (*Triebe*) (Hua III/1, p. 75, esp. § 85, p. 193) refuerza nuevamente el nexo con la vida. De *Leib* derivan a su vez otros términos característicos, como: 1) *leibhaft*, que en la segunda edición de las *Investigaciones* sustituye frecuentemente a *selbst* y se ha traducido como “en carne y hueso” (cf. p. ej., Hua XIX/1, pp. 458, 461, 499), de donde deriva su sustantivación, *Leibhaftigkeit* (Hua III/1, p. 81); 2) *lebendig* y *Lebendigkeit*, la “vivacidad” de los contenidos que se dan “*leibhaft*” en la percepción. En las indagaciones tardías sobre la temporalidad cumple un papel fundamental la noción de *lebendige Gegenwart*, “presente viviente”, que señala el ser del fluir último de la conciencia (Hua Mat VIII, p. 31 y *passim*). Y desde luego la vida cumple un papel crucial en la noción de *Lebenswelt*, el mundo de la vida, a la que Husserl se refiere mucho antes de la *Crisis*, en un apéndice de *Ideas II* (Hua IV, Anexo XIII, p. 374 s., fechado hacia 1917). Con *Lebenswelt* se asocian también *Lebensumwelt*, “mundo

² El primer uso filosófico del término, según lo consigna Mayzaud 2005, ocurre en J. G. Fichte (1801): “Sonneklarer Bericht an das grossere Publikum über das eigentliche Wesen der neueren Philosophie”, (*Ausgewählte Werke in 6 Bänden*, 1962): “Zuerst, du weißt doch das wirkliche Reelle, das, was die wahre Tatsache deines gegenwärtigen Erfahrens und Lebens ist - was du wirklich lebst und erlebst - von dem nicht Wirklichen, bloß Eingebildeten und Vorgebildeten zu unterscheiden” [“En primer lugar, tú puedes distinguir lo efectivamente real, aquello que es el hecho verdadero de tu experimentar y vivir presente -lo que efectivamente vives y vivencias- de lo no que nos es real, de lo meramente imaginado o proyectado”]. Salvo indicación en contrario, todas las traducciones son mías.

³ Husserl mismo remite en nota al pie, en la segunda edición, a *Ideas I*, § 36, donde define las *Erlebnisse*.

circundante de la vida” (Hua VI, p. 38 et al.), *Lebensalltäglichkeit*, “cotidianidad de la vida” (Hua VI, p. 28), *Weltleben*, “vida del mundo” (Hua VI, p. 51), así como *Lebenskrise*, “crisis de vida” (Hua VI, p. 1, título de la primera parte) y *Lebensnot*, “indigencia vital” (Hua VI, p. 4).

2. Los niveles de análisis y los estratos de constitución de la vida intencional

El hecho fundamental de la *vida* de la conciencia es tematizado por la mirada fenomenológica en términos de la *intencionalidad*, es decir, como la esencial correlación entre las operaciones por medio de las cuales la conciencia constituye un mundo, y el mundo como lo constituido objetivamente en esas operaciones. La multiplicidad de los análisis que Husserl ha emprendido en torno a esta implicación universal del aparecer y lo que aparece puede servirnos de hilo conductor para enhebrar la vida, el tiempo y la institución de la historia. Por una parte, se pueden distinguir dos dimensiones centrales: una “horizontal” que concierne a correlación noesis—nóema, y otra “vertical” que deslinda las capas o estratos en los que se constituyen los términos de la relación horizontal. Por otro lado, ambas dimensiones pueden ser examinadas por una serie de niveles de análisis que se asocian con los tipos de *epojé* y reducción practicados. Siguiendo una indicación del propio Husserl, podemos distinguir tres niveles básicos: el análisis estático egológico que examina la dimensión horizontal y parte del yo en primera persona; el análisis genético egológico, que investiga la historia intencional de esa correlación estática, y el análisis genético no egológico que introduce frente al mero sujeto personal la comunidad intersubjetiva.

2.1 Análisis estático egológico y cuerpo propio

El análisis estático describe al yo puro y su corriente de vivencias, del lado noético, y al objeto = X vacía y sus sentidos, del lado noemático, junto con sus maneras subjetivas de darse y sus caracteres de ser correspondientes. Se trata de dos polos cuyo contenido es indeterminado y donde el mundo se presenta como un horizonte abstracto. Desde el punto de vista estático, la temporalidad aparece como la forma universal del fluir de las vivencias, una forma vinculada a los datos hyléticos que se presentan como pura materia desprovista de todo contenido intencional. No hay aquí lugar todavía para tematizar la historia más allá de esta estructura generalísima de la corriente de vivencias. Pero ya en este nivel de análisis aparece otro tema que cumplirá un papel fundamental en los otros niveles, que es el tema del cuerpo propio. Por una parte, mi cuerpo aparece a la reflexión fenomenológica como un cuerpo físico (*Körper*) (Hua Mat IV, p. 182),

pero, a diferencia de las demás cosas: a) es siempre co-percibido en toda percepción de cosas, b) no puede ser constituido completamente, y c) es el punto cero de toda orientación espacio-temporal, de todo “aquí” y “ahora”, por lo que resulta ser también la condición de posibilidad del darse en escorzos de las demás cosas perceptivas. Por otra parte, mi cuerpo es algo *más* que una cosa, pues es aquello “en donde yo vivo” (*worin ich lebe*) (Hua XV, p. 325) o, en otras palabras, es el “subsuelo de la vida espiritual” (Hua Mat IV, p. 122; cf. *Ideas* II, § 61, Hua IV, p. 275 ss.). En cuanto tal es un cuerpo viviente o animado (*Leib*), que aparece constituido en dos estratos fundamentales, uno ligado a la *sensibilidad* del yo, es decir, a los campos de sensación, los sentimientos sensibles y los impulsos (Hua Mat IV, p. 183; cf. Hua IV, p. 284), y otro vinculado con la *movilidad* del yo, es decir, con las cinestesis y con el “yo hago” (Hua IV, p. 284). Ambos lados —*Körper* y *Leib*— se conectan porque el cuerpo como todo es “el puente vinculante (*die verbindende Brücke*) entre la subjetividad en el mundo y la cosidad física en el mundo” (Hua Mat IV, p. 186). En su condición de cosa material, se encuentra inmediatamente inserto en el mundo natural, lo que permite que mediatamente los sujetos se inserten en dicho mundo. El ego cogito adquiere así una “localización” en el espacio objetivo, y algo análogo sucede con respecto a la temporalidad (Hua Mat IV, pp. 214, 121). Es precisamente en virtud de esta doble inclusión que el cuerpo deviene punto cero de orientación espacio-temporal y límite interno de la perspectivación en el campo perceptivo. Sobre el fondo de este estrato se hace efectivo el juego recíproco entre sensibilidad y movilidad.

2.2 Análisis genético egológico

En el nivel de la egología, la idea de génesis concierne, en primer lugar, a la interrogación retrospectiva por los horizontes temporales implicados en el ego constituyente. Frente al yo como polo vacío de vivencias, el análisis genético estudia el yo como sustrato en el que precipitan sus experiencias. Investiga así las figuras eidéticas de la “historia” del ego y, correlativamente, reconstruye la historia de la sedimentación de los sentidos noemáticos. La génesis puede ser activa, cuando se trata de nóesis objetivantes en sentido estricto, o pasiva, cuando se trata de la constitución previa a la intervención activa del yo, o sea, la constitución de las predonaciones (*Vorgegebenheiten*) para la actividad intencional. Las síntesis activas se edifican unas sobre otras a la manera de estratos intencionales, es decir, en la dimensión vertical que señalábamos al comienzo. La síntesis más elemental, la mera captación perceptiva, aprehende como aspecto de una cosa un campo hylético que se ha configurado según síntesis pasivas *originarias* que motivan la dirección del yo activo hacia él (cf. Husserl, 1964, p. 114 ss.). Se trata de la *génesis en el presente viviente*, que comprende: 1) las síntesis

temporales, que organizan los datos hyléticos en las dimensiones de la simultaneidad y la sucesión, 2) las síntesis asociativas, que los organizan en primer plano y trasfondo, y 3) las cinestesias, que vinculan la afección que ejerce el campo hylético sobre el yo con la respuesta del yo que se dirige a él para objetivarlo. Por otra parte, en virtud de la “cola de cometa” de la retención, toda configuración momentánea en esta pasividad primaria sufre una des-presentación (Hua Mat 8, p. 134), que la sustrae del campo de presencia inmediata a la vez que la conserva y la sedimenta en una pasividad *secundaria*.⁴ Se trata de la *génesis de la habitualidad*. La conservación de las unidades noemáticas constituidas en la actividad del presente viviente gracias a las síntesis pasivas no se limita a la retención y a la correlativa capacidad de rememoración. Como observa Husserl, hay asimismo “una génesis pasiva de las múltiples apercepciones en cuanto construcciones (*Gebilde*) persistentes en una habitualidad propia, que para el yo parecen predonaciones ya formadas cuando se vuelven actuales, afectan y motivan actividades” (Hua I, p. 113). En un nivel más alto de la constitución, la posibilidad de *reconocer* un objeto ya constituido previamente depende esencialmente de esta dimensión habitual de la pasividad que acompaña a la actividad del percibir. El *Habitus* del lado noético como precipitación de actos en forma de “convicciones” permanentes tiene su contraparte noemática en la *Habe* como mundo típico poblado de objetos familiares.⁵

Esta situación se refleja también en el cuerpo propio. Así como el yo en cuanto sustrato de habitualidades y capacidades adquiere una identidad estable típica en el fluir de su vida intencional, es decir, “se hereda a sí mismo” (Ms. A V 5, p. 6 <Transcripción p. 9>), así también el cuerpo propio se hereda a sí mismo constituyendo una identidad. En el manuscrito C 16, Husserl señala que “el cuerpo viviente con sus órganos articulados es una sedimentación de capacidades del poder-hacer en tales y cuales formas típicas” (Hua Mat VIII, p. 345). Tal poder incluye no solamente formas típicas de afección y sentir sensible, sino también capacidades prácticas como las maneras de andar, de escribir, de tocar el piano, etc. (Hua Mat VIII) Esta noción de un yo encarnado con un espesor “histórico” se condensa en el concepto de *persona*, que Husserl introduce en las *Ideas II* para dar cuenta del todo unitario de esta configuración intencional estable-fluyente. Con este nivel de constitución habitual se asocian también los ciclos periódicos de vigilia y sueño, así como de hambre y sed, etc., vinculados a los “intereses” vitales fundados en los instintos.

⁴ Cf. Hua IV, p. 12. Husserl la ha tenido en cuenta tempranamente; en una adición de 1914 a *Ideas I*, distingue dos tipos de conciencia de trasfondo: una conciencia de trasfondo originaria, cuyos objetos no han sido todavía aprehendidos en primer plano, y una conciencia de trasfondo que consiste en un primer plano hundido en la oscuridad (Hua III/2, p. 605).

⁵ Cf. Hua IV, p. 277. Cf. también Bergmann y Hoffmann, 1984, p. 289.

2.3 Análisis genético no egológico (intersubjetivo)

Ahora bien, el nivel de la pura egología es todavía una abstracción. Husserl escribe: “Es claro que lo que llamamos mundo únicamente adquiere su *sentido pleno* mediante referencia a una pluralidad indeterminadamente abierta de sujetos que entran en comunicación (*sich kommunizierenden*) con nosotros” (Hua Mat IV, p. 195). El mundo se constituye en cuanto tal en el nivel intersubjetivo, en cuya base se halla la formación de una “comunidad del nosotros”, correlacionada con un mundo de experiencia intersubjetivo (Hua Mat IV, p. 194). En este tercer nivel, el yo personal se despliega en su plena concreción estática y genética como yo inter-personal o *mónada*; su contrapolo noemático constituye el *mundo de la vida*, articulado en mundo familiar o cercano, mundos extraños o lejanos y el horizonte del mundo uno (cf. Hua XV, p. 214). Aquí confluyen los análisis genéticos y los del cuerpo. En efecto, la formación de una comunidad, la “comunalización” (*Vergemeinschaftung*) de la experiencia (Hua I, p. 123; Hua VI, p. 178), tiene lugar “mediante la empatía y sobre la base de la corporalidad constituida intuitivamente” (Hua Mat IV, p. 211), de manera que los sentidos —tanto naturales como subjetivo-culturales— del mundo “para-mí” adquieren un carácter propiamente objetivo, es decir, “para-nosotros”, una idea cuyo *télos* es el “para-cualquiera” (cf. Hua V, p. 2). La comunalización es posible porque mediante la empatía el cuerpo del otro se presenta perceptivamente como una “cosa” física, a través de la cual se suscita una presentación de un cuerpo animado análogo al cuerpo propio, la que a su vez motiva una segunda presentación en la que se constituye un sujeto egológico que siente-en y gobierna-sobre dicho cuerpo. Esto implica la trasposición análoga de los sistemas habituales de los dos substratos, de la receptividad sintiente (y autosintiente) y de la movilidad cinestésica y práctico-poética.⁶ La intercambiabilidad de las presentaciones funda una unidad sintética de orden superior, de tal modo que “cada nosotros tiene su orientación-nosotros (*Wir-Orientierung*), el aquí y allí tienen una significación-nosotros (*Wir-Bedeutung*)” (Hua XXXIX, p. 181).⁷ Así, por una parte, “la naturaleza es una unidad de identidad que se constituye por medio del entendimiento mutuo (*Wechselverständigung*) intersubjetivo de las naturalezas intuitivas constituidas separadamente en los sujetos individuales” (Hua Mat IV, p. 215). Y por la otra, “en el comercio mutuo entre los sujetos [los] predicados de belleza, utilidad, conformidad a metas, pasan de sujeto a sujeto en el modo de la tradición” (Hua Mat IV, p. 122).

⁶ Un manuscrito del tomo XXXIX de *Husserliana* indica que, en la medida en que por la empatía puedo comprender lo que ocurre en el otro (*einverstehen*), lo comprendo como situado en “un mundo circundante práctico común” en virtud de un “experienciar práctico común, o sea, en cierto modo intercambiable” (Hua XXXIX, p. 147; sobre *Einverständnis*, cf. Hua IV, p. 192).

⁷ Cf. Zahavi, 1994, p. 75: “the body is the constitutive precondition for intersubjectivity and communication”. Cf. Hua VIII, p. 187; Hua V, p. 115.

3. La protohistoria como historicidad generativa familiar

Este núcleo elemental de experiencia intersubjetiva, de la vida del nosotros, es la forma básica de las configuraciones concretas con las que se instituye la “historia” en sentido originario, es decir, la *historicidad*. Siguiendo algunos textos tardíos de Husserl se pueden deslindar tres grandes niveles en esta institución originaria.⁸ Se trata de la *protohistoricidad* como comunidad familiar generativa, la *historicidad primera* como comunidad cultural histórica, y la *historicidad segunda* como comunidad ideal.

El primer nivel corresponde a la condición de posibilidad de la historia y concierne, en primer lugar, a la institución más elemental de una comunidad que es la *familia* (cf. Hua XV, p. 57). En ella se establece la primera forma de historicidad, a la que Husserl denomina *generatividad*; en un apéndice al § 73 de la *Crisis*, Husserl describe esta historicidad generativa originaria como una

comunidad total generativamente vinculada de personas humanas que, en sus actividades comunizadas correspondientes en las que participan todas las personas individuales, configuran progresivamente (*fort-gestalten*) un mundo circundante unitario, que es el suyo, como mundo cultural, un mundo que ha llegado a ser a partir de su actividad y sigue deviniendo. (Hua VI, p. 502-503. Anexo XXVI, de 1934)⁹

En efecto, en la relación entre los integrantes del núcleo familiar se constituye una (primera) naturaleza objetiva concreta, donde se instituyen un espacio y un tiempo circundantes en la síntesis de un entorno vital común. Las direcciones en este entorno familiar se orientan originariamente a partir de los movimientos de los cuerpos propios y se despliegan en un mundo natural extendido por un territorio, con un paisaje y un clima. Por su parte, este trasfondo natural es la base para la formación de un primer mundo espiritual o cultural en el que la corporalidad interviene en conexión con formas superiores de comunicación empática, con el lenguaje y con las acciones. Se instituye así una comunidad de necesidades, afectos, intereses y fines donde, correlativamente, las cosas muestran caracteres culturales, es decir, poseen para la comunidad estratos de significaciones no naturales relacionadas con la afectividad, con los intereses y con los fines y medios propuestos para la acción (cf. Hua XXXIX, p. 427). Y así como la comunidad intersubjetiva habita un territorio como espacio familiar sintético, del mismo modo, como ha observado Ludwig Landgrebe, si bien “cada ‘mónada’

⁸ Contenidos, ante todo, en los tomos XXIX y XXXIX de *Husserliana*. Seguimos aquí los análisis de Walton, 2012, esp. pp. 286-289.

⁹ Cf. Carr, 2004, p. 80.

tiene su tiempo”, se constituye un tiempo comunitario familiar, un tiempo que “compartimos con los otros”. Es el tiempo que “tenemos” en común como el tiempo de nuestros días de labor.¹⁰ En él la historia intencional de cada mónada integrante se entrelaza con las otras historias subjetivas y constituye un nuevo estrato de historicidad intersubjetiva. Tal estrato comprende, por un lado, a los miembros de la familia en su co-presencia mutua, e implica, por el otro, la proyección de dos tipos de horizontes temporales: los de las otras familias, co-presentes pero extrañas, no-propias, y los que se extienden más allá de la coexistencia de contemporáneos en dirección al pasado y al futuro. De este modo, junto con el tiempo puramente personal, el tiempo generativo adquiere un contenido determinado que individualiza a la comunidad familiar. En los manuscritos tardíos se subraya especialmente la íntima vinculación de la temporalidad con la *vida*. En efecto, junto al “camino de la vida” (*Lebensweg*), al tiempo de la vida (*Lebenszeit*) que constituye mi “historia de vida” (“*Lebensgeschichte*”) como unidad de mi vida (Hua XV, p. 419), mi vida es desde el comienzo una vida comunitaria (*gemeinschaftliches*) en un todo de vida (*Lebensganzen*) que tiene correlativamente un mundo circundante común (Hua XV; cf. Hua XXXIX, p. 540).

En efecto, en la medida que no todos los miembros de una comunidad familiar se presentan en el horizonte de los contemporáneos, aparecen discontinuidades en la plenificación de este tiempo de la vida, bajo la forma de intenciones vacías que sólo pueden cumplirse mediante una forma especial de empatía que es la generativa. Ciertas experiencias que no se me han dado en carne y hueso, de las que no tengo recuerdo posible, como mi nacimiento, pueden presentificarse a partir de mis mayores, para quienes mi nacimiento fue un acontecimiento presente que me pueden transmitir rememorativamente de manera empático-lingüística. La inaccesibilidad se hace mayor cuando se extiende al horizonte pasado de los antecesores de mis antecesores y, respectivamente, al horizonte futuro de los sucesores de mis sucesores. Con relación a los primeros es posible un cierto solapamiento, pues no solamente mis padres pueden darme a conocer un tiempo anterior a mi nacimiento, sino que también gracias a mis abuelos puedo re-constituir un tiempo anterior al nacimiento de mis padres. El horizonte vacío de mi pasado se plenifica así con presentificaciones de origen generativo. Por el contrario, el horizonte vacío de mi futuro sólo puede manifestarse mediante anticipaciones vacías más o menos predelineadas por las sedimentaciones del pasado. Esta mediación de los otros, de los otros de los otros, este “camino mediante los otros”, abre un horizonte de reiteración *in infinitum* (Hua XXXIX, p. 509) gracias al cual se constituye “un mundo infinitamente abierto de historicidad unitaria” (Hua XXXIX, p. 510). En un manuscrito de fines de otoño de 1934, Husserl se refiere a un primer

¹⁰ Cf. Landgrebe, 1982, p. 51. Sobre la cuestión de los tiempos culturales como tiempos vividos frente al tiempo objetivo (y en forma paralela al análisis que hace Steinbock respecto del espacio), cf. Carr, 2004, pp. 3-13.

estadio de historicidad en relación con la existencia generativa de la existencia familiar-humana (Hua XXIX, p. 37). No hay primeros hombres, afirma Husserl, no hay ninguna familia que sea el origen de un pueblo y cuyos “padres” no provengan a su vez de familias ya existentes.

4. Historicidad primera

En la comunidad familiar generativa se instituye un mundo circundante como mundo originario en el que se constituyen también otros como “prójimos” (“*Nächsten*”) en sentido propio, es decir, como madres, padres, hermanos, etc. (Hua XV, p. 428-429). Este mundo cercano (*Nahwelt*) o mundo familiar (*Heimwelt*) contrasta a su vez con el mundo lejano (*Fernwelt*), el mundo extraño (*Fremdwelt*), como lo ha subrayado Steinbock (1995, p. 178). Husserl describe este tránsito de la cercanía a la lejanía de los mundos circundantes empleando la figura de círculos concéntricos que se fundan sobre esta primera esfera próxima: el hogar familiar, las calles, las otras casas, la aldea, el campo abierto, la próxima aldea, y así sucesivamente. Correlativamente se amplía el círculo de los prójimos (Hua XV, p. 429). La familia se exhibe como una unidad cerrada de dominio que se propaga en el tiempo a través de los hijos, pero que se extiende también mediante la asociación con otras familias en relaciones de convivencia, vinculándose generativamente hasta formar grupos más amplios, los clanes familiares o tribus (*Stämme*). Además de las relaciones armónicas por compatibilidad que dan lugar a las tribus, se presentan en este círculo relaciones de conflicto, rivalidades y luchas de poder. Nuevos conflictos surgen cuando, v.g. por la necesidad de emigrar en busca de mejores condiciones de vida, la tribu entra en colisión con tribus extrañas.

Los miembros de un clan familiar, de una tribu, tienen su “espacio humano” en el sentido de una forma universal de la coexistencia personal en la que se perciben a sí mismos como miembros de un todo, de una “totalidad nacional, [la] de la tribu”. Husserl entiende aquí la palabra “nación” (*Nation*) en su acepción etimológica de *natio*: como comunidad de quienes han nacido en el mismo lugar, en una tradición generativa común (cf. Hua XXIX, p. 9 nota 1). Y añade que sus miembros “no sólo han nacido para su propia vida sino [también] para los otros”, pues su existencia se encuentra esencialmente en relación con otras, se inserta en un horizonte comunitario gracias al cual el presente histórico es un ser-unos-con-otros de la vida (*Miteinander des Lebens*) (Hua XXIX, p. 5). Esta totalidad nacional es vivida por cada persona bajo la forma del “nosotros” en conexiones de empatía inmediata y mediata y también en la comunicación recíproca y el obrar mutuo. Más allá de la esfera de experiencia original de cada individuo, la percepción y el recuerdo propios se complementan mediante un presente y un pasado nacionales unitarios extraños que se constituyen en el solapamiento generativo (Hua XXIX, p. 7).

Ahora bien, aun cuando cada nación tiene su propia historicidad, la que surge originariamente en su generatividad, toda nación vive siempre rodeada de otras naciones. Se puede trazar una analogía entre los dos contextos: así como el ser humano individual vive necesariamente en un contexto generativo nacional y en cuanto tal es miembro de la totalidad suprapersonal de su nación y de su mundo circundante de la vida, así también la nación misma, la suprapersona (*Überperson*), vive su vida nacional en el trato con otras naciones coexistentes. Tal coexistencia es un “existir-unos-para-otros” (*Füreinander-da-sein*) (Hua XXIX, p. 10). Este vivir de las naciones “en una internacionalidad unitaria” produce un desarrollo hacia una nueva historicidad, a la que Husserl denomina historicidad segunda.

5. Historicidad segunda

Husserl observa que en la cultura tradicional que identifica a una nación se presenta, junto con su moralidad, sus costumbres y la herencia del pasado propio, una serie de poderes míticos que intervienen, amigable u hostilmente, en la existencia humana y en su destino, y que se condensan en un mito especial “referido a su propia existencia, a su propio territorio y a su obrar y producir” (Hua XXIX, p. 43). Este “mito universal” es distinto en cada nación y contrasta con el suelo de la Tierra que es el mismo para todos, si bien es aprehendido de distinta manera según sea la tradicionalidad nacional. Ahora bien, la co-presencia de naciones extrañas, de mundos extraños frente al mundo familiar de la nación propia, implica la confrontación entre historicidades que divergen en la medida en que han desplegado tradiciones diferentes. Tal confrontación posibilita la *crítica* de la tradición, con la cual surge una distinción entre el mundo intra-histórico y el mundo extra-histórico de una comunidad nacional. Como señala Husserl, la patria (*Heimat*) y el extranjero (*Fremde*) “designan diferencias de comprensión” (Hua XXIX, p. 42). La toma de conciencia de estas diferencias puede provocar reacciones negativas: desconfianza, animosidad, a las que continúa una “crítica ingenua” del mundo nacional extraño medido con los patrones de la tradición propia. Frente al mito nacional propio, el extraño es un error o “una superstición ridícula” (Hua XXIX). Esta actitud inicial negativa puede encausar sin embargo una positividad, pues, aunque bajo la forma del rechazo, la comunidad nacional tiene ahora la posibilidad de ampliar sus horizontes de forma tal que abarque tanto al mundo familiar propio como al mundo no familiar de la comunidad extraña. Las humanidades extrañas devienen hechos (*Tatsachen*) y sujetos de mundos presuntos (*vermeinter*) (Hua XXIX).

Pero este carácter presunto, meramente intencionado porque se da mediante indicaciones o indicios (los comportamientos incomprensibles de los otros extraños, las herramientas o los usos desconocidos, etc.), puede ser plenificado, es decir, mediante un estrechamiento de las relaciones

puede volverse comprensión efectiva. Husserl pone como ejemplo las relaciones comerciales entre naciones que no necesitan luchar por el espacio vital y por el poder, como ocurre con aquellas que están separadas por el mar. En lugar de una crítica ingenua que parte de la afirmación de la tradición nacional en contraste con la extraña, puede acontecer una crítica de la tradición propia. Así, por ejemplo, los artefactos confeccionados por la nación extraña pueden producir admiración y llegar a ser reconocidos como herramientas superiores a las familiares originadas en la cultura propia. De una manera más amplia, pueden advertirse virtudes humanas espirituales reconocibles como un núcleo que se vuelve a encontrar en naciones muy diferentes, “como algo humano genérico de los pueblos ‘bien educados’ (*“gesitteter”*)” (Hua XXIX, p. 43). En un nivel más general aun, la posibilidad de comparar mitos nacionales sobre el trasfondo de un mundo natural provisto de un núcleo material idéntico permite elevarse por encima de las apercepciones nacionales, relativizar el valor de los mitos y constituir un mundo unitario de nivel superior, un mundo de la vida *objetivo*. Cuando ello sucede se opera una síntesis de identidad que atraviesa las maneras familiares y extrañas de comprender el mundo y en la que se advierte que por todas partes hay “los mismos seres humanos, animales, árboles, ríos, montañas, la misma Tierra, el mismo cielo, etc.”. “Así se gesta –prosigue Husserl– una nueva idea de ente” (Hua XXIX).

Este mundo objetivo no es todavía aquello que entendemos como mundo de la ciencia frente al mundo de la vida, sino tan sólo “la vaga idea de lo idéntico de las naciones que en una multiplicidad abiertamente infinita se extienden en torno a nuestra nación” (Hua XXIX, p. 45). Sin embargo, aunque en forma difusa e indeterminada, se trata de una apercepción que transforma las cosas y los poderes míticos domésticos en realidades objetivas experienciables para cualquier ser humano. Representa el primer esbozo de la humanidad “autónoma”, la cual, mediante una nueva actitud, la teórica, ha de culminar en la ciencia y la filosofía (Hua XXIX, p. 41; cf. p. 393). Allí tiene lugar un desplazamiento desde la “recta, justa razón del sano entendimiento natural del hombre” hacia “la razón científica, filosófica” (Hua XXIX, p. 386). Esta última está dirigida por un nuevo interés que excede los intereses prácticos de la vida y que se orienta hacia el conocimiento del mundo en “sus” verdades (Hua XXIX, p. 12). Con ello se manifiestan dos nuevos factores: por una parte, emerge una *nueva historicidad* que somete a crítica a la existencia histórica y que se configura como un tipo nuevo de tradicionalidad (Hua XXIX, p. 15); por la otra, la captación de formaciones de sentido no perecederas, de un núcleo ideal de identidad en el medio de cambiantes situaciones y circunstancias, proporciona la base para ulteriores formaciones de nivel más alto que se dirigen hacia polos infinitos. Es decir, se instaura una *nueva tradicionalidad* y se advierte una *teleología* que la recorre (Walton, 2012, p. 288). Esta irrupción tuvo lugar históricamente en la Grecia antigua, se propagó por Europa, volvió a formularse, como subraya Husserl en los párrafos introductorios de la *Crisis*, en el Renacimiento, y

precipitó luego en el proyecto moderno inspirado por Descartes y Galileo. Desde el punto de vista de la temporalidad, esto significa también la aparición de un nuevo tipo de *generatividad*, que ya no está ligada a la cadena de las generaciones familiares, tribales o nacionales, sino que se manifiesta en la serie de generaciones de científicos y filósofos y, correlativamente, en la “cultura espiritual del sentido de la teoría filosófica, en un tipo peculiar de ser de la verdad teórica” (Hua XXIX, p. 17).

6. Epílogo. La historia como historiografía y la historia de la filosofía

Queda por último mencionar a la historia en el sentido de la historiografía, de la ciencia histórica (*Historie*, frente a *Geschichte*, aunque Husserl no es siempre consecuente con la distinción terminológica). Si la historicidad concierne a la experiencia originaria de la temporalidad, la historia, puntualiza Husserl, es la ciencia de la génesis de la humanidad entendida personalmente y de su mundo circundante de la vida en cuanto mundo cultural (Hua XXIX, p. 53). Su primer tema son los “documentos” (*Dokumente*), es decir, los testimonios que los seres humanos dejan de su obrar. La comprensión de los documentos no tiene el carácter de una rememoración sino de una presentificación cuya impleción, su clarificación como intuición del pasado, es una figuración (*Verbildlichung*) (Hua XXIX, p. 54) que Husserl describe como resultado de una *empatía histórica*.¹¹ Procede de manera constructiva, pues “en base a datos de la experiencia efectiva construye presentificaciones legítimas del ser personal en operaciones y formaciones operativas personales en una progresiva unificación” (Hua IV, p. 377). Husserl señala además que se trata de una experiencia desveladora (*erschliessende*) y no conceptual, es decir, que tiene carácter intuitivo y no judicativo, pues “su resultado no son proposiciones sino intuiciones sistemáticamente unificadas” (Hua IV, p. 378). Su meta reside en alcanzar la comprensión de los espíritus en referencia a su mundo circundante espiritual común, una tarea que incluye establecer una morfología, en el sentido de una doctrina de las formas de configuración intuitiva de las personalidades y de sus vinculaciones (Hua IV). Así, el historiador puede tematizar, por ejemplo, al pueblo alemán como unidad personal (de orden superior) y también puede ocuparse de la cultura alemana, estableciendo morfologías de los objetos domésticos, de las armas, de las religiones, de sus símbolos, etc. (Hua IV, p. 379). No sólo se inscriben en una historia las personas y las personalidades de orden superior, como las instituciones, sino igualmente las obras de arte y las artesanías en cuanto formaciones culturales, así como las herramientas de sus creadores (Hua XXIX, p. 57). Por eso “los zapatos de hoy y su método de producción tienen una historia, a lo largo del tiempo han cambiado paulatinamente”; estos cambios se correlacionan con cambios

¹¹Hua IV, p. 378. Citado por Walton, 2015, p. 404.

correspondientes en las necesidades de los seres humanos y por ende con las metas, los métodos y las obras que se producen en función de aquellos (Hua XXIX, p. 33).

Para finalizar, en el contexto de la distinción entre la historia de la filosofía (cf. Hua VI, § 15) y la historia de la cultura (*Geschichte*, en ambos casos), Husserl se refiere a esta última como “historia de vida” (“*Lebensgeschichte*”) en el sentido de una historia unitaria de la humanidad, que comprende tanto las historias particulares de las naciones y supranaciones como las historias de la cultura. Y aclara que la cultura tiene que ver aquí con las personalidades de orden superior (Hua XXIX, p. 56). Más allá de este desvelamiento de los horizontes históricos de la humanidad, se abren otros dos tipos de construcción racional que son posibilitados por este nivel de la historicidad racional. Por un lado, la que concierne a la vida que carece de todo posible nexos generativo con nosotros, efectivo o figurado. Se trata de la historia natural como paleontología y como geología. Por el otro, la que se refiere a la historia de la filosofía misma, no en el sentido exterior de un recuento de las filosofías precedentes, sino en el sentido interior del desvelamiento de una teleología que está implícita o subyace a la historia racional, que la recorre en todos sus momentos registrables, que redundan en un movimiento de autocomprensión de la humanidad filosófica mediada por los filósofos como “funcionarios de la humanidad”. Se trata de un movimiento que, una vez instituido por primera vez como ocurrió en la Antigua Grecia, es susceptible de recibir instituciones subsiguientes y desarrollarse en dirección a una institución final signada por la meta de la completa claridad (Hua VI, § 15).

Referencias bibliográficas

- Bergmann, W. & Hoffmann, G. (1984). Habitualität als Potentialität: Zur Konkretisierung des Ich bei Husserl. *Husserl Studies*, 1(1), 281-305.
- Carr, D. (2004). Time Zones: Phenomenological Reflections on Cultural Time. En David Carr y Cheung Chan-Fai (eds.). *Space, Time, and Culture* (pp. 3-13). Dordrecht: Springer.
- Husserl, E. (1950-2023). *Gesammelte Werke—Husserliana*. Dordrecht: Springer (antes Martinus Nijhoff y Kluwer Academic Publishers), seguido de número de tomo y página. Se citan los siguientes tomos:
- Hua I. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Stephan Strasser (ed.).
- Hua III/1. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Karl Schuhmann (ed.).
- Hua IV. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Marly Biemel (ed.).

- Hua V. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*. Marly Biemel (ed.).
- Hua VI. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Walter Biemel (ed.).
- Hua XIX/1. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band, Erster Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Ursula Panzer (ed.).
- Hua XV. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*. Iso Kern (ed.).
- Hua XXIX. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband: Texte aus dem Nachlass, 1934-1937*. Reinhold N. Smid (ed.).
- Hua XXXIX. *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*. Rochus Sowa (ed.).
- Husserl, E. (1964). *Erfahrung und Urteil*. Hamburg: Claassen Verlag.
- Husserl, E. (2003-2023). *Gesammelte Werke—Husserliana. Materialien*. Dordrecht: Springer, seguido de número de tomo y página. Se citan los siguientes tomos:
- Hua Mat IV. *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1919*. Michael Weiler (ed.).
- Hua Mat VIII. *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*. Dieter Lohmar (ed.).
- Landgrebe, L. (1982). *Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*. Hamburg: Felix Meiner.
- Mayzaud, Y. (2005). Historique et enjeu de la notion d'Erlebnis. *Revue CENIPHE*, 2, 1-45. URL: http://cephen.free.fr/CEPHEN/revue2_files/Y.%20mayzaud,%20Historique%20et%20enjeu%20de%20la%20notion%20d%27Erlebnis.pdf
- Steinbock, A. (1995). *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*. Evanston: Northwestern University Press.
- Walton, R. (2012). Levels and Figures in Phenomenological Analysis. *The Southern Journal of Philosophy*, 50(2), 285-294.
- Walton, R. (2015). *Intencionalidad y Horizonticidad*. Bogotá/Cali: Editorial Aula de Humanidades/Universidad San Buenaventura.
- Zahavi, D. (1994). Husserl's Phenomenology of the Body. *Études Phénoménologiques* (10)19, 63-84.

El realismo estructural óptico como clave interpretativa para reconocer al corpus merleau-pontyano como precursor del proyecto de naturalización de la fenomenología¹

Fernando Libonati
Universidad de Buenos Aires - CONICET

Recepción: 09/05/2023

Aceptación: 06/07/2023

Resumen

El trabajo aspira a relacionar dos hipótesis. La primera es que la ontología desarrollada por Merleau-Ponty, especialmente en *La Estructura del Comportamiento* (1953), puede interpretarse como lo que actualmente se denomina realismo estructural óptico radical. La segunda es que, conforme a dicha interpretación, la obra del fenomenólogo anticipa el proyecto de naturalización de la fenomenología. Específicamente, retomando las vías propuestas en Varela et al. (1999), se sostendrá que la posición del filósofo puede caracterizarse como un tránsito desde la tercera vía, consistente en un condicionamiento mutuo entre filosofía y ciencias, hacia la cuarta vía, que propone una ampliación del concepto de naturaleza. Se argumentará que ello implicaría el viraje desde una concepción atomista hacia una estructuralista. Finalmente, se explicitará que tales resultados satisfacen los dos requisitos básicos para acometer el proyecto de naturalización: elaborar un marco teórico en continuidad con los resultados de las ciencias naturales, y dar cuenta de la fenomenalidad.

Palabras clave

REALISMO ESTRUCTURAL ÓPTICO – ATOMISMO – NATURALIZACIÓN – FENOMENOLOGÍA – CIENCIA

¹ Quiero agradecer las observaciones planteadas en el referato de este trabajo, ya que permitieron profundizar y precisar las hipótesis desarrolladas.

Abstract

This work aims to relate two hypotheses. The first is that the ontology developed by Merleau-Ponty, especially in *The Structure of Behavior* (1953), can be interpreted as what is currently called radical ontic structural realism. The second one claims that, according to this interpretation, the work of the phenomenologist anticipates the project of naturalization of phenomenology. Specifically, taking up the paths proposed in Varela et al. (1999), it will be argued that the position of the philosopher can be characterized as a transition from the third path, consisting of a mutual constraining between philosophy and sciences, towards the fourth one, which proposes an enlargement of the concept of nature. It will be stated that this would imply a shift from an atomist conception to a structuralist one. Finally, it will be explained that those results satisfy the two basic requirements for undertaking the project of naturalization: to elaborate a theoretical framework in continuity with the results of natural sciences, and to account for phenomenality.

Keywords

ONTIC STRUCTURAL REALISM – ATOMISM – NATURALISM – PHENOMENOLOGY – SCIENCE

Resumo

Este trabalho visa relacionar duas hipóteses. A primeira é que a ontologia elaborada por Merleau-Ponty, particularmente em *A Estrutura do Comportamento* (1953), pode ser interpretada como o que atualmente é denominado realismo estrutural ôntico radical. A segunda é que, de acordo com essa interpretação, a obra do fenomenólogo antecipa o projeto de naturalização da fenomenologia. Em particular, retomando os procedimentos propostos em Varela et al. (1999), sustentar-se-á que a posição do filósofo pode ser caracterizada como um trânsito do terceiro método, que consiste em um condicionamento mútuo entre filosofia e ciências, para o quarto método, que propõe um conceito de natureza mais amplo. Argumentar-se-á que isso implicaria a passagem de uma concepção atomista para uma estruturalista. Finalmente, será explicitado que tais resultados satisfazem os dois requisitos básicos para empreender o projeto de naturalização: elaborar um quadro teórico em continuidade com os resultados das ciências naturais e explicar a fenomenalidade.

Palavras-chave

REALISMO ESTRUTURAL ÔNTICO – ATOMISMO – NATURALIZAÇÃO – FENOMENOLOGIA – CIÊNCIA

Introducción

El concepto de realismo estructural fue acuñado por John Worrall (1989; Borge, 2013a), aunque éste asegura que el mismo tiene sus orígenes en Poincaré (Worrall, 1989, pp. 117ss.), y se puede reconocer asimismo en autores más recientes como Bertrand Russell (Worrall, 1989, p. 117; French & Ladyman, 2011, p. 25; Borge, 2013a, p. 151). La posición de Worrall responde a una doble motivación (French, 2011, p. 165; van Fraassen, 2006).

Por un lado, se presenta como superadora de la dicotomía entre realismo y antirrealismo acerca del progreso científico. Al respecto, Worrall asegura que el realismo estructural permite conservar “lo mejor de ambos mundos” (1989, pp. 111, 117). Concretamente, esta variante del realismo propone que las teorías no versan acerca de la naturaleza de las *entidades* inobservables -como sostenía el realismo científico tradicional-, sino acerca de *estructuras*, esto es, de las relaciones entre dichas entidades (Worrall, 1989, p. 118). Esta distinción permite articular las tesis centrales de las mencionadas posiciones antagónicas. En efecto, por un lado, habilita a reconocer, junto al argumento de la meta-inducción pesimista esgrimido por el anti-realismo, que efectivamente las revoluciones científicas acarrearán un cambio en la ontología, de manera que las entidades inobservables postuladas por una teoría son reemplazadas por las de la siguiente. Por otra parte, sin embargo, el concepto de estructura también permite contemplar el éxito predictivo de las teorías, que el argumento realista del “no milagro” reivindica frente al instrumentalismo (Worrall, 1989, p. 117ss.). Conforme a esta nueva posición, el éxito de las predicciones no residiría entonces en el conocimiento de las propiedades intrínsecas de las *entidades* teóricas, sino en las relaciones entre éstas, es decir, en la *estructura*. De acuerdo con Worrall, pues, la estructura no se agota en el contenido empírico de una teoría, puesto que describe también relaciones entre sus entidades inobservables, pero tampoco exige comprometerse con la existencia de la totalidad de los términos teóricos que ésta postula, ni con las propiedades que atribuye a éstos (Worrall, 1989, p. 117ss.). Basándose en el pasaje de la óptica de Fresnel a la de Maxwell, el autor precisa que “hay continuidad o acumulación en el cambio [teórico], pero se trata de una continuidad de *forma* o *estructura*, no de contenido” (Worrall, 1989, p. 117).

La segunda motivación del realismo estructural reside en el propósito de capturar los resultados más recientes de la física cuántica y la teoría de la relatividad general (Chakravartty, 2003, p. 868). Uno de los más relevantes es que dos partículas cuánticas numéricamente distintas pueden compartir todas sus propiedades, no sólo las de masa, carga y spin, sino incluso las espaciotemporales² (Chakravartty, 2003, pp. 869 ss.), lo cual pone en tela de juicio tanto el principio de identidad de los indiscernibles

² Más precisamente, si en un sistema determinado se permuta una partícula por otra, no existe manera de distinguir el estado resultante del original (Borge, 2013a, pp. 156 ss.).

como el concepto mismo de objeto (Borge, 2013b, p. 47). Tales resultados indican que la naturaleza de las partículas cuánticas es tal que no pueden ser comprendidas como individuos en el sentido clásico, dada la imposibilidad de identificarlas por sus propiedades; en cambio, sugieren que deben ser definidas como nodos en una estructura o como una intersección de relaciones, conclusión que presenta serias dificultades tanto a las metafísicas tradicionales como a la física clásica, donde el concepto de objeto se considera equivalente a entidad individual e independiente con propiedades intrínsecas (French & Ladyman, 2011, pp. 26, 28; Borge, 2013a, pp. 156 ss.). Ahora bien, esta pluralidad de acepciones posibles (partículas como individuos en un sentido amplio, o bien como nodos/estructuras) implica que la teoría cuántica está metafísicamente subdeterminada al nivel de las partículas elementales, es decir que puede ser adecuada tanto a una ontología atomista como a una estructuralista (Borge, 2013b, p. 47; Chakravartty, 2003, pp. 869 ss.).

Además del problema de la subdeterminación, otra cuestión que contradice la idea de la prioridad de objetos individuales con propiedades intrínsecas es la del entrelazamiento (*entanglement*). Al respecto, autores como Lam y Esfeld señalaron que dos o más objetos cuánticos cuyos estados están entrelazados (*entangled*), únicamente adquieren un valor definido si se los toma en conjunto, por lo que el estado total del sistema no se reduce a un mero agregado de los estados individuales de cada componente, es decir que no se trata de una relación de superveniencia (en este sentido, el *entanglement* contradice el principio de separabilidad) (2012, p. 244). Por lo tanto, los autores sostienen que el entrelazamiento (*entanglement*) cuántico “sugiere una especie de holismo: en lugar de que las propiedades intrínsecas de las partes fijen las relaciones entre ellas y en consecuencia el estado del conjunto, únicamente el estado del conjunto fija las relaciones entre las partes” (Lam & Esfeld, 2012, pp. 246, 250, 252). Asimismo, todos los objetos cuánticos de la misma especie, como los electrones, tienen siempre el mismo valor numérico definido para propiedades como masa y carga, lo cual representa un problema considerable para establecer un criterio de discernibilidad (Lam & Esfeld, 2012, p. 246). De ahí que, nuevamente, numerosos autores sostengan que las partículas cuánticas violan el principio leibniziano de identidad de los indiscernibles -al menos en su formulación tradicional-, y en consecuencia exigen una redefinición de la individualidad y la objetividad (French & Ladyman, 2011, pp. 28ss.; Busch, 2003, p. 212; Chakravartty, 2003, pp. 869ss.). Conclusiones como éstas permiten poner en tela de juicio la concepción tradicional e intuitiva de la naturaleza, según la cual existiría un nivel fundamental compuesto por entidades simples e independientes entre sí, con propiedades intrínsecas, de cuya combinación surgirían los objetos y propiedades del mundo macroscópico (Lam & Esfeld, 2012, p. 246; Schaffer, 2003). En cambio, favorecen un giro desde el primado ontológico de los elementos simples hacia el primado de las estructuras.

Posteriormente, Ladyman (1998) advirtió la necesidad de introducir ulteriores precisiones a la posición de Worrall, dado que ésta daba lugar a dos interpretaciones. Por un lado, podía tratarse de una limitación epistémica. Es decir, que las teorías versen acerca de estructuras no debido a su primado ontológico sobre las entidades, sino debido a que las entidades últimas por las que está compuesto el mundo son incognoscibles, lo que daría lugar a un *realismo estructural epistémico* (REE). Ahora bien, esta lectura, a juicio del autor, en rigor no constituye ningún avance respecto del realismo científico tradicional. En efecto, interpretar el significado del vocabulario teórico en términos estructurales, recurriendo por ejemplo a la oración de Ramsey, en última instancia no implica un rechazo de las *entidades* inobservables; lo que ofrece, en cambio, es un método para referirse a ellas indirectamente³, de manera que el REE acaba por reivindicar los compromisos ontológicos del realismo, en lugar de cuestionarlos⁴ (1998, pp. 411ss.).

La alternativa a esta interpretación es lo que se denomina *realismo estructural óntico* (REO) (Ladyman, 1998; French & Ladyman, 2011). De acuerdo con el REO, las teorías versan acerca de estructuras no por una limitación epistémica, sino porque no hay, más allá de ellas, una realidad compuesta por entidades individuales inaccesibles al conocimiento científico. Por lo tanto, las estructuras adquieren el primado ontológico que previamente detentaban los objetos (Ladyman, 1998, p. 420; French & Ladyman, 2011, pp. 25ss.).

Pero el REO, a su vez, también fue blanco de críticas. Chakravartty objetó que la subdeterminación al nivel de las partículas cuánticas no habilita ninguna inferencia acerca de la metafísica subyacente a la teoría, por lo que no es razón suficiente para abandonar una ontología donde priman los individuos en favor de una donde priman las estructuras (2003, pp. 871ss.; 2004, pp. 158ss.). Psillos (2001, pp. S15ss.), por su parte, indicó que una posición realista debe admitir en principio la posibilidad de que la estructura del mundo inobservable exceda lo que puede ser captado por una teoría científica, y eventualmente difiera de ésta no sólo en las entidades que propone, sino incluso en su estructura. Finalmente -y acaso esta sea la crítica más intuitiva y relevante-, numerosos autores advirtieron que no es posible que existan estructuras o relaciones sin *relata*, esto es, sin entidades en las que dichas relaciones se instancien (Busch, 2003, pp. 213ss.; Chakravartty, 2004, pp. 155ss.; Psillos, 2001,

³ Además, la oración de Ramsey no se ajusta a la definición de estructura propuesta por Worrall, según la cual ésta no se agota en el contenido empírico de la teoría (Ladyman, 1998, p. 413).

⁴ El REE, específicamente en la formulación de Bertrand Russell basada en la idea de un isomorfismo entre la estructura de lo percibido y la del mundo, recibió una objeción de peso por parte de Newman que torna altamente problemática su adopción (Ladyman, 1998, p. 412; Chakravartty, 2004, p. 153; Borge, 2013a, pp. 152ss.).

pp. S22ss.), de manera que el realismo estructural sólo sería posible en su variante epistémica.

Atendiendo a las observaciones mencionadas, los defensores del REO se vieron obligados a distinguir entre una posición radical, eliminativista, donde el concepto de objeto en el sentido de entidad individual autónoma y básica es rechazado, y en su lugar se reconoce prioridad ontológica a las estructuras, y por otra parte una posición moderada, donde el concepto de objeto se mantiene pero se modifica su definición: su individualidad y sus propiedades ya no son caracteres intrínsecos y autónomos, sino que dependen de la estructura a la que pertenece (French & Ladyman, 2011, p. 30; Esfeld & Lam, 2008)⁵.

El primer objetivo de este trabajo es argumentar que la ontología desarrollada por Merleau-Ponty presenta notables afinidades con la variante radical del REO, en tanto atribuye un primado ontológico a las estructuras sobre las partes componentes. En efecto, ya desde su primera obra, *La Estructura del Comportamiento* (1938), el fenomenólogo plantea serios cuestionamientos a las explicaciones autodenominadas “científicas” del movimiento y la percepción. La pormenorizada revisión de los postulados de tales abordajes revela que su denominador común consiste en la adopción de una posición atomista⁶. Es decir, una ontología donde la realidad está compuesta en última instancia por entidades individuales simples con propiedades intrínsecas, independientes tanto de otras entidades como de un sujeto cognoscente, y cuya combinación permite explicar exhaustivamente tanto la existencia, las propiedades y el comportamiento de los objetos macroscópicos, como el comportamiento

⁵ Entre las posiciones mencionadas sobre el grado de independencia de la individualidad de los objetos, existen matices que exceden la presentación general propuesta en este artículo. Sin embargo, es oportuno advertir al respecto con French y Ladyman que incluso la distinción referida es objeto de un debate actual, pues se podría sostener que rechazar la categoría de objeto y plantear la individuación como un nodo al interior de una estructura, en última instancia resulta equivalente a mantener la categoría de objeto pero en una acepción estrecha, según la cual su individuación es relativa a la estructura en la que se encuentra (2011, pp. 28, 30).

⁶ Una posición atomista afirma, en términos generales, que existe más de una sustancia, y que las sustancias existen de manera independiente. Por lo tanto, se contraponen a dos posiciones. Por un lado, al monismo, según el cual existe una única sustancia. En ambos casos, la sustancia o sustancias postuladas pueden ser materiales o espirituales. La definición de atomismo adoptada aquí se refiere a sustancias materiales. Por otra parte, el atomismo se opone al holismo, según el cual, básicamente, las sustancias no son independientes, sino que tanto ellas como sus propiedades dependen de las relaciones que conforman (existen, sin embargo, variantes moderadas del holismo que no necesariamente son incompatibles con el atomismo, como sería, por ejemplo, sostener que las propiedades de un conjunto dependen de las relaciones entre las entidades, pero reconocer que estas tienen una existencia independiente). Si bien la oposición al monismo está incluida en la acepción del término utilizada en este trabajo, la definición propuesta se refiere principalmente a la divergencia respecto del holismo.

y los procesos cognitivos de los sujetos (Merleau-Ponty, 1953, caps. I, II)⁷. Concretamente, el filósofo analiza la reflexología como explicación de los movimientos simples, y el conductismo como extensión del abordaje mecanicista a los comportamientos superiores. Frente a dichas teorías, Merleau-Ponty expone resultados de la *Gestalttheorie* y de la concepción holista del organismo desarrollada por el psiquiatra Kurt Goldstein, que ponen de manifiesto serias dificultades y ambigüedades de las ontologías atomistas, y en cambio abonan la tesis de que el comportamiento -entendido en un sentido amplio que abarca desde el movimiento hasta la percepción, la memoria, la imaginación, y en general lo que actualmente se denomina procesos cognitivos- detenta propiedades estructurales que no son reductibles a una combinación de partes simples. En este sentido, su posición coincide con la tesis central de la variante radical del REO en sostener el primado ontológico de las estructuras frente a las entidades individuales.

Otra similitud digna de mención entre el filósofo y el campo disciplinar que actualmente se denomina metafísica de la ciencia, reside en cómo se concibe la relación entre filosofía y ciencias, y el consecuente modo de filosofar que tal relación prescribe. Es una característica distintiva del *corpus* merleau-pontyano que el desarrollo de su ontología se construye en un constante diálogo crítico con disciplinas extra-filosóficas como etología, neurología, psicología, embriología, lingüística, entre otras (de hecho, como se acaba de mencionar, la crítica al atomismo se basa principalmente en la psicología y la psiquiatría). Esta manera de proceder reafirma su convicción de que el estudio de la conciencia no puede agotarse en una investigación *a priori*, y más aún, que tal estudio conduce a desdibujar la distinción entre lo empírico y lo trascendental, sin que ello implique la reducción de uno de los términos al otro (de ahí que la contemplación de disciplinas como las mencionadas no conduzca a la conclusión de que la ciencia tiene la última palabra sobre qué es y cómo debe ser investigada la conciencia). Pues bien, del mismo modo plantean la relación entre filosofía y ciencias, por ejemplo, Morganti y Tahko (2016). En consecuencia, utilizando un término perteneciente a esta corriente filosófica contemporánea, la propuesta de Merleau-Ponty se podría caracterizar como la elaboración de una metafísica (u ontología) naturalizada.

Ahora bien, plantear una ontología naturalizada no significa que la reflexión filosófica tenga un carácter derivado y dependiente respecto de los estudios científicos, pues el fenomenólogo también criticó teorías científicas

⁷ Así definido, el atomismo rechaza entonces dos tipos de dependencia. En primer lugar, la dependencia de un objeto respecto de otro objeto, en tanto las propiedades que posee una entidad no dependen de su relación con otras (contrariamente al holismo). En segundo lugar, y como consecuencia de lo anterior, rechaza también la dependencia del objeto respecto de un sujeto, propia de las filosofías idealistas, en el sentido de una constitución producto de operaciones mentales de síntesis por parte de una conciencia cognoscente. Antes bien, por el contrario, es esta actividad conciente la que resulta descomponible en términos de entidades materiales individuales.

de los campos más variados oponiéndoles reflexiones filosóficas⁸. Antes bien, el proyecto consiste en buscar una relación de condicionamiento y limitación mutua entre filosofía y ciencias, de manera que los resultados de cada una puedan ser eventualmente corroborados o refutados por la otra. El segundo objetivo del presente trabajo consiste en mostrar que la ontología desarrollada por Merleau-Ponty se puede interpretar como una puesta en práctica de esta relación, y que en tal sentido anticipa una posible realización del proyecto de naturalización de la fenomenología.

En el volumen *Naturalizing Phenomenology* (Varela et al., 1999) se estipulan cinco vías posibles para naturalizar la fenomenología. La primera consiste en el reduccionismo, esto es, sostener que las propiedades mentales o los procesos cognitivos pueden ser explicados exhaustivamente por referencia a propiedades de entidades naturales (Varela et al., p. 64). La segunda vía propone considerar los estados mentales como recursos heurísticos, es decir que, si bien no se acepta que tengan un contenido objetivo genuino, se reconoce que son necesarios para la explicación y predicción del comportamiento (Varela et al., p. 65). La tercera vía se denomina *mutual constraining*, y plantea precisamente que entre los resultados de la filosofía y las ciencias debe haber una relación de limitación mutua (*mutual constraining*) (Varela et al., p. 66) (una afinidad destacable entre esta propuesta y la metafísica naturalizada es que admite que el estudio de lo mental tenga una doble raíz: tanto la reflexión filosófica como la investigación empírica). Por otra parte, en la cuarta vía se propone ampliar el concepto de naturaleza “de manera tal que incluya procesos que impliquen la fenomenalización de la objetividad física” (Varela et al., pp. 68-9). Es decir que los estados mentales no sean concebidos ni como derivados respecto de una realidad física subyacente -y por lo tanto dependientes de ésta-, pero tampoco se les atribuya un estatuto ontológico independiente de la naturaleza. Por último, en la quinta vía se plantea una posición funcionalista, donde los estados mentales se podrían equiparar con propiedades naturales de tipo funcional (Varela et al., p. 71).

En el artículo se argumentará, por un lado, que ya en *La Estructura del Comportamiento* se puede reconocer un tránsito desde la tercera vía hacia la cuarta, y que la ampliación del concepto de naturaleza consiste en el pasaje de una concepción atomista a una donde priman las estructuras, que resulta considerablemente solidaria con la tesis central del REO en su versión radical. Por otra parte, se intentará mostrar que el reconocimiento de un estatuto ontológico propio y originario a las estructuras habilita a admitir en la naturaleza elementos como la normatividad y la intencionalidad, generalmente excluidos en las definiciones clásicas de naturalismo.

⁸ Por ejemplo, la observación de que la psicología de la forma conduce a un materialismo, basada en la reflexión sobre la ontología asumida en sus postulados (1953, cap. III), o la advertencia de ambigüedades en las explicaciones fisiológicas y psicológicas del miembro fantasma en la *Fenomenología de la Percepción* (1942, I, cap. 1), o, finalmente, la crítica a la adopción implícita de una posición teleológica en los estudios de embriología de Coghill y Gesell en los cursos sobre la naturaleza (1995, pp. 202ss.).

1. La reivindicación de las propiedades estructurales frente al abordaje científico del comportamiento

Desde el comienzo de *La Estructura del Comportamiento*, Merleau-Ponty advierte que el abordaje científico del comportamiento exige rechazar los predicados que la experiencia subjetiva le atribuye. Así, por ejemplo, aunque el comportamiento de tomar un objeto aparezca a quien lo percibe como teniendo claramente una intención, este predicado debería ser excluido, por cuanto representa meramente una vivencia subjetiva que *describe* el comportamiento tal como *aparece* a un sujeto, mientras que el propósito de la ciencia es encontrar los procesos objetivos subyacentes a dicha apariencia, que permitirían *explicarlo* como en realidad *es*. Semejante abordaje asume, pues, que comportamientos como el mencionado, que exhiben una estructura en el sentido de una coordinación entre estímulos propioceptivos y exteroceptivos, pueden ser descompuestos en tantos procesos parciales como elementos anatómicos haya involucrados (Merleau-Ponty, 1953), por lo que su carácter estructural es sólo aparente, es decir, no una propiedad descriptiva ni objetiva, sino un derivado de la sumatoria de procesos elementales. Básicamente, entonces, el modelo explicativo de la percepción y del comportamiento en general consistiría en un circuito compuesto por sustratos anatómicos simples y discretos, con funciones predeterminadas e invariables que transmiten, en una secuencia causal longitudinal y unidireccional, los estímulos desde receptores localizados puntualmente hasta el cerebro, y eventualmente desde el cerebro a los miembros efectores (Merleau-Ponty, 1953, pp. 24-5), de manera que el lugar de la excitación determinaría la reacción (Merleau-Ponty, 1953, p. 27).

Conforme a este modelo, el organismo sólo es sensible a estímulos puntuales, es decir, aquellos que el excitante posee en tanto realidad física, de manera que resulta por principio imposible que el organismo reaccione a las propiedades formales de uno o más estímulos, tales como movimiento, frecuencia o distribución espacial (Merleau-Ponty, 1953, pp. 24-5). En consecuencia, atribuir a un comportamiento una intención o una propiedad formal o estructural⁹ sería, o bien una manera económica de referirse a un conjunto de reacciones simples, o bien, si tal descomposición no fuera posible, una proyección antropomórfica, dado que las propiedades estructurales no son características intrínsecas de las partes componentes (Merleau-Ponty, 1953, p. 26). La teoría que se analiza como expresión de este modelo es la reflexología de Sherrington.

Merleau-Ponty presenta una serie de contraejemplos que tornan altamente problemática la explicación de la adaptación de las respuestas

⁹ Más adelante (pp. 16-19) se argumentará en qué sentido una intención es una propiedad formal o estructural, y a la inversa, hasta qué punto una propiedad formal o estructural expresa una intención.

como consecuencia directa de un estímulo, y en cambio revelan que ésta depende, además de los estímulos anteriores y simultáneos, del estado actual del organismo y de la situación pragmática en que se encuentra, lo cual pone de manifiesto que la interpretación atomista “fracasa ya en la teoría del reflejo” (Merleau-Ponty, 1953, p. 22), es decir, en la explicación de los movimientos o reacciones más básicos.

Por mencionar sólo algunos, “nunca se obtienen, por la excitación de los troncos nerviosos, reacciones comparables a las que provoca la excitación de los receptores” (Merleau-Ponty, 1953, p. 27). Se sabe, por otra parte, que el menor estímulo irradia a varios elementos anatómicos de los receptores, por lo que cuanto se dice de una reacción elemental es conjetural, además de que tampoco habilita a suponer que a lo simple anatómico corresponda necesariamente un simple funcional (Merleau-Ponty, 1953, p. 32). El reflejo de flexión de los dedos del pie, causado por una excitación plantal, depende de tal manera de condiciones cerebrales que, si en su lugar ocurre un reflejo de extensión, éste se considera como el signo de una lesión al nivel de las vías piramidales (Merleau-Ponty, 1953, p. 37). En un caso de hemianopsia, de acuerdo con la medida del perímetro de visión, sólo una mitad de cada retina permanece capaz de producir sensaciones luminosas, y sin embargo el sujeto reporta una visión defectuosa, pero no una reducción de su campo visual a la mitad (Merleau-Ponty, 1953, pp. 66-7). Esta reorganización de los globos oculares representa una anomalía difícil de resolver en términos de circuitos discretos con funciones preestablecidas, más aun considerando que en el caso referido se forma una pseudofovea que supera hasta en $\frac{1}{2}$ la agudeza de la fovea originaria (Merleau-Ponty, 1953, p. 67). Por último, entre los reflejos condicionados estudiados por Pavlov, un sonido S, un estímulo luminoso L, y el sonido de un metrónomo M, presentados por separado, producen en el animal 0, 10 y 4 gotas de saliva, respectivamente. Sin embargo, su presentación en conjunto no responde a una sumatoria: L+M producen 10 gotas, en lugar de 14; y L+S producen 0, en lugar de 10 (Merleau-Ponty, 1953, pp. 84-5).

Frente a estos resultados, un abordaje atomista podría mantener los postulados de la reflexología admitiendo que, dado que existen cinco veces más vías aferentes que eferentes, hay un último segmento común que permite a un mismo sustrato nervioso provocar reacciones diferentes (Merleau-Ponty, 1953, p. 34). La respuesta efectivamente lograría salvar ciertas dificultades, pero al costo de resignar la existencia de conductores especializados, resultado que está casi en contradicción con los principios básicos de la teoría (Merleau-Ponty, 1953, p. 35), y aun así faltaría explicar por qué la irradiación no obedece a la proximidad anatómica de los excitantes (Merleau-Ponty, 1953, pp. 45ss., 55.). Asimismo, con el objetivo de rechazar toda propiedad estructural o formal de los estímulos, tal abordaje propone hacer del cerebro un centro donde confluyen los mencionados circuitos nerviosos, y que tiene el poder de coordinar o inhibir las distintas excitaciones elementales para

componer una respuesta adaptada a la situación (Merleau-Ponty, 1953, p. 37). No obstante, de acuerdo con los postulados atomistas, dicho centro no podría poseer ninguna propiedad estructural o formal, sino que debería ser él mismo un sustrato simple e independiente, con propiedades y funciones preestablecidas e invariables (tal como los receptores y circuitos periféricos), o bien ser un compuesto de dichos sustratos. En cualquier caso, el problema simplemente ha sido trasladado, pues entonces habría que explicar por qué, en ese centro, se producen -en la mayoría de los casos-, las conexiones adecuadas y no otras, lo cual exigiría la postulación de una nueva instancia de coordinación, que a su vez estaría sujeta al mismo cuestionamiento (Merleau-Ponty, 1953, p. 56). Como indican las observaciones precedentes, el hecho de que los estímulos no tengan un valor unívoco y autónomo, sino que lo adquieran por la pertenencia a una estructura, muestra que no es posible dar cuenta de la adaptación de las respuestas en términos de sustratos anatómicos cuyos efectos se combinarían de diversas maneras, puesto que los centros encargados de tales operaciones, en lugar de *explicar* la adaptación, la *presuponen* (Merleau-Ponty, 1953, p. 54). No obstante, a pesar de la cuantiosa evidencia documentada en contra de la ontología atomista, Merleau-Ponty advierte que ello no basta para justificar la conclusión de que ésta debe ser abandonada en favor de una estructuralista. En este punto se puede reconocer un problema similar al de la subdeterminación de la física fundamental planteado en la metafísica de la ciencia. En efecto, si bien el fenomenólogo no lo formula en los mismos términos, admite que si bien el comportamiento y los reportes de la experiencia en primera persona parecen exigir un abandono del atomismo -tal como la física cuántica y la relatividad general-, una ontología semejante podría postular nuevos sustratos anatómicos simples que permitirían adecuar los resultados empíricos a sus postulados iniciales. En este sentido señala que “el conductismo puede inventar siempre otros modelos mecánicos cuya discusión habrá que recomenzar” (Merleau-Ponty, 1953, p. 182), y posteriormente en su *Fenomenología* sostiene que, aunque los términos “figura” y “fondo” son irreductibles a conjuntos de sensaciones aisladas, “[e]l empirismo siempre guardará el recurso consistente en tratar a este *a priori* como resultado de una química mental” (Merleau-Ponty, 1993, p. 44).

Así se comprende que tanto en los postulados de la reflexología como en las respuestas que ofrece a las objeciones, resulta evidente que hay implícito un rechazo a la posibilidad de que las estructuras o relaciones tengan prioridad ontológica sobre las entidades simples, y en cambio se las considera como derivadas o dependientes. Esta es una idea ciertamente intuitiva que la mayoría de los críticos del REO consideran un principio indubitante. En este sentido, por ejemplo, Busch sentencia que “el análisis debe terminar en alguna parte”, dado que “una relación puede tomar *cualquier cosa* como su relata, pero siempre debe tomar *algo*” (2003, p. 213). Y si un estructuralista pretende que se abandone esta *intuición*, es porque no toma suficientemente en serio la idea de que “*una estructura no es nada más que la abstracción de relaciones entre objetos o propiedades*” (Busch,

2003, p. 214. Las cursivas son mías). En la misma línea, Kim (1999) propone rechazar la idea de propiedades emergentes, o de formas de organización que no sean producto de las propiedades intrínsecas de los componentes, ya que semejante tipo de relación, a su juicio, “viola el principio de realidad del poder causal (*causal-power actuality principle*), al cual *todos suscribimos tácitamente*” (Kim, 1999, p. 28. Las cursivas son mías). Tal principio estipula que

Para que un objeto x ejerza, en el tiempo t , los poderes causales/determinantes que posee en virtud de tener la propiedad P , x ya debe poseer P en t . Cuando x adquiere P en t , x no posee todavía P en t y no es capaz de ejercer los poderes causales/determinantes inherentes en P . (Kim, 1999, p. 29)¹⁰

Frente a estas objeciones -y particularmente las de Kim-, Ladyman replica que “el problema con la metodología metafísica de Kim es que está basada en intuiciones sobre el mundo basadas en datos científicos desactualizados y física *folk*” (2008, p. 753), lo cual “es profundamente anti-científico y no se ajusta a la física contemporánea” (Ladyman, 2008, p. 753). Y en un trabajo anterior concluye que

el requisito de una ontología basada en individuos puede ser criticado sobre la base de que es la exigencia de que la estructura del mundo independiente de la mente sea imaginable en términos de las categorías del mundo de la experiencia. (1998, p. 422)

Asimismo, Lam y Esfeld sostienen que la distinción entre objetos y propiedades no es ontológica sino conceptual, y responde a la manera en que pensamos y utilizamos el lenguaje para representar la realidad, pero no concierne a la realidad misma (2012, pp. 254-5). Por su parte, Schaffer (2003) advierte que dista de haber consenso científico acerca de la idea de un nivel fundamental físico, sobre el cual supervendrían las relaciones que constituyen el mundo macroscópico, y que en cambio se trata de una intuición “ampliamente aceptada pero escasamente defendida” (Schaffer, 2003, p. 499), que para ejercer alguna influencia debería basarse en descubrimientos empíricos antes que en meras presuposiciones metodológicas (Schaffer, 2003, p. 502). En la misma línea, Morganti y Tahko respaldan la posición de Schaffer al señalar que la física no ofrece respuestas al problema del nivel fundamental, y

¹⁰ Para una respuesta a esta posición de Kim, cf. Thompson (2007, apéndice B).

al parecer el atomismo simplemente debe ser aceptado como un presupuesto (2016, p. 2577). Por último, Crowther (2019) señala que de hecho ninguna de las teorías físicas contemporáneas sostiene que ha alcanzado el nivel fundamental. Nuevamente, lo expuesto hasta aquí ratifica que, si bien el problema de la subdeterminación limita las aspiraciones del REO, no por ello avala la permanencia del atomismo.

Merleau-Ponty también se percató de que implícitamente se suele identificar al atomismo como única posición científica, y ofreció una respuesta que constituye un valioso complemento a las de las posturas mencionadas. Frente a la crítica de que las propiedades formales son proyecciones antropomórficas, replica:

[s]i se rehusa a tomar en consideración, como objeto de ciencia, a toda propiedad de los fenómenos que no se manifiesta en la intuición de un caso particular y aparece sólo en la reflexión, por un análisis de las concordancias variadas o por una lectura de estadísticas, lo que se excluye no es el antropomorfismo, sino la ciencia; lo que se defiende no es la objetividad, sino el realismo y el nominalismo. (1953, p. 151)

Y más adelante, en su defensa de la categoría de forma, se encuentra una afirmación que podría ser interpretada como una anticipación de la concepción de la individualidad en la versión radical del REO:

La noción de forma parece apenas asimilable para la física clásica. Niega la individualidad en el sentido en que la física clásica la afirma -la de los elementos o de los corpúsculos investidos de propiedades absolutas-; y, por el contrario, la afirma en el sentido en que la física clásica la negaba, pues los corpúsculos agrupados permanecían siempre discernibles con razón, mientras que la forma es un individuo “molar”. (Merleau-Ponty, 1953, p. 196)

Cabe destacar, asimismo, que el filósofo mantuvo esta postura hasta sus últimas obras. Por ejemplo, en los cursos sobre la naturaleza se lee:

Lo real quizás no se obtiene presionando las apariencias; tal vez es la *apariencia*. Todo proviene de nuestro ideal de conocimiento,

que hace del ser una mera cosa (*bloÙe Sache*) (Husserl). Pero para ser captado sólo globalmente, *la totalidad, quizás, no está ausente de la realidad. La noción de lo real no está necesariamente ligada a la del ser molecular. ¿Por qué no habra un ser molar?* (1995, p. 209. Las cursivas son más)

Si se concede que en este pasaje, al hablar de “ser molecular” y de “mera cosa”, Merleau-Ponty se refiere a una posición como el atomismo, mientras que con “ser molar” se refiere a estructuras, es decir, al primado ontológico y epistemológico de la relación sobre las partes simples, su posición resulta aún más afín a la variante radical del REO.

Para finalizar esta sección, resta mencionar un pasaje que justifica la cercanía de la postura merleau-pontyana con el REO en su versión radical. Además, el pasaje brinda apoyo a la hipótesis de que no existe un nivel fundamental en física, sino que los objetos que componen una estructura remiten, a su vez, a otras estructuras. Al explicitar la relación entre ley y estructura, el fenomenólogo precisa que:

El conocimiento físico de una estructura de ese tipo comienza pues en el momento en que se consideran, para definirlos por una propiedad constante, los diferentes puntos que, *por principio, no tienen realidad en la forma (...)* Los objetos que la ciencia construye (...) son siempre *haces de relaciones (...)* La existencia de tal estructura en el mundo no es más que la intersección de *una multitud de relaciones, que, es verdad, remiten a otras condiciones estructurales.* (1953, pp. 201-2).

2. El impacto del primado ontológico de las estructuras en el concepto de naturaleza y en el proyecto de naturalización de la fenomenología

En esta sección se argumentará, en primer lugar, que la estrategia argumentativa de Merleau-Ponty para defender la hipótesis del primado ontológico de las estructuras, anticipó las posiciones que posteriormente, en el volumen *Naturalizing Phenomenology*, definen a las vías tercera y cuarta como posibilidades de naturalizar la fenomenología, y en consecuencia que la postura del fenomenólogo se puede reconocer como precursora del proyecto de naturalización. Por otra parte, se explicitará en qué sentido la prioridad de las estructuras implica una ampliacion del concepto de naturaleza, y hasta

qué punto dicha ampliación constituye una realización del mentado proyecto.

Como se mostró en la introducción, los resultados actuales de la física cuántica y la teoría de la relatividad general permiten formular objeciones de peso a la ontología atomista, al tiempo que respaldan la hipótesis metafísica del primado ontológico de las estructuras sobre las entidades simples -o al menos la de que ambas tienen el mismo estatuto ontológico.

La inclusión de disciplinas científicas para la elaboración y corroboración de hipótesis metafísicas constituye un modo fructífero pero poco frecuente de abordar los problemas filosóficos, en la medida en que pone en tela de juicio la demarcación entre un campo de cuestiones metafísicas o *a priori* que tendría como único método la reflexión filosófica, y un campo de problemas empíricos reservados exclusivamente a la investigación científica.

No obstante, esto no significa que cada conclusión de un ámbito repercuta directamente en el otro, ni que se pierda la distinción entre ambos. Como advierte Ladyman (1998)¹¹, la historia reciente de la filosofía de la física prueba que es imposible inferir la metafísica de una teoría basándose únicamente en la física, pues incluso las mejores teorías no logran determinar siquiera las características ontológicas más básicas de las entidades sobre las que versan. Esfeld, por su parte, también niega que exista una implicación lógica directa desde la física hacia cualquier ontología en particular (2004, p. 602). Y finalmente Chakravartty, como se indicó anteriormente, enfatiza que la subdeterminación de las partículas cuánticas por sí sola no habilita a extraer ninguna conclusión acerca de la ontología subyacente a la teoría (2004, p. 159).

Ahora bien, más allá de las reservas introducidas, hay consenso acerca de que la ontología de una teoría científica no se puede estipular *a priori*, y que el propósito de este enfoque interdisciplinario es el desarrollo de una metafísica naturalizada. Según aclaran Morganti y Tahko, la propuesta no exige rechazar la autonomía de la metafísica; antes bien, sugiere que es deseable que ésta considere los resultados de las teorías científicas mejor comprobadas (2016, p. 1), pues los métodos empíricos de las ciencias pueden ofrecer una conexión, al menos indirecta, entre las hipótesis metafísicas y la realidad (Morganti & Tahko, 2016, pp. 3, 5). En consecuencia, lo *a priori* y lo *a posteriori* no se piensan ya como subordinados uno al otro, sino en una relación de complementariedad (Morganti & Tahko, 2016, p. 3), en tanto la metafísica permite fundamentar las interpretaciones científicas, pero a la vez la ciencia permite criticar las hipótesis metafísicas, y eventualmente optar por una en lugar de otra (Morganti & Tahko, 2016, pp. 5, 15, 18ss.; cf. Wheeler, 2003, p. 157), lo cual permite superar el *impasse* entre lo *a priori* y lo *a posteriori* (Morganti & Tahko, 2016, p. 20).

¹¹ Cf. Ladyman, 2007, p. 27; French & Ladyman, 2011, p. 38.

Cabe destacar que se pueden encontrar enfoques similares en autores que relacionan el tema específicamente con la fenomenología. Por ejemplo, Wheeler también señala que es necesario superar la dicotomía entre el trascendentalismo que tradicionalmente se atribuyó a la fenomenología, y el naturalismo en el que se inscriben las ciencias, y a tal efecto propone adoptar un naturalismo minimalista que, en lugar de exigir una reducción de las tesis metafísicas a resultados científicos, únicamente requiera que sean consistentes con éstos (2013, pp. 154ss.). Un planteo similar fue formulado por Reynolds (2016), para quien la fenomenología, entendida en un sentido minimalista, y el naturalismo, entendido en un sentido liberal, no sólo son compatibles, sino que, para justificar sus principales conclusiones, cada corriente necesita recurrir a la otra. Finalmente, Moinat (2012) ha demostrado que tanto las investigaciones documentadas por Merleau-Ponty, como ciertos resultados de la física contemporánea relativos al comportamiento de objetos a escala microscópica o astronómica, exigen modificar la relación entre filosofía y ciencias tal como fue planteada por Husserl en el segundo libro de sus *Ideas* y en la *Crisis* (Moinat, 2012, pp. 86ss.). En efecto, el fundador de la fenomenología sostuvo que el análisis de los modos de donación de la experiencia perceptiva pre-científica determina las regiones ontológicas, las cuales ulteriormente prescriben las líneas directrices de investigación a las distintas disciplinas científicas (Moinat, 2012, cap. 1, especialmente pp. 17, 96). Moinat afirma que es necesario matizar esta tesis, argumentando que ciertas investigaciones empíricas efectivamente pueden repercutir en la demarcación de las regiones ontológicas, y por lo tanto la relación de fundamentación no es unilateral -desde la fenomenología hacia las ciencias-, sino mutua. Por ejemplo, los resultados presentados en *La Estructura del Comportamiento* exigen atribuir a lo viviente la categoría de significación, por cuanto excede la ontología fiscalista de la reflexología, lo cual impide abordar su estudio desde la actitud naturalista, como Husserl había planteado en *Ideas II* (Moinat, 2012, pp. 40 ss., 94, 103, 110).

La admisión de las ciencias como un interlocutor válido y necesario para la justificación de tesis filosóficas se puede apreciar claramente en Merleau-Ponty:

¿Cómo no interesarse por la ciencia para saber qué es la naturaleza? Si la naturaleza es un englobante, no podemos pensar en ella a partir de conceptos, a golpes de deducción, sino que debemos pensarla a partir de la experiencia, y particular a partir de la experiencia en su forma más regulada, es decir, a partir de la ciencia. (1995, p. 122).

De hecho, al emprender el estudio de la conciencia, el filósofo contempla en pie de igualdad teorías filosóficas e investigaciones empíricas, y su estrategia argumentativa consiste básicamente en confrontar argumentos de una y otra. Así, por ejemplo, su crítica a la hipótesis metafísica de una ontología atomista se realiza a través de objeciones a la teoría científica que adopta dicha ontología como su presupuesto (reflexología y conductismo), y a su vez, esa crítica se elabora con resultados de otras disciplinas científicas, como neurología o psicología (1953, caps. 1 y 2). Asimismo, se pueden encontrar en el *corpus* merleau-pontyano objeciones a teorías científicas basadas en reflexiones filosóficas, como la que resulta del análisis del estatuto ontológico de las formas, y concluye con la advertencia de que la *Gestalttheorie* no logró cuestionar los postulados realistas de la psicología (Merleau-Ponty, 1953, p. 194). Inversamente, el fenomenólogo también plantea observaciones a teorías filosóficas desde investigaciones empíricas, como las objeciones a la teoría kantiana de la percepción, fundamentadas tanto en estudios de neuropatologías, como el caso Schneider en *Fenomenología de la Percepción* (1993, I, cap. 3), o en estudios de psicología infantil (1953, pp. 238ss.).

Pues bien, este mismo abordaje se halla posteriormente formulado en el volumen *Naturalizing Phenomenology* como la tercera de las vías posibles para naturalizar la fenomenología. Específicamente, lo que allí se plantea es considerar la relación ente los estados mentales o fenoménicos, y sus supuestos correspondientes físicos o biológicos, no como un simple paralelismo, sino buscando un condicionamiento mutuo (*mutual constraining*) entre las disciplinas que los estudian, que permita articular sus resultados en una misma explicación de la conciencia (Varela et al., 1999, pp. 66 ss.). Con todo, esta vía no agota la posición merleau-pontyana, pues como conclusión de los exámenes interdisciplinarios mencionados, el filósofo efectivamente defiende la necesidad de una redefinición de los conceptos de naturaleza y de conciencia, como se mostrará a continuación. Ahora bien, esta exigencia también fue evaluada en el volumen referido como un posible método para naturalizar la fenomenología. Según Varela et al., ello implica “generalizar el concepto de naturaleza de manera tal que incluya los procesos que involucran la fenomenalización de la objetividad física” (1999, pp. 68-9), lo cual permitiría abordar la intencionalidad como el desarrollo de un proceso evolutivo (1999, p. 69). La consecución de esta hipótesis representaría una solución al problema del hiato entre la conciencia y la naturaleza, o más precisamente, del *explanatory gap* entre el cuerpo y la mente en sentido fenomenológico (1999, pp. 7ss). Es preciso reconocer aquí que la pertinencia de *La Estructura del Comportamiento*, en particular para el desarrollo de las ciencias cognitivas, fue advertida ya por Battán Horenstein, quien sostuvo que la obra del fenomenólogo puede ser interpretada como un anteproyecto de naturalización (2010, pp. 120, 137). Al proponer aquí que Merleau-Ponty puede ser considerado un precursor de algunas de las tesis centrales de

Naturalizing Phenomenology, la hipótesis propuesta adhiere a la lectura de Battán Horenstein. A continuación, se explicará en qué sentido el primado ontológico de las estructuras repercute en la concepción atomista de la naturaleza, y cuál es su valor para la propuesta de naturalizar la fenomenología.

La idea de una ampliación del concepto de naturaleza gravita en todas las hipótesis que Merleau-Ponty desarrolla en *La Estructura*. Frente a la concepción atomista de la naturaleza según la cual el comportamiento, en tanto acontecimiento físico, podría ser explicado exhaustivamente en términos de causalidad mecánica, el fenomenólogo destaca que justamente la originalidad de lo viviente, que excede la explicación causal mecanicista del orden físico, reside en que la adaptación de la respuesta detenta un carácter estructural, en la medida en que tiende a un equilibrio que eventualmente alcanza a través de la integración de múltiples sensaciones interoceptivas y exteroceptivas. Por ejemplo, el movimiento de los ojos para alcanzar la imagen más nítida (1953, p. 61), el movimiento de la cabeza en dirección a una fuente sonora para obtener sensaciones auditivas sincrónicas al nivel de las dos orejas (1953, p. 209), o la coordinación de los miembros para lograr movimientos más eficientes en la marcha, la búsqueda de alimento o la huida de un peligro (1953, p. 215). En suma, se trata de un equilibrio que brinda “las designaciones espaciales más exactas, las discriminaciones sensoriales más finas” (1953, pp. 50, 211). Ahora bien, este equilibrio no está definido por condiciones físicas objetivas, es decir, por las conexiones nerviosas más simples o los movimientos más económicos, sino por la tarea o acción en que el organismo se encuentra comprometido en cada caso (1953, pp. 47, 207 ss.). Así se comprende que ciertas lesiones puedan hacer que la inclinación de la cabeza hacia un lado, más costosa para un sujeto normal¹² que la posición recta, permita una percepción mejor acabada:

la caída del tono en una mitad del organismo parece que debiera ocasionar trastornos de la percepción y de la acción; los ocasionaría, en efecto, si el sujeto no inclinara la cabeza e incluso el cuerpo entero del lado perjudicado. En tal actitud, no cae: camina derecho y percibe como verticales las líneas objetivamente verticales. Los trastornos reaparecen si se obliga al sujeto a mantener la cabeza derecha (...) [pues] “los procesos de excitación en el conjunto del organismo se habían ordenado conforme a la posición inclinada de la cabeza”. (1953, p. 210)

¹² El término “normal” se utiliza aquí exclusivamente para establecer una comparación respecto del comportamiento del paciente Schneider. Como se puede apreciar en el desarrollo inmediatamente posterior, Merleau-Ponty no sostiene que exista una definición universal de normalidad.

Cabe destacar que esta forma de organización no se aplica únicamente a la percepción y la motricidad, sino a los procesos orgánicos en general: “la temperatura, la proporción de calcio y de potasio, están ligadas por su conveniencia común al modo de actividad privilegiada del organismo” (1953, p. 220). En una palabra, a lo que tiende el equilibrio mentado es a las reacciones privilegiadas para cada clase de organismo y para cada individuo en particular (1953, pp. 60, 211). Es por ello que el carácter estructural de las respuestas no puede ser definido ni explicado en términos de causalidad mecánica, sino que exige la inclusión del *sentido* de la actividad en cuestión:

Las reacciones desencadenadas por un estímulo dependen de la significación que éste tiene para el organismo considerado no como un conjunto de fuerzas que tienden al reposo por las vías más cortas, sino como un ser capaz de ciertos tipos de acción. (...) Incluso las reacciones más elementales no pueden ser clasificadas según los aparatos en los que se realizan, sino según su significación vital. (1953, pp. 210-211)

Teniendo en cuenta lo expuesto hasta aquí, Merleau-Ponty concluye que el sentido de las respuestas, o lo que se denominó reacciones privilegiadas, expresan los valores biológicos del organismo. Así pues, las propiedades estructurales que caracterizan a las respuestas no deberían ser desestimadas como apariencias, ni consideradas ontológicamente derivadas respecto de los elementos físicos; en cambio, deberían ser reconocidas como cualidades constitutivas del organismo que lo definen objetivamente, sin ser por ello reducibles a leyes mecánicas:

[la adaptación] no está construida según las leyes mecánicas del condicionamiento; expresa una ley de un nuevo género: la orientación del organismo hacia comportamientos que tengan un sentido biológico, hacia situaciones naturales, es decir, un *a priori* del organismo. *Hay, por consiguiente, una norma inscripta en los hechos mismos.* (1953, p. 178. Las cursivas son mías.)

Por lo tanto, mientras las estructuras inorgánicas se dejan expresar por una ley, las estructuras orgánicas en cambio sólo se comprenden por una norma (1953, p. 211).

La precedente conclusión pone de manifiesto en qué sentido el primado de las estructuras impacta en la definición de naturaleza. En efecto,

la aplicación de normas al estudio de lo viviente exige una ampliación del concepto asumido en las ontologías atomistas y en las definiciones clásicas de naturalismo, donde las propiedades estructurales y la normatividad que éstas expresan son excluidas. A fin de precisar y enfatizar su posición, Merleau-Ponty aclara inmediatamente que, al atribuir una significación o una norma a los procesos orgánicos, no está postulando gratuitamente una entidad metafísica como la fuerza vital propuesta por el vitalismo, sino simplemente reconociendo la originalidad de lo viviente (1953, p. 219). En otras palabras, el filósofo busca evitar la conclusión de que el rechazo de la concepción atomista de la naturaleza conlleve necesariamente a comprometerse con un dualismo, cuando en realidad demanda una reforma del objeto de estudio de las ciencias:

Al reconocer que los comportamientos tienen un sentido y dependen de la significación vital de las situaciones, la ciencia biológica se prohíbe concebirlos como cosas en sí que existirían, *partes extra partes, en el sistema nervioso o en el cuerpo (...)* Así, pues, en realidad, ya hemos introducido la conciencia y lo que hemos designado con el nombre de vida era ya la conciencia de la vida. (1953, pp. 227-8)¹³

Al respecto, Dan Zahavi parece suscribir a esta posición al sostener que

¹³ Más allá de las posibles confluencias que este trabajo busca resaltar, existen sin embargo diferencias en algunas precisiones conceptuales que es conveniente no omitir. En este caso, la ampliación del concepto de naturaleza defendida por Merleau-Ponty no se podría identificar sin más con un naturalismo liberal como el propuesto, por ejemplo, por De Caro y Voltolini (2010), para quienes es legítimo admitir ciertas entidades que, si bien son ineliminables, sin embargo no son reducibles a entidades admitidas por las ciencias, sino ontológicamente independientes de éstas (pp. 69-70, 75ss.). Esta posición difiere de la presentada por el filósofo en al menos dos aspectos. En primer lugar, según el naturalismo liberal, las entidades que “exceden” la extensión del concepto de naturaleza se consideran ontológicamente independientes de las reconocidas por las ciencias (2010, p. 75). Por el contrario, como se indicó previamente, Merleau-Ponty rechaza que la mentada ampliación requiera la admisión de entidades ontológicamente independientes de la naturaleza, incluso de la concepción científica de ésta, pues como se indicará a continuación, el criterio de lo que se considera científico también resulta alterado. Por otra parte, el naturalismo liberal parece dejar intacta la esfera de los resultados científicos, mientras que el fenomenólogo enfatiza que la redefinición de naturaleza exige la modificación del objeto de estudio de ciertas disciplinas, como la biología en el pasaje citado. Así, por ejemplo, el naturalismo liberal niega que la normatividad forme parte de la naturaleza, en la medida en que no es reducible a leyes científicas (2010, p.77), aunque defiende su legitimidad en tanto brinda explicaciones exitosas. En cambio, el reconocimiento de la normatividad propuesto por Merleau-Ponty, como se indica en el texto, no obedece a sus virtudes explicativas solamente, sino a que, además, es una propiedad que define el objeto de estudio.

[El] naturalismo está lejos de ser un término unívoco, y la verdadera tarea a la que se enfrenta la fenomenología es resistir la pretensión de los realistas metafísicos de monopolizar el concepto de naturaleza. El verdadero desafío sería en otras palabras repensar el concepto mismo de naturaleza (...) Dicho de otra manera, quizá debemos percatarnos de que es necesario trabajar con una noción más rica de naturaleza, una en la que haya lugar para cuestiones tales como el significado, el contexto, las perspectivas, las potencialidades (*affordances*) y los sedimentos culturales. (2010, p. 15)

En este punto es preciso señalar que las propiedades estructurales, según la reconstrucción de la acepción merleau-pontyana aquí ofrecida, coinciden en buena medida con el concepto de conciencia o intención (no en el sentido clásico de intencionalidad tética, sino en un sentido ampliado que incluya la intencionalidad operante). Por ejemplo, el comportamiento de buscar un alimento o huir de un peligro, o el de tomar un objeto mencionado al comienzo, revisten, como se ha mostrado, un carácter estructural, pero por lo mismo también pueden ser definidos como intencionales. En este sentido, la inclusión de propiedades estructurales en la naturaleza captura asimismo la tesis de que la intencionalidad es producto de un desarrollo evolutivo. En consonancia con tal propuesta, Merleau-Ponty afirma:

El fenómeno de la vida aparecía pues en el momento en que un fragmento de extensión, por la disposición de sus movimientos y por la alusión que cada uno de ellos hace a todos los otros, se replegaba sobre sí mismo, se ponía a expresar alguna cosa y a manifestar hacia afuera un ser interior. (1953, p. 228)

Esta redefinición de naturaleza conlleva inevitablemente la de lo que tradicionalmente se ha considerado su opuesto: la conciencia. Si, en efecto, se puede atribuir con derecho el predicado de conciencia o intención a procesos orgánicos, entonces la conciencia ya no se puede definir en el sentido puramente formal que se le atribuye en las gnoseologías clásicas, como una instancia intelectual ontológicamente independiente de la naturaleza, cuya actividad se reduce a formar representaciones y juicios. Pues si bien la adaptación de los movimientos excede la causalidad mecánica, no por ello se ajusta a un modelo intelectualista de la percepción (como por ejemplo el kantiano). Merleau-Ponty advierte que el sentido del comportamiento no es producto de una representación intelectual con un contenido tético y explícito: “entre el mecanismo ciego y el comportamiento

inteligente, [hay] una actividad orientada de la que no dan cuenta ni el mecanicismo ni el intelectualismo clásicos” (1953, p. 65). Y posteriormente en su *Fenomenología*, “hay un sentido autóctono del mundo que se constituye en el comercio con el mismo de nuestra existencia encarnada y que forma el suelo de toda *Sinngebung* decisoria” (1993, p. 448). Por lo tanto, al nuevo modo de conciencia que constituyen la percepción y el movimiento, “resulta imposible aplicarle la distinción célebre entre la forma *a priori* y el contenido empírico” (1953, p. 240). Los resultados de investigaciones empíricas demandan, en consecuencia, también una ampliación de la definición clásica de conciencia que no la reduzca a la formación de representaciones y juicios (1953, pp. 238 ss., 242 ss.).

Con las redefiniciones mencionadas, la ontología desarrollada por Merleau-Ponty se presenta como una de las opciones comparativamente más viables para acometer el proyecto de naturalización, por cuanto logra articular exitosamente sus dos condiciones básicas: estar en continuidad con las ciencias naturales, y dar cuenta de la fenomenalidad. La primera estaría garantizada por el respaldo que el marco teórico del REO radical y los resultados actuales de la física cuántica y la relatividad general, ofrecen a la hipótesis de la prioridad ontológica de las estructuras, que asimismo encuentra apoyo en las numerosas conclusiones de otras disciplinas referidas por el fenomenólogo. La segunda se cumpliría en la medida en que una ontología estructuralista permite dar cuenta de la conciencia superando el *explanatory gap* entre los datos fenoménicos y las explicaciones en tercera persona de las ciencias naturales, que es la principal deficiencia de las vías restantes. Utilizando una expresión de *Naturalizing Phenomenology*, Merleau-Ponty habría establecido los lineamientos fundamentales para desarrollar una “física de la fenomenalidad” (Varela et al., 1999, p. 40).

Conclusión

En la primera parte se argumentó que la ontología desarrollada por Merleau-Ponty y las principales tesis del REO se pueden complementar mutuamente, y que así la fenomenología merleau-pontyana anticipa algunas de las cuestiones centrales que actualmente se discuten en la corriente denominada metafísica de la ciencia, mientras que ésta, por su parte, permite elucidar y reivindicar tesis que, acaso por el momento en que fueron presentadas, encontraron escasa recepción. En la segunda parte se sostuvo que el abordaje de las cuestiones filosóficas desde una perspectiva interdisciplinaria, propio de Merleau-Ponty, permite interpretar su ontología como la propuesta de una metafísica naturalizada, por cuanto no puede prescindir de investigaciones empíricas. Asimismo, se afirmó que este modo de proceder habilita a reconocer a Merleau-Ponty como precursor del proyecto de naturalización de la fenomenología. Específicamente, se señaló que su estrategia argumentativa responde a un pasaje desde la tercera a la cuarta

vía propuestas para naturalizar la fenomenología. Finalmente, se explicitó en qué sentido el primado de las estructuras exige una ampliación del concepto de naturaleza y qué aporta esto a la propuesta de naturalizar la fenomenología.

Los argumentos presentados indican que, a pesar de la diferencia de sus marcos teóricos, entre la fenomenología merleau-pontyana y la metafísica de la ciencia existen puntos de confluencia significativos que detentan un valor adicional por tratarse de tradiciones entre las que el diálogo es escaso. Ulteriores aplicaciones de la fenomenología a problemas puntuales tratados por el REO podrían aportar resultados originales y fructíferos.

Referencias

- Battán Horenstein, A. (2010). M. Merleau-Ponty: Fenomenología y Naturalización. *Ideas y Valores. Revista Colombiana de Filosofía*, 59(144), 117-139.
- Borge, B. (2013a). ¿Qué es el realismo estructural óptico?: Una aproximación al debate actual sobre el realismo científico. *Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia*, 13(27), 149-175. Obtenido de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=41431644007>
- Borge, B. (2013b). Hacia una ontología sin objetos: una defensa del realismo estructural óptico en el nivel metodológico. *Filosofía Unisinos*, 14(1), 45-51. doi:10.4013/fsu.2013.141.04
- Busch, J. (2003). What structures could not be. *International Studies in the Philosophy of Science*, 17(3), 211-223. doi:10.1080/0269859032000169433
- Chakravartty, A. (2003). The Structuralist Conception of Objects. *Philosophy of Science*, 70(5), 867-878.
- Chakravartty, A. (2004). Structuralism as a form of scientific realism. *International Studies in the Philosophy of Science*, 18(2-3), 151-171. doi:10.1080/0269859042000296503
- Crowther, K. (2019). When Do We Stop Digging? Conditions on a Fundamental Theory of Physics. En A. Aguirre, B. Foster, & Z. Merali (Edits.), *What is Fundamental?* (págs. 123-135). Cham, Switzerland: Springer Nature Switzerland. doi:10.1007/978-3-030-11301-8
- De Caro, M., & Voltolini, A. (2010). Is Liberal Naturalism Possible? En M. De Caro, & D. Macarthur (Edits.), *Naturalism and Normativity* (págs. 69-86). New York: Columbia University Press.
- Esfeld, M. (2004). Quantum entanglement and a metaphysics of Relations. *Studies in History and Philosophy of Science. Part B: Studies in History and Philosophy of Modern Physics*, 35(4), 601-617. doi:10.1016/j.shpsb.2004.04.008
- Esfeld, M., & Lam, V. (2008). Moderate Structural Realism about Space-Time. *Synthese*, 160(1), 27-46. doi:10.1007/sl 1229-006-9076-2

- French, S. (2011). Shifting to structures in physics and biology: A prophylactic for promiscuous realism. *Studies in History and Philosophy of Sciences. Part C: Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 42(2), 164–173. doi:10.1016/j.shpsc.2010.11.023
- French, S., & Ladyman, J. (2011). In Defence of Ontic Structural Realism. En A. Bokulich, & P. Bokulich (Edits.), *Scientific Structuralism* (págs. 25-42). Dordrecht: Springer. doi:10.1007/978-90-481-9597-8_2
- Kim, J. (1999). Making Sense of Emergence. *Philosophical Studies*, 95(1/2), 3-36.
- Ladyman, J. (1998). What is Structural Realism? *Studies in History and Philosophy of Science*, 29(3), 409-424.
- Ladyman, J. (2007). On the Identity and Diversity of Objects in a Structure. *Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary Volume*, 81(1), 23-43.
- Ladyman, J. (2008). Structural Realism and the Relationship between the Special Sciences and Physics. *Philosophy of Science*, 75(5), 744-755.
- Lam, V., & Esfeld, M. (2012). The Structural Metaphysics of Quantum Theory and General Relativity. *Journal for General Philosophy of Science*, 43(2), 243-258. doi:10.1007/s10838-012-9197-x
- Merleau-Ponty, M. (1953). *La Estructura del Comportamiento*. (E. Alonso, Trad.) Buenos Aires: Hachette.
- Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la Percepción*. (J. Cabanes, Trad.) Barcelona, Madrid: Planeta-Agostini.
- Merleau-Ponty, M. (1995). *La Nature. Notes. Cours du collège de France*. Paris, Francia: Éditions du Seuil.
- Moinat, F. (2012). *Le vivant et sa naturalisation. Le problème du naturalisme en biologie chez Husserl et le jeune Merleau-Ponty*. Dordrecht Heidelberg London New York: Springer. doi:10.1007/978-94-007-1814-2
- Morganti, M., & Tahko, T. (2016). Moderately naturalistic metaphysics. *Synthese*, 194(7), 2557-2580. doi:10.1007/s11229-016-1068-2
- Petitot, J., Varela, F., Pachoud, B., & Roy, J.-M. (Edits.). (1999). *Naturalizing Phenomenology. Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Sciences*. Stanford, California, Estados Unidos: Stanford University Press.
- Psillos, S. (2001). Is Structural Realism Possible? *Philosophy of Science*, 68(S3), S13-S24.
- Reynolds, J. (2016). Phenomenology and Naturalism: a Hybrid and Heretical Proposal. *International Journal of Philosophical Studies*, 24(4), 393-412. doi:10.1080/09672559.2016.1175106
- Schaffer, J. (2003). Is There a Fundamental Level? *Noûs*, 37(3), 498–517.
- Thompson, E. (2007). *Mind in Life. Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*. Cambridge, London: Harvard University Press.
- Van Fraassen, B. C. (2006). Structure: Its Shadow and Substance. *The British Journal for the Philosophy of Science*, 57(2), 275-307. doi:10.1093/bjps/ax1002

- Wheeler, M. (2013). Science Friction: Phenomenology, Naturalism and Cognitive Science. *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 72, 135-167. doi:10.1017/S1358246113000076
- Worrall, J. (1989). Structural Realism: The Best of Both Worlds? *Dialectica*, 43(1-2), 99-124.
- Zahavi, D. (2010). Naturalized Phenomenology. En S. Gallagher, & D. Schmicking (Edits.), *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science* (págs. 3-19). Dordrecht New York Heidelberg London: Springer. doi:10.1007/978-90-481-2646-0

Percepción conceptual y percepción animal: una defensa de la distinción conceptualista¹

Alejandro Leonel Petrone
Universidad de Buenos Aires

Recepción: 08/02/2023
Aceptación: 05/06/2023

Resumen

Una de las principales críticas presentadas en contra de la posición conceptualista consiste en sostener que nuestra experiencia perceptiva posee contenidos de naturaleza no-conceptual en virtud de que los animales no-humanos carecen de capacidades conceptuales y, presuntamente, el contenido de su experiencia perceptiva es parcialmente el mismo que el de la nuestra. En el presente trabajo ofreceré una defensa del conceptualismo articulada en términos de una respuesta a este argumento. En particular, sostendré que no hay buenas razones para creer que nuestra experiencia perceptiva y la de los animales no-humanos poseen el mismo tipo de contenido. Tanto el uso de intuiciones como la apelación a las propiedades estructurales que subyacen a la percepción humana y animal son ineficaces, ya que resultan circulares o no concluyentes. En consecuencia, el fenómeno de la percepción animal no constituye en sí mismo una objeción a la tesis de que nuestra experiencia perceptiva posee contenidos de naturaleza conceptual.

Palabras clave

CONCEPTUALISMO – NO-CONCEPTUALISMO – PERCEPCIÓN ANIMAL – INTUICIONES – ESTRUCTURAS PERCEPTIVAS

¹ Una versión previa del presente trabajo fue expuesta en el workshop dedicado a temas sellarsianos que tuvo lugar en SADAF en diciembre de 2021. Agradezco enormemente los comentarios de quienes integran los grupos de investigación que organizaron el evento: el grupo *Contingencia*, dirigido por Federico Penelas, y el grupo *Conceptos y Percepción*, dirigido por Daniel Kalpokas y Mariela Aguilera. Asimismo, me gustaría agradecer especialmente a Laura Danón, Sofía Mondaca, Jonathan Erenfryd, Bruno Muntaabski y Juan Sahrrea, quienes ofrecieron detallados comentarios de distintos aspectos de lo allí expuesto. Este material inicial pronto aparecerá en el volumen digital titulado *Temas de la Filosofía de Wilfrid Sellars* (Centro de Investigaciones “María Saleme de Burnichon”, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba: Córdoba). Finalmente, agradezco también a Nicolás Serrano y a Mariela Destefano, quienes brindaron comentarios de una versión posterior del manuscrito, más próxima a lo aquí expuesto.

Abstract

One of the main criticisms presented against the conceptualist position consists in maintaining that our perceptual experience has contents of a non-conceptual nature, since non-human animals lack conceptual capacities and, presumably, the content of their perceptual experience is partially the same as ours. In this paper I will offer a defense of conceptualism articulated in terms of a response to this argument. In particular, I will argue that there are no good reasons to believe that our perceptual experience and that of non-human animals have the same kind of content. Both the use of intuitions and the appeal to the structural properties that underlie human and animal perception are ineffective, since they are circular or inconclusive. Consequently, the phenomenon of animal perception does not constitute in itself an objection to the thesis that our perceptual experience has content of a conceptual nature.

Keywords

CONCEPTUALISM – NON-CONCEPTUALISM – ANIMAL PERCEPTION – INTUITIONS – PERCEPTUAL STRUCTURES

Introducción

A pesar del amplio consenso existente en lo que respecta al carácter representacional de nuestra experiencia perceptiva, persiste un gran desacuerdo en torno al modo en que tales experiencias representan el mundo. Por un lado, quienes defienden alguna variedad de la posición *conceptualista* (Sellars, 1956; McDowell, 1996; Brewer, 1999) creen que los contenidos de nuestra experiencia perceptiva son, al igual que los de nuestras creencias, de naturaleza conceptual, ya que sólo así podrían ejercer el rol epistémico demandado por una teoría de la justificación perceptiva apropiada. Por el otro, quienes sostienen una posición *no-conceptualista* (Evans, 1982; Peacocke, 1992; Schellenberg, 2013; Schmidt, 2015) afirman que tales contenidos constituyen un tipo de representación distinto al conformado por los contenidos de las actitudes proposicionales, debido a las características distintivas de la fenomenología de la percepción y a diversas consideraciones acerca de la naturaleza de nuestras capacidades conceptuales.

Una de las principales críticas presentadas en contra del conceptualismo es el *argumento de la continuidad* (Byrne, 2005) o, como prefiero llamarlo aquí, *de la percepción animal*. En líneas generales, esta estrategia argumentativa pretende inferir que nuestra experiencia perceptiva posee contenidos de naturaleza no-conceptual en virtud de que los animales no-humanos carecen de capacidades conceptuales y, presuntamente, el contenido de su experiencia perceptiva es, al menos parcialmente, el mismo que el de la nuestra (Evans, 1982; Peacocke, 2001a, 2001b; Schellenberg, 2013; Schmidt, 2015).

Mi objetivo en el presente trabajo es defender la posición conceptualista. Articularé esta defensa en términos de una respuesta al argumento mencionado. Lo que argumentaré es que no hay buenas razones para creer que el contenido de nuestra experiencia perceptiva es de la misma naturaleza que el de la experiencia perceptiva de los animales no-humanos. Con miras a tal fin el trabajo está estructurado de la siguiente manera: en la primera sección desarrollaré la variedad de conceptualismo contra la cual es presentado el argumento de la percepción animal; en la segunda sección ofreceré una reconstrucción de este último y evaluaré el primer paso de dicha argumentación. En las secciones tres y cuatro mostraré que las defensas no-conceptualistas del segundo paso del argumento son ineficaces. Por último, en la quinta sección brindaré algunas consideraciones finales.

I

En una primera aproximación, la posición que defenderé (Sellars, 1956; McDowell, 1996; Brewer, 1999) a lo largo de este trabajo puede enunciarse de la siguiente manera: el contenido representacional de nuestras experiencias perceptivas es de naturaleza conceptual.

En lo que respecta al carácter representacional de nuestra experiencia perceptiva, la aplicación de la noción de contenido pretende capturar el hecho de que nuestro acceso perceptivo al mundo está sujeto a condiciones de corrección y a evaluación semántica (Siegel, 2021). Al tener una experiencia perceptiva accedemos a nuestro entorno mediante la instanciación de propiedades representacionales. En este sentido, nuestra experiencia puede ser evaluada en virtud de su direccionalidad hacia el mundo y del modo en que representa este último.

Frente a mí se halla una mesa en la cual se encuentran distintos objetos, entre los que puede destacarse una taza de color blanco, que contiene café y se encuentra al alcance de mi mano. Al dirigir mi atención hacia dicho objeto veo *que la taza sobre esta mesa es blanca*. De este modo, si el mundo fuera de la manera en que me es presentado en tal experiencia, esta última podría clasificarse como un caso de percepción verídica, es decir, como una representación apropiada del estado de cosas al cual se dirige; pero si el mundo no fuera así, entonces la misma podría concebirse como un caso de ilusión perceptiva o de alucinación. A su vez, dicha experiencia puede ser analizada semánticamente con el fin de determinar cuáles son los constituyentes representacionales que integran su contenido, cuáles son las relaciones que estos guardan entre sí (por ejemplo, cuál es su composicionalidad, si alguna, o qué relaciones de co-determinación semántica mantienen entre sí, etc.), y qué características específicas posee el modo en que representan el mundo (por caso: qué recursos cognitivos emplea, qué impacto produce en nuestras creencias empíricas, etc.)².

Por su parte, al menos inicialmente, puede adoptarse como criterio para determinar la naturaleza conceptual de un contenido lo que Byrne (2005) denominó una *concepción pleonástica*: un contenido es conceptual *si y sólo si* es un caso del tipo de contenido que poseen los estados de creencia.

Una de las virtudes que posee esta caracterización es su neutralidad metafísica. Ya sea que concibamos a los conceptos como entidades abstractas, habilidades psicológicas o particulares mentales (Laurence y Margolis, 1999), en la medida en que la noción de contenido pueda aplicarse legítimamente tanto a los estados de creencia como a aquellos que deseamos evaluar, podremos establecer la naturaleza conceptual de estos últimos. Sin embargo, aunque las teorías de conceptos usualmente adoptadas por los defensores de posiciones conceptualistas y no-conceptualistas difieren en algunos aspectos (Evans, 1982; Peacocke, 1992; McDowell, 1996; Heck, 2000), todas aceptan la existencia de un vínculo entre conceptos y representaciones mentales que

² No me detendré a analizar la plausibilidad de la concepción representacional de la experiencia perceptiva aquí esbozada. A pesar de que tal manera de interpretar la naturaleza de nuestra experiencia recientemente ha sido sometida a discusión (Travis 2013; Brewer 2011), tanto conceptualistas como no-conceptualistas acuerdan en los compromisos teóricos indicados, por lo que considero válido suponer el marco representacionista dentro de la presente discusión.

permite determinar la naturaleza conceptual de estas últimas, ya sea en virtud de su relación con entidades abstractas, de su producción a partir de ciertas capacidades (psicológicas o epistémicas), o debido a que los propios conceptos son concebidos como particulares mentales.

Este modo de determinar la noción de contenido conceptual es meramente condicional, en tanto supone y depende de la idea de contenido de creencia. En consecuencia, cualquier posición acerca del contenido de nuestra experiencia perceptiva que satisfaga la condición presentada puede ser concebida como una variedad de conceptualismo. No obstante, a diferencia de lo sostenido por Byrne (2005), considero erróneo defender que incluso posiciones inicialmente presentadas como variedades de no-conceptualismo (Stalnaker, 1998) deben ser tomadas como variantes de la posición conceptualista. Esto se debe a que cualquier caracterización detallada de la noción de contenido de creencia mostraría que en situaciones como la anterior o bien los contenidos sometidos a consideración han sido identificados erróneamente como no-conceptuales, o bien la idea de contenido de creencia ha sido expuesta con la suficiente indeterminación como para incluir representaciones que no pueden ser concebidas como conceptuales. En efecto, diversos aspectos de la naturaleza de los contenidos de las creencias (por caso: su composicionalidad semántica, articulación funcional, acceso cognitivo, control agencial, evaluabilidad epistémica, etc.) despejarían la cuestión anterior y evitarían el resultado indeseado de que ciertas variedades de no-conceptualismo colapsen con la tesis conceptualista³.

Esta concepción permite expresar también la idea central detrás del conceptualismo, a saber: que las capacidades operativas en nuestra experiencia perceptiva son capacidades racionales. El contenido de nuestras experiencias perceptivas puede oficiar como una razón para nuestras creencias acerca del mundo. Mi experiencia visual de *que la taza que está sobre la mesa es blanca* puede justificar diversas creencias empíricas, por ejemplo, *que hay un objeto sobre la mesa, que este objeto no es traslúcido, que hay casos de objetos coloreados*, etc. En este sentido, el vínculo entre contenidos perceptivos conscientes y contenidos de creencia es de carácter racional: estos pueden mantener entre sí relaciones epistémicas de diverso tipo (justificación, garantía, adopción confiable, verificación, etc.). De este modo, el tipo de acceso que las capacidades operativas en nuestra experiencia perceptiva nos brindan es racional, en tanto no sólo nos permite establecer relaciones con el mundo, sino que también nos ofrece un modo

³ Contrariamente, una ventaja de esta concepción no advertida hasta la fecha radica en que nos permite delimitar con precisión el alcance de la propuesta conceptualista. A pesar de que esta última ha sido habitualmente asociada a las filosofías de McDowell (1996; 2007) y Brewer (1999), cualquier concepción de la experiencia perceptiva que se comprometa con la existencia de propiedades representacionales y mantenga que dichas propiedades son del mismo tipo que aquellas que poseen los estados de creencia, puede ser considerada como una variedad de la posición conceptualista. En particular, cualquier concepción doxástica (Davidson, 2001; Brandom, 1994) de la experiencia perceptiva es *ipso facto* un tipo de conceptualismo, así como también lo es cualquier perspectiva que, sin reducirse a lo anterior, asuma los compromisos mencionados (Sellars, 1956).

de evaluar epistémicamente nuestras creencias acerca de este último. Ahora bien, el vínculo entre nuestras experiencias y los estados doxásticos que estas justifican puede caracterizarse en términos de la reutilización o importación de los contenidos de experiencia (Brewer, 1999; Heck, 2000). Continuando con el caso anterior, mi creencia de *que la taza que está sobre la mesa es blanca* se encuentra justificada debido a que su contenido ha sido importado de mi experiencia perceptiva. El contenido de esta última, en tanto posee la naturaleza de los contenidos de creencia, es una representación que en sí misma puede ser creída, por lo que no requiere de un proceso de conceptualización que medie entre la formación de tal creencia y la experiencia que la causa. Por lo tanto, la idea de contenido de creencia explicita el hecho de que las capacidades que subyacen a la experiencia perceptiva, al igual que aquellas que sustentan nuestras creencias, son capacidades racionales, debido a que producen contenidos disponibles para el acceso cognitivo y la evaluación racional.

II

Una de las críticas más destacadas que se han presentado en contra de la posición conceptualista es el *argumento de la percepción animal*, también denominado *argumento de la continuidad*⁴ (Evans, 1982; Peacocke, 2001a, 2001b; Byrne, 2005; Schellenberg, 2013; Schmidt, 2015). Peacocke subraya la importancia de este argumento de la siguiente manera:

El contenido no-conceptual ha sido reclutado para muchos propósitos. Desde mi punto de vista *la razón más fundamental*, aquella en la que deben descansar las otras razones si el conceptualista presiona fuerte, yace en la necesidad de describir correctamente la superposición entre la percepción humana y la de algunos de los animales no-lingüísticos⁵. (2001b, 613. Énfasis agregado.)

⁴ Usualmente este argumento es presentado como válido no sólo para la percepción de los animales no-humanos, sino también para la de los infantes pre-lingüísticos. En este trabajo me dedicaré exclusivamente a los primeros. La razón de esta elección radica en que, por un lado, los infantes pre-lingüísticos suelen proporcionar escaso peso en la defensa del argumento no-conceptualista, la cual se centra en las relaciones entre nuestras capacidades representacionales y las de los animales no-humanos; por el otro, considero metodológicamente oportuno separar la cuestión de la percepción de los infantes pre-lingüísticos de la que abordaré aquí, en tanto la primera requiere consideraciones ontogenéticas que exceden el tipo de reflexiones que han guiado la argumentación de los no-conceptualistas. Al mismo tiempo, tampoco está claro cuál es el significado del título otorgado por Byrne (2005, 236) a este argumento, ya que sus primeras formulaciones (Evans, 1982; Peacocke, 2001a; 2001b) no explicitan compromisos evolutivos u ontogenéticos que permitan delimitar el rol que desempeñan en la argumentación. Ni siquiera el propio Byrne se encarga de explicitar el vínculo entre consideraciones de este tipo y la defensa de la posición no-conceptualista. Por este motivo he decidido alterar el nombre del argumento a fin de dejar en claro qué es lo que debemos atender a la hora de evaluar su plausibilidad.

⁵ Todas las traducciones de pasajes citados son de mi autoría.

Nos resulta *intuitivo* creer que ciertos animales no-humanos, al igual que nosotros⁶, poseen experiencias perceptivas que les brindan acceso representacional al mundo. Así como somos capaces de representar perceptivamente objetos en nuestro entorno al recibir estimulación sensorial, también lo son los animales no-humanos. Mientras me encuentro observando la taza de café que tengo frente a mí, de pronto noto que mi animal de compañía, un gato, observa atentamente la mesa y se dispone a saltar sobre ella. Por su parte, pensemos en una situación perceptiva recurrente en psicología comparada: con el fin de evaluar sus capacidades cognitivas, una investigadora da a elegir a un simio entre dos tazas, una que contiene alimento y otra vacía⁷. Tanto en contextos experimentales como en situaciones cotidianas, resulta intuitivo creer que, al igual que nosotros, tales animales acceden perceptivamente a su entorno a través de sus experiencias: en el primer caso, el animal no-humano representa perceptivamente la superficie que tiene frente a sí, y en el segundo, los objetos que le son ofrecidos. A partir de esta concepción intuitiva de las capacidades representacionales de una gran variedad de animales no-humanos, el defensor de la posición no-conceptualista pretende inferir que nuestras experiencias perceptivas poseen contenidos de naturaleza no-conceptual.

Peacocke (2001b) enuncia el argumento de esta manera:

Mientras somos reacios a atribuir conceptos a los animales inferiores, muchos de nosotros querríamos insistir en que la propiedad de (digamos) representar una superficie plana y marrón como estando a cierta distancia de uno puede ser común a las percepciones de los humanos y los animales inferiores. La superposición de contenido no es sólo una cuestión de analogía, de mera cuasi-subjetividad en el caso animal. *Es literalmente la misma propiedad representacional la que poseen las dos experiencias*, incluso si la experiencia humana también tiene en adición contenidos representacionales más ricos. Si los animales inferiores no tienen estados con contenido conceptual, pero algunos de sus estados perceptivos tienen contenidos en común con las percepciones humanas, se sigue que algún contenido representacional perceptivo [de estas últimas] es no-conceptual. (613-14. Énfasis agregado.)

Este puede reconstruirse del siguiente modo:

(1) Los animales no-humanos son capaces de representar su entorno a través de experiencias perceptivas.

⁶ De forma consecuente con lo indicado previamente, “nosotros” refiere aquí y en cada caso, al igual que “animales humanos”, a los animales humanos adultos y, en particular, a los animales humanos que poseen capacidades conceptuales.

⁷ Véase Call (2006) para los estudios en que aparece la situación mencionada.

- (2) Los animales no-humanos carecen de capacidades conceptuales.
- (3) El contenido de las experiencias perceptivas de los animales no-humanos es de naturaleza no-conceptual.
- (4) El contenido de las experiencias perceptivas de los animales no-humanos es, al menos parcialmente, el mismo que el de las experiencias perceptivas de los animales humanos.
- (5) El contenido de las experiencias perceptivas de los animales humanos es, al menos parcialmente, de naturaleza no-conceptual⁸.

De este modo, la estrategia argumentativa puede ser dividida claramente en dos pasos. En el primero, lo que el defensor de la posición no-conceptualista busca establecer es el carácter no-conceptual del contenido de las experiencias perceptivas de los animales no-humanos. Una vez realizado esto último, a partir de la defensa de la tesis de que compartimos contenidos representacionales perceptivos con los animales no-humanos, el segundo paso consiste en mostrar que de allí se infiere que tales representaciones compartidas son de naturaleza no-conceptual.

Ahora bien, antes de avanzar, es necesario hacer algunas aclaraciones generales. En primer lugar, la modalidad sensorial privilegiada por los defensores de este argumento ha sido la percepción visual. En gran medida, el carácter intuitivo de la argumentación deriva de nuestra concepción de sentido común de la interacción entre esta modalidad sensorial y la conducta producida en respuesta a la estimulación visual, como también del modo en que determinadas capacidades sensoriales se vinculan con las estructuras de ciertos órganos perceptivos (en este caso, la percepción visual con las estructuras que conforman los ojos). De la compleja interacción de estos puntos deriva la intuición que subyace al argumento de la percepción animal.

En segundo lugar, este argumento no es presentado con la intención de que abarque a cualquier animal no-humano. En general, los casos sometidos a consideración corresponden a primates o animales de compañía (usualmente gatos, perros y ciertas aves). Por su puesto, esto no significa que el argumento no pueda extenderse a otras especies, pero la importancia de tal limitación radica en que, si no estuviera presente, la estrategia perdería buena parte de su plausibilidad ya que, si fuera extendida a especies con conductas, órganos sensoriales y entornos ecológicos radicalmente diferentes a los nuestros, carecería de apoyo

⁸ Schellenberg (2013, 236) presenta el argumento en la forma de un trilema cuya resolución demanda abandonar la posición conceptualista. No obstante, debido a que su estrategia consiste en defender (2) y (4) con el objetivo de mostrar que la verdad de estas últimas implica la falsedad del conceptualismo, tanto su formulación como la presentada son intercambiables.

intuitivo. No obstante, el hecho de que los no-conceptualistas no hayan explicitado los criterios de inclusión para determinar con precisión el alcance de su argumento, trae como consecuencia que los límites de este último dependan de la intuición o, en el mejor de los casos, de la posibilidad de emplear como criterios las razones ofrecidas en favor de su argumentación.

Finalmente, los no-conceptualistas suelen introducir una restricción en los contenidos perceptivos que compartimos con los animales no-humanos. Dichos contenidos pertenecen a los niveles más básicos de representación perceptiva: mientras tales animales sólo pueden representar propiedades de bajo nivel (forma, color, textura, locación espacial, etc.), nosotros, a su vez, somos capaces de producir representaciones perceptivas de propiedades de nivel superior (clases naturales, causación, affordances, etc.)⁹. De acuerdo con los partidarios de esta posición, en la medida en que la tesis conceptualista sea presentada con un alcance irrestricto, es decir, como válida para cualquier contenido de nuestra experiencia perceptiva, mostrar que ciertos contenidos de esta última son de naturaleza no-conceptual es suficiente para probar su falsedad¹⁰.

En lo que respecta propiamente a las premisas del argumento, Schmidt (2015) sostiene que la primera premisa no se encuentra sustentada meramente por su carácter intuitivo, sino que nuestra mejor razón para suscribir a la misma deriva de la investigación científica. En las áreas de la biología del comportamiento y la psicología comparada, el paradigma de la violación de la expectativa infiere la existencia de propiedades representacionales en los estados mentales de los animales no-humanos a partir del hecho de que, ante un evento perceptivo que viola las expectativas que tales animales poseen acerca del mundo, su conducta puede caracterizarse como sorprendente. En consecuencia, esto apoyaría la idea de que los animales no-humanos son capaces de tener representaciones acerca del mundo, en tanto tales representaciones permitirían

⁹ Esta concepción de nuestra experiencia perceptiva supone los siguientes compromisos teóricos: (i) que sus contenidos están estructurados en niveles o diferenciados en aspectos; (ii) que somos capaces de representar perceptivamente propiedades de nivel superior; (iii) que las representaciones de propiedades de nivel superior no interactúan de forma constitutiva con las de bajo nivel, es decir, que estas últimas se encuentran semánticamente aisladas: la producción o determinación de tales contenidos es independiente de aquella de los contenidos de nivel superior (si bien no a la inversa). Aunque no me ocuparé de discutir estos compromisos, resulta oportuno señalar que de probarse la falsedad de alguno de ellos la argumentación no-conceptualista debería modificarse.

¹⁰ Schellenberg (2013) construye su defensa de la posición no-conceptualista de forma irrestricta. En este sentido, su argumentación pretende mostrar que cualquier contenido de nuestra experiencia perceptiva es, al igual que en el caso de los animales no-humanos, de naturaleza no-conceptual. Consecuentemente, niega la plausibilidad de sostener la existencia de un “núcleo” de contenidos no-conceptuales compartidos en tanto las defensas de esta posición no dejan en claro en qué consistiría dicho núcleo o en qué sentido este podría estar aislado del resto de los contenidos perceptivos de manera tal que estos últimos no lo afecten constitutivamente (p. 276). En cualquier caso, en virtud de que la restricción usualmente adoptada por los no-conceptualistas no resulta crucial para mi argumentación, lo que sigue se aplica de igual modo a defensas moderadas o radicales del no-conceptualismo, siempre y cuando se comprometan con alguna versión de la premisa (4).

dar cuenta de sus expectativas y del modo en que sus experiencias perceptivas impactan sobre estas últimas, es decir, la manera en que la ocurrencia de tales experiencias produce una reacción de sorpresa¹¹. En líneas generales, de acuerdo con esta posición puede afirmarse que nuestras mejores teorías científicas adscriben propiedades representacionales a la experiencia perceptiva de los animales no-humanos a fin de explicar la gran variedad de conductas que estos exhiben.

Al igual que los no-conceptualistas, considero que lo anterior es suficiente para afirmar que los animales no-humanos poseen estados perceptivos conscientes con contenido representacional. No obstante, como mostraré en las secciones siguientes, esto no permite inferir que nuestras experiencias perceptivas poseen contenidos de naturaleza no-conceptual.

Por su parte, la tesis de que los animales no-humanos carecen de capacidades conceptuales es uno de los pilares que sustenta esta estrategia argumentativa. Existe un amplio consenso entre los partícipes del presente debate en lo que respecta a la carencia de dichas capacidades por parte de los animales no-humanos. En efecto, tanto conceptualistas como no-conceptualistas han defendido concepciones demandantes acerca de estas que requieren como condición para la posesión de conceptos el poder realizar cierta tarea psicológica o epistémica de la cual no son capaces los animales no-humanos (Evans, 1982; Peacocke, 1992; McDowell, 1996).

De acuerdo con la posición conceptualista usualmente tomada como referencia (McDowell, 1996)¹², los animales no-humanos carecen de conceptos debido a que no son capaces de realizar tareas de evaluación epistémica. Según esta concepción, las capacidades conceptuales son constitutivamente racionales. Esto se debe a que el ejercicio de tales capacidades hace posible la posesión de pensamientos, y estos últimos son concebidos en términos de estados mentales que por naturaleza pueden ser evaluados racionalmente. En este sentido, un aspecto constitutivo de todo aquello que puede caracterizarse legítimamente como un caso de pensamiento es el hecho de que tales estados pueden evaluarse a la luz de las razones. Mi creencia de *que la taza que tengo frente a mí es blanca* es un pensamiento debido a que puedo evaluarla epistémicamente, esto es: determinar si está justificada en virtud de la evidencia que poseo al respecto, si es consistente con mis otras creencias empíricas (y de otro tipo), etc. En consecuencia, un rasgo distintivo de nuestros pensamientos consiste en el hecho de que pueden ser revisados a la luz de distintos estándares epistémicos y, en función de su evaluación, ser justificados o rechazados. Asimismo, como se indicó previamente, otro rasgo distintivo de los pensamientos es el hecho de que pueden emplearse como razones para justificar nuestras creencias

¹¹ Puede hallarse una evaluación crítica de este paradigma en Ginnobili y Olmos (2021).

¹² Lo que sigue permite apreciar que la segunda premisa (2) del argumento de la percepción animal es aceptada por la variedad de conceptualismo contra la cual se ha presentado tal argumento.

o juicios acerca del mundo. Ahora bien, estas características de los pensamientos son justamente las que impiden atribuir conceptos a los animales no-humanos. Debido a que las capacidades conceptuales subyacen a los estados de pensamiento, sólo pueden ser atribuidas a aquellos animales capaces de evaluar racionalmente sus pensamientos, es decir, aquellos que tengan estados mentales pasibles de establecer las relaciones epistémicas mencionadas. Asimismo, en virtud su rol explicativo, las capacidades conceptuales deben dar cuenta de la racionalidad de nuestros pensamientos.

No obstante, la ocurrencia del fenómeno en cuestión en el caso de los animales humanos, a saber: que tales animales son capaces de tener pensamientos que pueden ser sometidos a evaluación racional, no es suficiente para mostrar que los animales no-humanos carecen de capacidades conceptuales, en tanto debe ser justificada una restricción en la atribución de este tipo de pensamiento que permita dar cuenta de la ausencia del mismo en los animales no-humanos. En última instancia, esta restricción consiste en que ejercer las capacidades racionales del tipo demandando requiere la posesión de un lenguaje natural. Esto se debe a que la evaluación racional de los estados de pensamiento procede en virtud de las relaciones que mantienen entre sí los contenidos de tales estados. El contenido de mi creencia de *que esta taza tiene café* es lo que explica que de allí pueda inferirse justificadamente *que esta taza tiene líquido* o *que el líquido de esta taza es de un color negrozco* y, en consecuencia, lo que explica qué puede ser aceptado como válido una vez aceptada tal creencia, así como también qué puede justificar la creencia en cuestión. Ahora bien, es justamente el lenguaje natural el que nos permite tener estados mentales con contenidos relacionados de la manera requerida, ya que, por un lado, la estructuración lingüística de los estados en consideración es la que permite determinar sus constituyentes semánticos y el modo en que estos establecen relaciones de garantía o habilitación entre los estados que conforman, y, por el otro, el lenguaje natural encarna los vínculos racionales aceptados al interior de una comunidad de hablantes, es decir, las normas (implícitas o explícitas) que permiten determinar en qué instancias es considerado apropiado aplicar un concepto, cuándo estamos habilitados a sostener una creencia en respuesta a la estimulación del entorno y qué transiciones inferenciales resultan válidas.

En consecuencia, los animales no-humanos quedan excluidos de la posesión de capacidades conceptuales debido a que carecen del medio representacional apropiado para realizar las tareas epistémicas demandadas, a saber: el lenguaje natural que poseemos los animales humanos. McDowell (1996) expresa lo anterior del siguiente modo:

La manera en que estoy explotando la idea kantiana de espontaneidad me compromete con una interpretación demandante de expresiones como “concepto” y “conceptual”. Es *esencial* a las

capacidades conceptuales, en el sentido demandante, que pueden ser explotadas en el pensamiento activo, el pensamiento que está abierto a la reflexión sobre sus propias credenciales racionales. Cuando digo que el contenido de la experiencia es conceptual, eso es lo que significo con “conceptual”. (47. Énfasis agregado.)

Al ser iniciado en un lenguaje, un ser humano es introducido en algo que ya *encarna vínculos racionales entre conceptos*, constitutivos del diseño del espacio de las razones. (125. Énfasis agregado.)

Al mismo tiempo, Schmidt (2015) sostiene que los animales no-humanos carecen de capacidades conceptuales en virtud de que no pueden satisfacer el requisito de generalidad de Evans (1982). Su interpretación del requisito puede formularse del siguiente modo: un animal A posee el concepto x si y sólo si, A es capaz de tener pensamientos en los que x es combinado con los demás conceptos que posee A ¹³.

De acuerdo con la misma, los animales no-humanos carecen de conceptos en virtud de que la capacidad combinatoria requerida para esto último demanda, a su vez, la capacidad de poseer conocimiento que permita comprender tales combinaciones. En palabras de Schmidt:

[E] Requisito de Generalidad afirma que, para poseer un concepto b , tengo que ser capaz de combinar, en el pensamiento, mi concepto b de un objeto con cualquier concepto F que posea de una propiedad para formar nuevos pensamientos Fb . Se sigue que *necesito tener una comprensión completa de qué son los bs* (cosas análogas son verdaderas para la posesión del concepto F). (2015, 141. Énfasis agregado.)

Al mismo tiempo, el requisito de Evans subyace a la capacidad de re-identificar objetos y propiedades independientemente del contexto en que se encuentren, como también a la capacidad de realizar inferencias, las cuales generalmente son admitidas como criterios para la atribución de capacidades conceptuales. Por un lado, la capacidad de re-identificar objetos y propiedades supone el empleo de los conceptos pertinentes en pensamientos que combinen estos

¹³ Esta manera de presentar el requisito explicita que el mismo implica la posesión de más un concepto, dado que sólo así podría exhibirse la capacidad combinatoria requerida. Al mismo tiempo, he evitado introducir restricciones categoriales o gramaticales de forma que la combinación de conceptos no esté necesariamente sometida a criterios de ese tipo.

últimos con aquellos que den cuenta de las condiciones contextuales específicas; por el otro, la capacidad de realizar inferencias requiere la recombinación de los conceptos empleados en cada una de las premisas.

De esta manera, a partir de una concepción restrictiva de las capacidades conceptuales y del hecho de que los animales no-humanos poseen experiencias perceptivas con contenido representacional, puede arribarse a la conclusión de que dicho contenido es de naturaleza no-conceptual. De acuerdo con Schmidt (2015), esta inferencia es válida en virtud de que, si los animales no-humanos carecen de capacidades conceptuales, *a fortiori* tales capacidades no pueden ejercer un rol en la determinación de los contenidos de sus estados mentales y, particularmente, no pueden constituir el contenido de sus experiencias perceptivas. Esto se debe a que, según esta concepción, el contenido de un estado mental es no-conceptual si y sólo si sus propiedades representacionales no se encuentran determinadas constitutivamente por el ejercicio de capacidades conceptuales. Por lo tanto, las experiencias perceptivas de los animales no-humanos poseen contenido no-conceptual.

III

En la sección anterior he presentado la estrategia argumentativa que los no-conceptualistas emplean para defender la tesis de que los animales no-humanos poseen experiencias perceptivas con contenido representacional de tipo no-conceptual. Establecido este punto, quienes sostienen esta posición deben exhibir razones que permitan inferir que nuestras experiencias perceptivas poseen contenidos de carácter no-conceptual. En esta sección me propongo mostrar que ninguna de las razones ofrecidas para cumplir este propósito es satisfactoria.

La principal razón que los no-conceptualistas (Peacocke, 2001a, 2001b; Schmidt, 2015) han presentado en favor de la tesis de que nuestra experiencia perceptiva, al igual que la de los animales no-humanos, posee contenidos representacionales de naturaleza no-conceptual, consiste en el carácter intuitivo de la idea de que tales animales son capaces de tener experiencias perceptivas con exactamente los mismos contenidos que algunas de nuestras experiencias. En este sentido, tanto un perceptor humano adulto como un animal no-humano son considerados capaces de representar perceptivamente su entorno. Inversamente, negar que un animal no-humano es capaz de formarse una representación perceptiva de, por caso, la superficie coloreada que se encuentra frente a sus ojos, con exactamente el mismo contenido que tendría nuestra percepción en tal situación, resultaría anti-intuitivo.

Esta estrategia puede reconstruirse del siguiente modo:

- (i) El contenido de las experiencias perceptivas de los animales no-humanos es de naturaleza no-conceptual.
- (ii) Los animales no-humanos son capaces de tener experiencias perceptivas con exactamente los mismos contenidos que algunas de nuestras experiencias perceptivas¹⁴.
- (iii) Nuestra experiencia perceptiva posee contenidos de naturaleza no-conceptual¹⁵.

Considero que esta manera de defender la tesis no-conceptualista está sujeta a una serie de dificultades que la tornan ineficaz. En particular, creo que esta estrategia argumentativa o bien es un caso de falacia de equívoco o bien constituye una forma circular de argumentar.

Para empezar, a pesar de que (ii) es una proposición intuitiva, que estamos dispuestos a aceptar de forma natural, de allí no puede extraerse la conclusión pretendida. Esto se debe a que la noción de contenido está siendo empleada en dos sentidos diferentes a lo largo de la argumentación¹⁶. En la segunda premisa, la idea de contenido hace referencia a aquello que es representado¹⁷, mientras que en la primera premisa y en la conclusión tal idea refiere a la representación que poseen tales animales. En efecto, tal como sostienen los no-conceptualistas, resulta intuitivo creer que en la misma situación perceptiva, ante el mismo estímulo distal, tanto animales humanos como no-humanos somos capaces de tener experiencias perceptivas que representen tal estímulo. Después de todo, esto parece necesario

¹⁴ En lo que sigue, (ii) es tomada como una versión de (4).

¹⁵ Schellenberg (2013, 272) enuncia el argumento de esta forma: “La principal razón para aceptar (C1) [(Los animales no-rationales y los humanos pueden estar en estados mentales con el mismo tipo de contenido cuando están vinculados perceptivamente con el mismo entorno.)] [...] es que la percepción es una capacidad cognitivamente básica que compartimos con los animales no-rationales. Si compartimos esta capacidad con los animales no-rationales, entonces es plausible que el estado mental en el que estamos cuando percibimos tenga al menos algunas similitudes con los estados mentales de los animales no-rationales cuando perciben el mismo entorno. ¿En qué sentido son similares los estados mentales? Una manera central en que nuestros estados perceptivos pueden ser similares es con respecto a su contenido.”

¹⁶ Véase Siegel (2021) para una discusión *in extenso* de esta ambigüedad en la noción de contenido.

¹⁷ Schmidt (2015, 144) dice explícitamente: “Incluso si el campo visual es segmentado de diferente manera en la percepción de los animales y los infantes [prelingüísticos] en comparación con la percepción de los humanos adultos, esto es compatible con que el contenido perceptivo de los humanos adultos, los animales y los infantes, es del *mismo tipo*. Ya que todo a lo que el último enunciado equivale es a que *están constituidos por el mismo tipo de elementos, objetos o propiedades no-conceptuales*, en oposición a sentidos fregeanos” (Énfasis agregado).

si queremos ofrecer una explicación de la conducta animal y dar cuenta del modo en que esta última permite a los animales adaptarse a su entorno de manera eficiente. No obstante, formulada en estos términos, la intuición operativa emplea la noción de contenido en un sentido que refiere meramente al correlato intencional de las experiencias perceptivas¹⁸, y afirma la posesión por parte de tales animales de capacidades apropiadas para vincularse representacionalmente con dichos correlatos. Esta es la intuición que subyace a nuestra creencia de que, tanto en contextos experimentales como cotidianos, los animales no-humanos poseen, al igual que nosotros, capacidades representacionales que les permiten relacionarse con el mundo.

Sin embargo, lo anterior no permite afirmar que estas capacidades producen representaciones del mismo tipo. Existen diversos tipos de representaciones capaces de dirigirse al mismo objeto. Por ejemplo, así como el pensamiento de *que La Plata es la capital de la provincia de Buenos Aires* se dirige a dicha ciudad, también lo hace un mapa o una maqueta de la misma¹⁹. En consecuencia, aunque resulta intuitivo creer que representamos los mismos objetos en nuestro entorno, de allí no se sigue que los representemos de la misma forma, empleando contenidos representacionales de la misma naturaleza: los animales no-humanos podrían emplear alguna variedad de contenido no-conceptual (quizá limitada a contenidos de bajo nivel), y nuestras experiencias perceptivas contenidos conceptuales. De esta forma, al explotar dos maneras diferentes de comprender la noción de contenido a fin de arribar a la conclusión deseada, la argumentación no-conceptualista constituye un caso de falacia de equivoco. Por lo tanto, despejada la ambigüedad de esta noción, la conclusión del argumento de la percepción animal no se sigue de sus premisas.

Ahora bien, en respuesta a esta crítica alguien podría objetar que he caracterizado erróneamente la intuición que subyace al argumento de la percepción animal. En este sentido, de acuerdo con Peacocke (2001a), podemos distinguir entre dos líneas de pensamiento sobre la percepción animal:

Línea dura: [N]inguno de los estados perceptivos conscientes con contenido representacional que son disfrutados por los humanos

¹⁸ El correlato intencional de las experiencias perceptivas de los animales no-humanos puede ser caracterizado de distintas maneras, ya sea en términos de hechos, eventos u objetos y propiedades. He decidido no obturar ninguna posibilidad y deferir en la investigación pertinente cuál es el mejor modo de presentar tal correlato.

¹⁹ Se han ofrecido diversas características distintivas de los estados de pensamiento con contenido proposicional en contraposición a otros tipos de representaciones como los indicados, por ejemplo: composicionalidad semántica, cuantificación, acceso cognitivo, etc. (Camp, 2007; Fodor, 2007). Vale aclarar que si bien los mapas, las maquetas, y las entidades que conforman nuestros estados de pensamiento (sean oraciones de un lenguaje mentalista, del lenguaje natural, u otro tipo de entidades) son, ante todo, tipos de vehículos representacionales, los criterios de distinción mencionados se emplean para determinar diferencias concernientes al modo en que sus contenidos representan su correlato intencional (objetos, hechos, eventos, etc.).

adultos puede ser disfrutado por los animales no-lingüísticos sin conceptos o con capacidades conceptuales sólo mínimas. (260. Énfasis agregado.)

Línea blanda: [A]lgunos de los estados perceptivos consientes con contenido representacional disfrutados por los humanos adultos pueden ser disfrutados por los animales no-lingüísticos sin conceptos o con capacidades conceptuales sólo mínimas. (260. Énfasis agregado.)

Conforme a lo anterior, Peacocke sostiene que la línea dura es anti-intuitiva. En consecuencia, la posición conceptualista es concebida de esta forma, ya que, al defender el carácter conceptual de los contenidos de nuestra experiencia perceptiva y, al mismo tiempo, una concepción restrictiva de las capacidades conceptuales que excluye a los animales no-humanos del dominio de los portadores de conceptos, está comprometida con una versión de la línea dura. A diferencia de lo que sucede con esta posición, el no-conceptualismo encontraría apoyo intuitivo al poder presentarse como un modo de desplegar la línea blanda, debido a que tanto los animales humanos como los no-humanos podrían tener experiencias perceptivas con contenido en el mismo sentido, esto es: experiencias visuales con contenido no-conceptual.

A fin de evaluar esta estrategia, considero legítimo indagar cómo caracterizar la intuición que sustenta la línea blanda y, consecuentemente, desacredita la línea dura. Al respecto creo que pueden ofrecerse al menos las siguientes opciones:

- (A) Los animales no-humanos, al igual que los animales humanos, tienen *experiencias perceptivas*.
- (B) Las experiencias perceptivas de los animales no-humanos poseen, al igual que las de los animales humanos, *contenidos representacionales*.
- (C) Las experiencias perceptivas de los animales no-humanos poseen el mismo *tipo de contenido* que las de los animales humanos.

Estas alternativas permiten apreciar una tensión al interior de la estrategia no-conceptualista: por un lado, para que el argumento sea eficaz, la intuición operativa debe ser caracterizada en términos de la posesión de un

mismo tipo de contenido por parte de los animales humanos y no-humanos, pero, por el otro, si la intuición subyacente fuera presentada de esta forma, entonces la misma no sería preteórica y, por lo tanto, la argumentación sería circular.

En primer lugar, si la intuición que sustenta la línea blanda no fuera caracterizada en términos de la posesión de un mismo tipo de contenido por parte de las experiencias perceptivas de ambas clases de animales, humanos y no-humanos, entonces, al igual que sucedía previamente, tal intuición no apoyaría de manera suficiente la idea de que ambos tipos de animales poseen experiencias perceptivas con exactamente el mismo contenido representacional. En este caso, aceptar tanto (A) como (B) no permite inferir que tales animales compartamos contenidos representacionales de la misma naturaleza. Como señalé anteriormente, las propiedades representacionales producidas por las capacidades perceptivas de estos animales podrían diferir en aspectos relevantes aún si responden a la misma estimulación ambiental. En consecuencia, afirmar (B), si bien nos permite capturar la idea intuitiva de que ambas clases de animales son capaces de acceder representacionalmente a su entorno a través de estados conscientes, no permite establecer que tal acceso produzca el mismo tipo de contenido representacional²⁰.

En segundo lugar, si la intuición relevante fuera (C), ¿en qué medida podría constituir una prueba en contra de la posición conceptualista? En este caso, a diferencia de lo que cree Peacocke (2001a)²¹, esta intuición sería *teórica*, debido a que versaría sobre propiedades caracterizadas en el vocabulario de una teoría específica. Por lo tanto, la intuición relevante sólo sería aceptable a partir de una comprensión filosófica específica acerca de la naturaleza de las propiedades representacionales de la experiencia perceptiva de los animales humanos y no-humanos. En particular, dicha intuición constituiría un posicionamiento acerca del tipo de contenido representacional de nuestra experiencia perceptiva, en tanto implicaría la negación de otros posicionamientos de la misma clase²² y, especialmente,

²⁰ Como han indicado algunos autores (Speaks, 2005; Laurence y Margolis, 2012), esta idea sí nos habilita a afirmar que en el caso de los animales no-humanos la capacidad de tener experiencias perceptivas es independiente de la posesión de capacidades conceptuales. Sin embargo, como el propio McDowell señaló (2011), este hecho acerca de las capacidades perceptivas de tales animales no es suficiente para inferir una condición de nuestra propia experiencia perceptiva. Contrariamente a lo sostenido por Speaks (2005) y Laurence y Margolis (2012), lo anterior no apoya la idea de que en nuestro caso la posesión de estados perceptivos conscientes no dependa de la posesión de capacidades conceptuales. Sino que meramente sustenta la idea de que en un sentido abstracto, cuya determinación depende de su instanciación en cada especie animal específica, la noción de estado perceptivo consciente es independiente de la de contenido conceptual.

²¹ 260: “la intuición *preteórica* parece encontrar la línea dura muy dura de aceptar” (Énfasis agregado.).

²² Entiéndase: posicionamientos acerca de si tales experiencias poseen o no el mismo tipo de contenido.

el conceptualista. En efecto, al defender que el contenido de nuestras experiencias perceptivas es de naturaleza conceptual, y que los animales no-humanos carecen de capacidades conceptuales, la posición conceptualista se compromete con una versión de la tesis de que las experiencias perceptivas de los animales no-humanos no poseen el mismo tipo de contenido que el de nuestras experiencias perceptivas. En consecuencia, si el conceptualismo y la intuición en consideración constituyen compromisos de la misma clase, introducir esta última en la argumentación contra el primero no sería sino incurrir en circularidad, ya que afirmaría de manera velada lo mismo que pretende concluirse, a saber: la falsedad de la posición conceptualista.

De esta manera, el no-conceptualista enfrenta un dilema, ya que su argumentación o bien descansa en una intuición *insuficiente* para garantizar la validez de la conclusión pretendida, o bien lo hace en una intuición cuya apelación constituye una *petición de principio*.

IV

Los no-conceptualistas han buscado otra fuente de apoyo para su argumentación en las estructuras de los órganos y las regiones cerebrales que subyacen a las capacidades perceptivas de ambos tipos de animales. Schmidt (2015) presenta el punto de la siguiente manera:

Pero hay un punto más fuerte subyaciendo al argumento de Peacocke. Normalmente usamos métodos empíricos para evaluar si la percepción de un animal es similar a la de un adulto [humano]. Los órganos perceptivos y las estructuras cerebrales que subyacen a la percepción humana adulta y a la percepción de los animales superiores son muy similares; esto normalmente es tomado como evidencia en lo que respecta a cuán similares son sus estados perceptivos y sus contenidos²³. (143-144)

Lamentablemente, ni Schmidt ni Peacocke ofrecen una caracterización ulterior del modo en que esto apoyaría la conclusión de su argumento y sólo se limitan a enunciar que es tomado como evidencia en favor de su conclusión. De hecho, el único ejemplo que Schmidt presenta del tipo de estudios que está teniendo en consideración expone una diferencia entre nuestras capacidades perceptivas y las de los animales no-humanos:

²³ Véase Peacocke (2001^a, 260)

Un ejemplo del rol de la investigación empírica en este contexto es que los científicos sostienen que los perros *no pueden* percibir las diferencias entre algunos colores de los que los humanos *pueden* tener experiencias en base a evaluaciones conductuales con perros y a la conformación de sus ojos. (2015, 144. Énfasis agregado.)

En líneas generales, la estrategia consiste en inferir que nuestra experiencia perceptiva posee contenidos no-conceptuales en virtud de que los órganos sensoriales y las estructuras neuronales responsables de su producción son semejantes a aquellos que encontramos en los animales no-humanos. En consecuencia, la posesión de estructuras orgánicas similares es concebida como razón suficiente para afirmar que ambas clases de animales poseen experiencias perceptivas con contenidos del mismo tipo. Sin embargo, incluso si asumimos que se ha despejado la ambigüedad de la noción de contenido y que la presente estrategia pretende inferir que poseemos representaciones del mismo tipo, considero que la misma tampoco resulta eficaz.

En primer lugar, como ha señalado Byrne (2005), todo el argumento no-conceptualista sostiene dos compromisos teóricos dispares: por un lado, los animales no-humanos son concebidos como cognitivamente desiguales a los humanos, pero, por el otro, son considerados perceptivamente semejantes. Ahora bien, es justamente el hecho de que los animales humanos poseamos capacidades conceptuales lo que, desde el punto de vista conceptualista, nos torna diferentes a los animales no-humanos, no sólo a nivel cognitivo sino también perceptivo. En efecto, la adquisición de conceptos transforma nuestras capacidades perceptivas y las torna racionales. De este modo, tal adquisición es la que nos permite tener estados perceptivos conscientes cuyo contenido está disponible cognitivamente para ser reportado y para ser adoptado como el contenido de un juicio o una creencia, así como también para establecer relaciones epistémicas con el resto de nuestros estados mentales. Por lo tanto, dentro del marco teórico conceptualista, la idea de estado perceptivo consciente humano es indisoluble de la de contenido racionalmente articulado. En contraposición, los compromisos teóricos que sostiene la posición no-conceptualista implican que tal disociación es posible y, en el caso que nos ocupa, que puede ser establecida en virtud de los órganos y las zonas cerebrales que sustentan la percepción animal.

Ahora bien, el problema inherente a esta estrategia radica en que, tal como sostienen los no-conceptualistas, en el sentido relevante para la posición conceptualista, los animales no-humanos carecen de capacidades conceptuales. Por lo tanto, o bien las zonas cerebrales que subyacen a tales capacidades en el caso de los animales humanos no están presentes en los animales no-humanos, o bien lo están pero, en virtud de lo indicado

previamente, no poseen la función de permitir la realización de tareas conceptuales²⁴. Asimismo, de acuerdo con la posición conceptualista, las estructuras relevantes en la producción de nuestras experiencias perceptivas incluyen aquellas que competen a las capacidades conceptuales, ya que en esta concepción las capacidades perceptivas tienen la función de producir representaciones conceptuales. De esta manera, la individuación funcional que los conceptualistas emplearían en la determinación de las estructuras subyacentes relevantes incluiría estructuras que no se encuentran presentes (o no poseen la misma función) en los animales no-humanos²⁵. Por lo tanto, señalar aquellas estructuras compartidas por animales humanos y no-humanos resulta ineficaz, ya que estas últimas no son suficientes, desde el punto de vista conceptualista, para la producción de las experiencias perceptivas humanas. Esto último muestra que la individuación funcional que sustenta la estrategia del no-conceptualista supone veladamente la negación de la tesis conceptualista, en tanto implica que las estructuras orgánicas dedicadas a la producción de las experiencias perceptivas en los animales humanos son las mismas que aquellas de los animales que carecen de capacidades conceptuales, es decir, que dichas estructuras son suficientes para producir nuestras experiencias perceptivas²⁶.

Esto no significa que la individuación conceptualista sea, por principio o *a priori*, verdadera. Sino que nos permite apreciar una condición general de la estrategia de prueba que refiere a estructuras subpersonales. Debido a que cualquier abordaje empírico que pretenda determinar los correlatos estructurales de la percepción humana empleará una noción

²⁴ La posición conceptualista no fue articulada originalmente en términos que permitan comprender con claridad cuáles serían los correlatos subpersonales (supongamos, neuronales) de las capacidades conceptuales involucradas en la producción del contenido de nuestras experiencias perceptivas. En consecuencia, la disyunción expuesta pretende capturar la idea de que, sean cuales sean esos correlatos, el problema persiste para la estrategia argumentativa no-conceptualista, ya que surge de la admisión de dos compromisos teóricos: i) los animales no-humanos, a diferencia de nosotros, carecen de capacidades conceptuales; ii) toda capacidad de nivel personal tiene un correlato subpersonal, es decir, un mecanismo que produce los estados que típicamente identificamos con actuaciones de la capacidad en cuestión, en este caso: mecanismos que producen estados con contenido representacional conceptual.

²⁵ Dicho de otro modo: el análisis funcional de la capacidad de tener experiencias perceptivas involucra las capacidades conceptuales como analizantes necesarios. En consecuencia, el correlato neurofisiológico de tales capacidades analizantes es parte de los mecanismos que subyacen a la producción de las actuaciones de la capacidad de tener experiencias perceptivas.

²⁶ Cualquier paradigma intervencionista que pretenda emplearse a fin de probar la posición no-conceptualista sólo podrá mostrar el carácter necesario de las estructuras compartidas entre ambos tipos de animales. Al intervenir una estructura necesaria para el correcto funcionamiento de las capacidades perceptivas, estas se mostrarán deficientes o, en el peor de los casos, no operantes. No obstante, esto no mostraría que tales estructuras también son suficientes, como lo requiere la posición no-conceptualista. A su vez, aunque desde el punto de vista conceptualista puede afirmarse que dichas estructuras son condición necesaria para la producción de la experiencia perceptiva humana, claramente no puede sostenerse que sean también suficientes.

de experiencia perceptiva que tomará como supuesto, el establecimiento de este concepto debe realizarse con antelación a los diseños experimentales y los modelos explicativos de las ciencias pertinentes. En este sentido, si tal concepto es construido en términos de un estado mental compartido por ambas clases de animales e indiferente a las propiedades que el conceptualismo considera inherentes a la experiencia perceptiva, cualquier explicación o experimento realizado partiendo de tal concepto supondrá la falsedad de la tesis conceptualista. Lo mismo sucedería si, inversamente, el concepto en consideración fuera construido a partir de las condiciones defendidas por el conceptualismo. En general, la discusión acerca de qué puede ser considerado legítimamente un caso de experiencia perceptiva humana antecede a la labor científica que establece los correlatos subpersonales de esta última, y compete a la discusión filosófica de los fundamentos conceptuales de las ciencias pertinentes. Como resultado de lo anterior, para evitar cualquier tipo de circularidad en su argumentación, ambas posiciones deben encontrar modos de probar que su noción de experiencia perceptiva humana es la correcta. En este caso, quienes defienden el no-conceptualismo deberían mostrar que el ejercicio de capacidades conceptuales y la articulación racional no son rasgos constitutivos de tal experiencia. Sólo una vez establecido esto último podrían emplearse de forma legítima estudios comparativos que apelen a las capacidades y estructuras orgánicas de los animales no-humanos. Por lo tanto, la estrategia es ineficaz debido a que supone una resolución del debate entre conceptualistas y no-conceptualistas.

V

En este trabajo he intentado mostrar que, a diferencia de lo que creen los no-conceptualistas, el fenómeno de la percepción animal no constituye *ipso facto* una objeción en contra del conceptualismo. Las razones que los detractores de este último han empleado en esta dirección resultan ineficaces: por un lado, el intento de utilizar la intuición como apoyo para la tesis de que las experiencias perceptivas de los animales no-humanos poseen el mismo tipo de contenido representacional que las de los animales humanos resulta o bien insuficiente o bien circular; por el otro, la apelación a propiedades estructurales compartidas por los órganos y las zonas cerebrales que subyacen a la percepción humana y animal resulta ineficaz para apoyar la tesis mencionada ya que depende de una individuación funcional de la experiencia perceptiva no compartida por conceptualistas y no-conceptualistas. Como resultado, si el no-conceptualista pretende retener la idea de que la percepción animal ofrece en sí misma una razón para abandonar el conceptualismo, deberá brindarnos nuevos argumentos en favor de dicha tesis.

Referencias bibliográficas:

- Brewer, B. (1999). *Perception and Reason*. Oxford: Oxford University Press.
- Brewer, B. (2011). *Perception and its Objects*. Oxford: Oxford University Press.
- Byrne, A. (2005). Perception and Conceptual Content. En E. Sosa & M. Steup (eds.), *Contemporary Debates in Epistemology* (pp. 231-250). Oxford: Blackwell.
- Call, J. (2006). Descartes' Two Errors: Reason and Reflection in the Great Apes. En S. Hurley, & M. Nudds (eds.), *Rational Animals?* (pp. 219-234). Oxford: Oxford University Press.
- Camp, E. (2007). Thinking with maps. *Philosophical Perspectives*, 21(1), 145-182.
- Davidson, D. (2001). *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: Clarendon Press.
- Evans, G. (1982). *The Varieties of Reference*. Oxford: Oxford University Press.
- Fodor, J. (2007). The Revenge of the Given. En B. McLaughlin & D. Cohen (eds.), *Contemporary Debates in Philosophy of Mind* (pp. 105-116). Singapore: Blackwell.
- Heck, R.G. (2000). Nonconceptual Content and the 'Space of Reasons'. *The Philosophical Review*, 109(4), 483-523.
- Laurence, S., & Margolis, E. (2012). The Scope of the Conceptual. En E. Margolis et al. (eds.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Cognitive Science* (pp. 291-317). Oxford: Oxford University Press.
- McDowell, J. (1994). *Mind and World*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- McDowell, J. (2009). *Having the World in View*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Olmos, A., & Ginnobili, S. (2021). Empirical assumptions behind the violation of expectation experiments in human and non-human animals. *History and Philosophy of the Life Sciences*, 43(3), 1-24.
- Peacocke, C. (1992). *A Study of Concepts*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Peacocke, C. (2001a). Does Perception Have a Nonconceptual Content?. *Journal of Philosophy*, 98(5), 239-264.
- Peacocke, C. (2001b). Phenomenology and Nonconceptual Content. *Philosophy and Phenomenological Research*, 62(3), 609-615.
- Schellenberg, S. (2013). A Trilemma About Mental Content. En J. Schear (ed.), *Mind, Reason, and Being-in-the-World. The Debate McDowell-Dreyfus* (pp. 272-282), New York, Routledge.
- Schmidt, E. (2015). *Modest Nonconceptualism*. Dordrecht: Springer.
- Sellars, W. (1956). Empiricism and the Philosophy of Mind. En H. Feigl & M. Scriven (eds.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science, vol. I* (pp. 253-329). Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Siegel, S. (2021). The Contents of Perception. En E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2021 Edition), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/perception-contents/>>.

- Speaks, J. (2005). Is There a Problem about Nonconceptual Content?. *The philosophical Review*, 114(3), 359-398.
- Stalnaker, R. (1998). What might nonconceptual content be?. *Philosophical Issues*, 9, 339-352.
- Travis, Ch. (2013). *Perception: Essays after Frege*. Oxford: Oxford University Press.

El carácter pasivo del sufrimiento en la heteroafección levinasiana y en la autoafección henryana

Nicolás Andrés Silva Gálvez
Universidad de Chile

Recepción: 19/12/2022
Aceptación: 16/03/2023

Resumen

El presente artículo se encarga de mostrar la naturaleza pasiva del sufrimiento humano bajo el punto de vista de la fenomenología. Para ello, se coordina la noción de “pasividad” con el concepto de “no-intencionalidad”, presentes, ambas temáticas, en el pensamiento de los franceses Emmanuel Lévinas y Michel Henry. En este sentido, se describen las categorías de “heteroafección” y “autoafección”, a modo de instancias determinantes para la constitución de la subjetividad sufriente en los respectivos razonamientos de los autores aludidos. Sumado a esto, se advierte el hecho de que es posible entender el concepto fenomenológico de “pasividad” desde ópticas tan disímiles, es decir, tanto a partir de una posición heteroafectiva como a partir de un enfoque autoafectivo. Por último, y a raíz de lo mismo, se da cuenta de cómo es que la “pasividad” consiste en la naturaleza misma de la subjetividad.

Palabras claves

FENOMENOLOGÍA – PASIVIDAD – SUFRIMIENTO – HETEROAFECCIÓN – AUTOAFECCIÓN

Abstract

The present article focuses on the passive nature of human suffering from a phenomenological perspective. For this purpose, the notion of “passivity” is coordinated with the concept of “non-intentionality”, present in the thought of the French Emmanuel Lévinas and Michel Henry. In this

sense, the categories of “heteroaffection” and “self-affection” are described as key instances to understand suffering subjectivity. In addition to this, we note the fact that it is possible to understand the phenomenological concept of “passivity” from such dissimilar optics, i.e., both from a heteroaffective position and from an autoaffective approach. Lastly, an account is given of how “passivity” consists in the very nature of subjectivity.

Keywords

PHENOMENOLOGY – PASSIVITY – SUFFERING – HETEROAFFECTION – SELF-AFFECTION

Resumo

Este artigo destina-se a mostrar a natureza passiva do sofrimento humano desde o ponto de vista da fenomenologia. Para este efeito, a noção de “passividade” é combinada com o conceito de “não-intencionalidade”, ambos presentes no pensamento dos franceses Emmanuel Lévinas e Michel Henry. Neste sentido, as categorias de “heteroafetividade” e “autoafetividade” são descritas como circunstâncias determinantes para a constituição da subjetividade sofredora no respetivo raciocínio dos autores mencionados. Acrescente-se a isto a possibilidade de compreender o conceito fenomenológico de “passividade” desde perspetivas completamente diferentes, ou seja, tanto de uma posição heteroafectiva como de uma abordagem autoafetiva. Por último, e no seguimento do exposto, apresenta-se uma descrição de como é que a “passividade” é constituída pela própria natureza da subjetividade.

Palavras-chave

FENOMENOLOGIA – PASSIVIDADE – SOFRIMENTO – HETEROAFETIVIDADE – AUTOAFETIVIDADE

«En dicho sentido equívoco o impropio, llamamos melancólico al que está embotado, triste, huraño, torpe, indispuesto, solitario, de alguna forma enternecido o descontento. Y de estas disposiciones melancólicas no está libre ningún hombre vivo, ni siquiera el estoico: nadie es tan sabio, nadie tan feliz, nadie tan paciente, tan generoso, tan divino, tan piadoso que pueda defenderse; nadie está tan bien dispuesto que en uno u otro momento no sienta su dolor, más o menos. La melancolía, en este sentido, es una característica inherente al hecho de ser criaturas mortales»

Anatomía de la melancolía - Robert Burton

1. A modo de introducción

Las palabras del clérigo, profesor y erudito inglés Robert Burton (1577-1640) podrían resultar un tanto disonantes respecto de la temática que me ocupa en este trabajo. En efecto, mi propósito esencial no consiste en discutir la cuestión de la melancolía, sino que radica en referirme al sufrimiento y a la naturaleza pasiva que es posible evidenciar y desprender de aquella afección humana, si es que se la aborda bajo la óptica de la fenomenología. No obstante, la caracterización que realiza el pensador inglés de un sentimiento como la melancolía es, a mi parecer, totalmente asimilable a una caracterización probable de una sensación como el sufrimiento.

Si bien alguien podría afirmar que todo melancólico, en cierta manera, sufre, no sería posible sostener que toda subjetividad sufriente consiste en una subjetividad melancólica, pues hay sufrientes en quienes no es posible rastrear ningún indicio de melancolía¹. Sin embargo, la condición de universalidad, la cualidad de inerme, o el estado de impotencia (en el sentido de *no-poder*) que se puede inferir de ambas maneras del padecimiento humano, aun cuando no las vuelva afecciones hermanas, sí las reúne, por lo menos, en la misma familia.

¹ Como cuestión aparte de esta investigación es interesante hacer notar que se dan sufrientes dominados, más bien, por una cierta “nostalgia” que por una cierta “melancolía”. El carácter temporal de la nostalgia difiere del carácter temporal de la melancolía o del sufrimiento. El sufrir es siempre presente, mientras que la melancolía remite a un cierto porvenir no cumplido, a una cuestión deseada que no se tiene. Por su parte, la nostalgia encuentra su asidero en un tiempo pasado, lo cual puede desprenderse de su origen etimológico: νόστος (“*nostos*”: regreso, vuelta a la patria, llegada) y ἄλγος (“*algos*”: dolor, sufrimiento, tristeza). De este modo, el nostálgico es quien sufre por la imposibilidad del regreso, por la incapacidad de hacer presente un pasado ya lejano. Piénsese, por ejemplo, en el sufrir de Odiseo como paradigma de la nostalgia.

Quien está “embotado, triste, huraño, torpe, indispuerto, solitario, de alguna forma enternecido o descontento” (Burton, 2011, p. 65), se encuentra en un escenario de total incapacidad para aprehender o dar cuenta de su mismo padecimiento, de su mismo sufrir; una suerte de inhabilitación de la que “no está libre ningún hombre vivo, ni siquiera el estoico” (Burton, 2011, p. 65), la cual se manifiesta, a fin de cuentas, como una “característica inherente al hecho de ser criaturas mortales” (Burton, 2011, p. 65).

Tanto la melancolía como el sufrimiento serían, entonces, dos afecciones humanas universales conformadas por la misma materia prima, es decir, la pasividad. En el sufrimiento no sería posible descubrir una intencionalidad activa (una *in-tención*, una cuestión *voluntaria*), que aprese o capture la esencia del sufrir mismo. El sufriente se advierte maniatado para describir su condición misma de sufriente. Por ello, es imposible dar cuenta de, o comunicar, un sentimiento tal, sea el propio o el ajeno, debido a que sólo es comunicable lo que una subjetividad puede representarse, es decir, lo que puede devenir concepto. No obstante, el sufrimiento nunca puede volverse *re-presentable*, sino tan sólo *presentable*. Se presenta a la subjetividad a la manera de un dato de conciencia, pero como uno *sui generis*, único en su tipo, un dato que se siembra, se cultiva y se cosecha en la inmanencia.

Así también lo expresan los dos autores protagonistas de esta investigación. Por una parte, Emmanuel Lévinas (1906-1995) caracteriza al sufrimiento de la siguiente manera:

En su pese-a-la-conciencia, en su mal, el sufrimiento es pasividad. «Tomar conciencia» no significa aquí, propiamente hablando, tomar; no es un acto de conciencia, sino un padecer la adversidad; e incluso padecer el padecer, ya que el «contenido» del que la conciencia dolorida es consciente es precisamente esta adversidad misma del sufrimiento, su mal. (1993a, p. 116)

Mientras que Michel Henry (1922-2002) lo refiere en los siguientes términos:

Que el sufrimiento sea sufrimiento y en este sentido un «mal», que sea lo que es y se nos imponga como lo que es y como un fardo que hay que llevar y al que no podemos sustraernos, es justamente lo que vuelve vano todo intento por integrarlo en un orden. (2015, p. 528)

La condición de indisposición, e incluso de deslucidez, relativas a una sensación como el sufrimiento (que se deduce de las opiniones presentadas de los pensadores franceses), nos remite a una suerte de obstrucción, o aun de paralización, respecto del carácter activo y constituyente de la conciencia intencional.

De este modo, sería una cuestión irrealizable lo que se entiende como “tomar conciencia de” una sensación tal, pues este acto ya denota una captura del objeto conocido por el sujeto que conoce, y, como mostraré en lo sucesivo, dicha aprehensión deviene inalcanzable debido, precisamente, a que el sufrimiento no aparece a la conciencia como una cuestión que se ponga en frente de la subjetividad con el fin de que sea afrontada como un objeto de conocimiento, sino que envuelve a toda la conciencia misma, poseyéndola, anulando su poder constituyente de mundo y mostrando tanto su carácter vulnerable como su condición de poder ser afectada.

En este sentido es que Paul Ricoeur asegura que “sufro, sin que haya un ‘algo’ que sufro” (2019, p. 101). Aun cuando en lo real se dan objetos o situaciones que producen afecciones como el sufrimiento, esto es, objetos o situaciones que nos hacen sufrir, no es posible, sin embargo, concebir algo así como un “objeto-sufrimiento” o una “situación-sufrimiento”, un objeto o una situación que aparezcan como el sufrimiento-en-sí. De allí, también, su temperamento eminentemente pasivo e inmanente: no aparece a la luz donadora de sentido de la conciencia, sino que “reducido al sí mismo sufriente, soy herida viva” (Ricoeur, 2019, p. 95).

Bajo este paradigma, entonces, la hipótesis de trabajo de la cual me ocuparé en las siguientes líneas consiste en dar cuenta de que la naturaleza misma de la subjetividad mantiene un ingrediente “pasivo”. Es decir, más allá de la capacidad activa de la conciencia de constituir un mundo -y con ello, dar sentido a los fenómenos-, ésta conserva una dimensión paralela a la intencionalidad, donde se revela cómo es que la conciencia puede ser afectada por los mismos fenómenos que constituye, afección que sólo se da en la inmanencia. Esto se hará evidente a raíz de la exposición y coordinación de los conceptos de “heteroafección” y “autoafección”, mediante los cuales dos pensadores tan disímiles como Lévinas y Henry entienden una sensación tan común a lo humano como lo es el sufrimiento.

Es por ello que considero que a raíz de un examen fenomenológico del sufrir aflora esta dimensión pasiva de la conciencia, esto es, un ámbito de la subjetividad en el cual la “no-intencionalidad” domina, lo cual significa, en última instancia, que el poder activo de la conciencia constituyente de mundo conserva un límite.

2. La condición pasiva del sufrimiento en su dimensión etimológica

Con el fin de reafirmar estas posturas es lícito dar cuenta, brevemente, del linaje etimológico que reviste un concepto como el de “sufrimiento”. Esta noción se conforma mediante la síncope del verbo latino *suffero*. Este, a su vez, se construye con la preposición *sub*, que significa “bajo; debajo; etc.” (VOX 2012, p. 481), y con el verbo *fero*, que alude a cuestiones como “llevar; soportar; tolerar; aceptar; arrastrar; etc.” (VOX 2012, p. 193). De esta manera, es posible inferir que un sustantivo como el de “sufrimiento”, o un verbo como “sufrir”, aluden a “llevar algo por debajo”, o “sobrellevar algo a costas”, o “arrastrar una carga en sí mismo”, o incluso “soportar algo oculto”.

Así pues, ya en su desglose etimológico, un concepto como el de sufrimiento remite, ineludiblemente, a un motivo pasivo², por el cual lo que se soporta o lo que se arrastra en sí mismo se encuentra por debajo de la subjetividad, oculto de la luz intencional de la conciencia y, por lo tanto, ajeno a la donación de sentido que la misma efectúa respecto de los fenómenos del mundo. El sufrir *se lleva, se soporta, se tolera, se acepta, se arrastra*. El pronombre *re*-flexivo muestra también la imposibilidad que mantiene el sufrimiento de escapar de la inmanencia.

3. La pasividad como no-intencionalidad

Habiendo expuesto sucintamente la naturaleza pasiva del sufrimiento, es menester ahora dar cuenta de cómo es que se coordina este carácter del sufrir con la concepción fenomenológica de la no-intencionalidad. Para este propósito, las palabras de Roberto Walton, pronunciadas en el “I Simposio Maurice Merleau-Ponty” de la Universidad de San Martín, pueden servir como una introducción a esta problemática:

Nos damos cuenta del mundo a través de un aspecto omnicomprendivo de la vida de conciencia, esto es, una forma básica de la conciencia que tiene que ser considerada no en la forma de los actos de un yo que está en plena posesión de sí mismo. Se trata de una dimensión operante y no temática de la subjetividad trascendental, esto es, una dimensión de la conciencia más fundamental

² Sin embargo, Ricoeur anota en su artículo que “como recuerda el sentido antiguo de la palabra sufrir, sufrir significa originariamente *aguantar*. Un grado mínimo de obrar se incorpora así a la pasividad del sufrir” (2019, p. 97). No obstante, a mi parecer, esta mínima gota de actividad no anula en lo absoluto la esencia pasiva del sufrir.

que la egológica con una intencionalidad que funciona por debajo de la intencionalidad de acto como una percatación no temática del mundo. (Diez, 2009, p. 240-241)

En este sentido, se evidencia que el modo de operar de la subjetividad estriba en dos frentes que trabajan como uno solo: el espectro activo y el espectro pasivo. El enfoque activo de la conciencia se ocupa de lo que se puede llamar la “trascendencia-temática”, mientras que la óptica pasiva atiende a lo que nombraré como “inmanencia-no-temática”. En el presente ensayo sólo me centraré en esta última perspectiva debido a los propósitos del mismo, a saber: dar cuenta del carácter pasivo del sufrimiento.

Lo que llamo “inmanencia-no-temática” remite a un dominio que funciona como suelo y asidero de la operatividad activa de la subjetividad. Este dominio engloba todo lo que no es trascendencia, es decir, todo lo que no es mundo, todo lo que no podría devenir re-presentación y, por tanto, tampoco podría convertirse en “tema” de una aprehensión. De esta manera, el concepto de “inmanencia-no-temática” denota lo mismo a lo que alude una noción como la de “conciencia no-intencional” o “pasividad de la conciencia”.

Tanto Emmanuel Lévinas como Michel Henry (en el marco de la crítica a la fenomenología husserleana y con el fin de radicalizar la misma), ofrecen un amplio espacio a la dimensión no-intencional de la subjetividad en sus respectivos trabajos. Por ejemplo, el primero es de la opinión de que “una conciencia dirigida al mundo y a los objetos, estructurada como intencionalidad, es también *-indirectamente* y como por añadidura-, conciencia de sí misma (...) Una conciencia, no obstante, indirecta, inmediata pero sin perspectiva intencional, implícita y de mero acompañamiento” (1993b, p. 155).

“Autoconciencia” que no se aprehende a sí misma como objeto intencional, puesto que no podría acceder a la dimensión de la subjetividad en la cual se hallaría ella misma como objeto: ello ya significaría escapar de la inmanencia. Por el contrario, una subjetividad de carácter no-intencional mienta una cuestión de índole *in-voluntaria*, una imposibilidad de aprehensión, en la cual la constante faena del *in-tendo* activo queda totalmente disimulada.

Es, acaso, por esta razón, que Lévinas puede afirmar que “se trata de una «conciencia» que, más que significar un saber acerca de sí misma, es un desvanecimiento u ocultamiento de la presencia”³ (1993b p. 156).

³ Nótese la familiaridad que conserva la opinión levinasiana respecto de la relación entre la etimología propuesta de un concepto como el de “sufrimiento” (*suffero*) y su condición eminentemente “pasiva”: la conciencia no-intencional “oculta la presencia”, tal como el sufrimiento consiste en “soportar algo oculto”. Así, surge una problemática: ¿qué presencia soporta u oculta el sufrimiento? No obstante esta inquietud, es lícito, bajo mi opinión, aseverar que “pasividad”, “sufrimiento” y “conciencia no-intencional” aparecen con el mismo apellido.

De allí, también, el hecho de que una subjetividad no-intencional se mantenga tras bambalinas respecto de la luz constituyente de la conciencia, funcionando como el soporte que hace posible las mismas donaciones de sentido.

Por otro lado, Michel Henry opera con un modelo de pasividad distinto del prototipo levinasiano, pero que mantiene tanto la condición de impotencia que se describe en el planteamiento de Lévinas, como también el carácter de trasfondo para la constitución misma de la subjetividad sufriente: “es la relación del ser con él mismo, con su propia realidad, no con una realidad ajena, lo que se encuentra descrito y subsumido bajo el concepto de pasividad” (2015, p. 289).

En este sentido, el planteamiento de Henry alude a una subjetividad que se *padece a sí misma*, desprendida de toda trascendencia y de toda alteridad mundana. He allí su carácter pasivo, debido a la imposibilidad de escapar de sí misma. No se concibe como la relación de una subjetividad con algo trascendente, de lo cual, en cierto sentido, recibiría algún tipo de afección, siendo éste su carácter pasivo, sino que se comprende como un vínculo de la subjetividad consigo misma. Es por ello que no se puede hallar ningún indicio de intencionalidad activa, ni tampoco algún tipo de despliegue de la conciencia misma hacia algo donde *tender*, hacia algo distinto de ella misma.

Lo pasivo, en este dominio, implicaría una cierta negación de lo trascendente, una especie de impotencia en la cual el hecho mismo de aparecer y la aparición como tal coinciden, emergiendo como inviable el escape desde la inmanencia. En ello se fundamentaría la fenomenología radical como pasividad que sugiere el mismo Henry, puesto que lo sustancial de su propuesta reside en una especie de constitución subjetiva al modo de una pura afectividad de sí misma: “*la afectividad es la revelación del ser tal como se revela a él mismo en su pasividad original respecto de sí, en su pasión*” (2015, p. 446).

De esta manera es como, entonces, se comprende la pasividad al modo de una conciencia no-intencional. Una vez más: el dominio de lo “inmanente-no-temático”, es decir, este reino subterráneo de la conciencia como pura sensación (tanto de lo heteroaffectivo como de lo autoaffectivo⁴), como subsuelo y abono de la reflexión tematizante, consiste en una dimensión oculta al foco de la conciencia, que la constituye como tal, y sin la cual toda aprehensión activa de la subjetividad misma se mostraría como estéril para ofrecer la donación de sentido:

⁴ Los conceptos de “heteroaffectación” y “autoaffectación” serán descritos brevemente en el apartado que sigue inmediatamente a este. Propondré un delineamiento a partir de Lévinas para la primera noción y a partir de Henry para el segundo concepto. No obstante, ya se puede intuir que la constitución de la subjetividad en Lévinas radica en el encuentro con la alteridad, mientras que en Henry estriba en el encuentro consigo misma.

La subjetividad se constituye progresivamente desde el plano de la sensación hasta llegar al ámbito de la reflexión pero son las sedimentaciones de sentido que operan tácitamente en el mundo pre-teórico en el que [se] desenvuelve el yo las que ofrecen un horizonte de significación siempre anterior a la tematización. (García Ruiz, 2008, p. 192)

Al sufrir no tengo herramientas con las cuales combatir este mismo padecer, de modo que me siento desarmado, sin poder suprimir o quitarme de encima este sentimiento. El carácter pasivo y no-intencional del sufrimiento radica en que no puedo tenerlo en mi mano, porque hasta la mano me duele. Mi voluntad se ve anulada, me repliego en lo profundo de mí mismo, en el nebuloso mundo pre-teórico por donde camino sin lámparas, o en donde todas las lámparas se apagan. El sufrir aparece como una manta pesada y mojada que me viste por completo. Todo mi “yo” padece el sufrir y no encuentro algún objeto fuera de mí en el cual consignar un posible sentido del sufrir mismo. El sufrimiento se oculta, pero se oculta en mí y, aun así, no puedo mirarlo a los ojos. Sea un padecimiento de condición física o psíquica, no hay distinción, no puede haberla: toda mi conciencia encarnada se encuentra posesada de esta inimitable sensación.

4. Qué se entiende por “heteroafección” y por “autoafección”

El sufrir es una cuestión que, evidentemente, *afecta*, o sea, produce ciertos efectos en quien sufre. Esto significa que la subjetividad se revela como una cuestión de carácter *vulnerable*, es decir, propensa a ser dañada, a sufrir cierto tipo de lesiones. Es atractiva la idea, sin embargo, según la cual la condición sufriente tan constitutiva, quizá, de la subjetividad misma, intente constantemente generar cierta ofensiva contra ella.

En este sentido, quiero mostrar que la afección que comete el sufrimiento en dirección a la constitución de la subjetividad puede pensarse desde dos enfoques bien disímiles, es decir, tanto desde la trascendencia como desde la inmanencia. Si bien la subjetividad sufriente puede adquirir su mismo carácter por la influencia que ejerce en ella tanto el mundo como los entes mundanos, también puede obtener su condición sólo de sí misma, es decir, tan sólo a partir de su propio padecimiento.

5. La heteroafección en la subjetividad levinasiana

Una de las cuestiones fundamentales, a mi parecer, en la filosofía de Lévinas, consiste en cómo la ética se erige al modo de una filosofía primera. Ya no será la metafísica, ni la teoría del conocimiento, el modo de filosofar fundamental, sino que el comportamiento humano y su relación con los demás pasa a ubicarse en esta eminente posición. Por tanto, la primera ligazón con el mundo aparece como una orientación hacia lo *otro*. De modo que, en este sentido, la constitución de la subjetividad levinasiana estriba, básicamente, en el encuentro con el otro y, más específicamente, en el encuentro con el *rostro* del otro.

Este encuentro inauguraría un tiempo diacrónico (una temporalidad nunca asimilable), y una responsabilidad para con la alteridad, una especie de compromiso del cual no es posible escapar, puesto que “el rostro del prójimo significa para mí una responsabilidad irrecusable que antecede a todo consentimiento libre, a todo pacto, a todo contrato” (Lévinas, 1987, p. 150). En el encuentro con el otro, el yo carece de elección, se halla imposibilitado de cualquier otra situación que no sea el *amparo* del otro. Se evidencia, entonces, cómo es que esta heteroafección constitutiva de la subjetividad levinasiana está atravesada tanto por la pasividad como también por la alteridad.

Esta responsabilidad reside en que la subjetividad puede dañar al otro, pues el otro tiene el carácter de ser vulnerable, es decir, propenso a ser dañado. De allí que este encuentro (donde el yo emerge como yo) sea uno que demande acogida. Así, entonces, es posible afirmar que la subjetividad levinasiana deviene *rehén* de la alteridad:

El *para-otro* comienza en el yo; es una orden que él percibe en su misma obediencia, como si la propia obediencia misma fuese el acceso a la escucha de la prescripción, como si el yo obedeciese antes de haber oído o entendido, como si la intriga de la alteridad fuese anterior al saber. (Lévinas, 1993c, p. 194)

Anterior al saber, debido a que el yo no puede tener experiencia del otro, como si el otro fuese un objeto de conocimiento. Emerge, entonces, el carácter pasivo de la subjetividad levinasiana. La alteridad radica en un infinito que está en un tiempo distinto del mío, la cual no puedo aprehender por su mismo carácter de ser infinita. Así, el otro siempre tiene algo que se me escapa, algo irrecuperable. De allí, pues, que entre el yo y el otro advenga cierta diacronía, cierta no-concordancia, una especie de no-relación-pasiva

que funda al yo: “Lévinas funda el advenimiento mismo de la subjetividad, del sujeto, en esta no-relación con el Otro, a saber, antes de poder ser-en-el-mundo estoy ya obligado al Otro” (Pinardi, 2015, p. 650).

Es por ello, también, que la ética se manifiesta en el pensamiento levinasiano como una filosofía primera, anterior a toda teorización, a todo conocimiento, e incluso a toda política. La alteridad domina toda la subjetividad, de manera que me encuentro anclado en la responsabilidad frente al otro, sin poder eludir la orden de este compromiso que viene inscrita en su rostro. Entonces, la subjetividad en la filosofía de Lévinas no es concebible sin la alteridad, debido a que un “sujeto solo” es una cuestión sin sentido, puesto que, precisamente, es la alteridad misma quien dona a la subjetividad el sentido que, eventualmente, adquiere.

De este modo, entonces, es posible aseverar que “el Tú que me invita a des-colocarme para id-entificarme me salva de la incomodidad de mi propio anonimato, de mi propia soledad; sin el Otro me condeno a no ser” (Giménez Giubbani, 2012, p. 114). La alteridad me envuelve y le da sentido a mi existir, constituyendo mi subjetividad. Soy, en la medida en que soy imprecado y acusado, demandado y requerido por el otro. Me establezco como sujeto tan sólo en la acogida que realizo del rostro del otro, pero del cual no puedo apropiarme porque el otro no entiende de límites, se me escapa siempre, no puedo tenerlo en mi mano, aparece como cierta vulnerabilidad inaprensible que depende de mí, y de la cual yo dependo.

6. La autoafección en la subjetividad henryana

Por otro lado, en la concepción de la subjetividad bajo el enfoque de la fenomenología radical de Michel Henry, podemos aún vislumbrar el carácter pasivo como constituyente mismo del yo. Sin embargo, esta modalidad de constitución reside más bien en una *autoafección*, es decir, ya no será la alteridad o lo otro (al modo en que Lévinas entiende estos términos) la instancia fundamental mediante la cual se constituye la subjetividad, sino que esta misma constitución se dará en la afectación del sujeto *consigo mismo*.

Según Henry, la historia de la filosofía occidental se ha preocupado muchísimo por *lo que aparece* en el mundo exterior a la conciencia, de modo que esta postura mantendría siempre una suerte de distancia respecto del *aparecer mismo*, es decir, de las *condiciones* de aparición de lo que aparece. El concepto mismo de *fenómeno* consistiría en ser un fenómeno de mundo, una cuestión de raigambre trascendente. Por ello, “el núcleo de la reflexión fenomenológica es, para M. Henry, preguntar en qué consiste el aparecer puro” (Diez, 2009, p. 236).

Manifestándose, entonces, como el problema fundamental el hecho de en qué radica el aparecer mismo de lo que aparece, Henry considerará que el núcleo de esta discusión estriba en la Vida misma, entendida como *pura afectividad*. La subjetividad henryana, por tanto, no soportaría entrar en relación con nada que sea ajena a sí misma, con nada que tenga el carácter de trascendente, debido a que, en caso contrario, se estaría tomando en cuenta para su constitución al fenómeno, y no al *aparecer mismo* del fenómeno, puesto que la afectividad.

Designa la naturaleza auto-manifestante de las vivencias, es decir, el hecho de que cada vivencia se siente a sí misma y es afectada, no por otra cosa, sino por ella misma, permitiendo de este modo que ella misma pueda aparecer. La afectividad no alude así a un algo determinado, sino que mienta el aparecer puro, la pura forma fenomenológica originaria. (Szeftel, 2021, p. 172)

La afectividad originaria de Henry tendría, entonces, el carácter pasivo y radical de no poder huir de sí, de manifestarse en ella una condición no-intencional absoluta. De modo que en su inmanencia-radical la subjetividad henryana se constituye a sí misma en su propia y fundamental *autoafección*. En este sentido, vuelta a la total intimidad de su inmanencia, la conciencia no puede sino padecerse a sí misma, sufrirse a sí misma, en el dominio pre-teórico donde no existe ninguna suerte de separación entre quien padece y lo padecido: “*lo que sucede no es lo que determina la afectividad, sino que la afectividad hace posible la llegada de lo que llega y lo determina, determina lo que sucede como afectivo*” (Henry, 2015, p. 465).

De esta manera, si la concepción levinasiana de la constitución de la subjetividad a partir del encuentro con el rostro de la alteridad mantiene un carácter eminentemente pasivo (a pesar de su trascendencia), a raíz de la imposibilidad de aprehensión del otro, la constitución del sujeto henryano extrema esta misma condición pasiva llevándola a la total inmanencia.

Bajo este paradigma, es posible inferir, de momento y a mí parecer, que si es lícito comprender el concepto fenomenológico de “pasividad” desde enfoques tan opuestos como lo son la *heteroafección* (constitución de una subjetividad a partir de lo trascendente) y la *autoafección* (constitución de una subjetividad a partir de la inmanencia), quizá, entonces, la naturaleza misma de la subjetividad, bajo el punto de vista fenomenológico, radica en su carácter *pasivo*, en estar provista de un subsuelo no-intencional, en el cual las intenciones aprehensoras y donantes de sentido de la misma conciencia pueden llevarse a cabo.

7. El sufrimiento en la filosofía de emmanuel lévinas

Teniendo en cuenta lo que se ha referido previamente respecto de la filosofía y de la constitución de la subjetividad levinasiana es manifiesto, por tanto, que el enfoque para abordar el sufrimiento por parte del autor francés consista en uno *ético-fenomenológico*.

En este sentido, puedo comenzar aludiendo a dos cuestiones radicales. Por un lado “el sufrimiento es sin duda un dato de la conciencia, cierto «contenido psicológico», como la vivencia del color, del sonido, del tacto, como cualquier otra sensación. Pero este mismo «contenido» se da pese-a-la-conciencia, como lo inasumible” (Lévinas, 1993a, p. 115). Y, por otro lado, que “el único sentido del que es susceptible el sufrimiento: convertirse en sufrimiento por el sufrimiento -incluso inexorable- de otro” (Lévinas, 1993a, pp. 118-119).

Bajo este escenario se puede desprender lo siguiente: respecto del punto de vista fenomenológico, el sufrimiento aparecería a la conciencia como cualquier otro fenómeno del mundo, es decir, dotado de cierto contenido intencional, pero sin que sea posible aprehender este mismo contenido, o sea, la experiencia del sufrimiento se daría bajo el dominio de lo totalmente inmanente-no-temático. En segundo lugar, respecto del punto de vista ético, el sufrimiento aparece con el carácter de la inutilidad: es inútil sufrir, no sirve para nada. No obstante, un sentido que podría adquirir el sufrimiento radicaría en encargarse del sufrir mismo del otro, debido a que el sufrir de la alteridad requiere de mí, me solicita acogida, siendo inaceptable que el otro padezca el sufrir.

Es posible apreciar, entonces, el carácter pasivo de este tipo singular de sentimiento. Al sufrir puedo encontrar el foco del sufrir, puedo identificar cierto objeto que me haga padecer el sufrir (como, por ejemplo, unas tijeras con las que me he cortado o el evento traumático del abandono), pero no puedo hallar el sufrir-mismo. De este modo y “en este caso, el sufrimiento sentido, siendo dato sin quedarse en dato, no se aloja en la conciencia activa, como si pudiera tomarse conciencia de él; es pasividad en la medida en que se padece la adversidad” (Aguirre García, 2010, p. 172).

Adversidad total que revela mi subjetividad sufriente como pura subjetividad vulnerable. Es por ello que el sufrir revuelve mis sentidos; mi modo de aprehender el mundo se torna confuso y, además, molesto; soy proclive a ser afectado; se nubla mi capacidad de dar sentido a las vivencias de la conciencia, mutilando, en cierta manera, el poder activo y constituyente de la misma, incluso a todo lo que ella proporciona orden y claridad, debido a que el sufrir “es el estancamiento de la vida y del ser, su absurdo” (Lévinas, 1993a, p. 116).

Esta especie de *paralización* a la que la conciencia sufriente se halla sometida se manifiesta como uno de los síntomas determinantes del tipo de padecer que significa el sufrimiento. De este modo, el sufrir descubre ciertos *límites* de la conciencia, límites que aparecen con el carácter de “inherentes” a la subjetividad constituyente de mundo:

Este fenómeno [el sufrimiento] pone en relieve cierta comprensión de la sensibilidad en la que ésta se revela como vulnerabilidad, es decir, como cierta forma de *pasividad radical* en la que producto del carácter sensible de nuestra existencia, nos descubrimos expuestos a diversos padecimientos que de modo constante la alteran íntegramente. (Zúñiga Iturra, 2019, p. 89)

El temperamento fundamentalmente impotente que el sufrimiento dispone para la subjetividad da cuenta de que la conciencia encarnada no es del todo recia o vigorosa, que no es en absoluto tan potente o formidable que pueda apropiarse de los fenómenos de mundo, pues se ha mostrado que se dan en la realidad instancias de la experiencia que no son posibles de constituir, es decir, que aparecen a la conciencia fenómenos mundanos de los cuales es imposible extraer sentido alguno. Sólo aparecen, puesto que la arquitectura del sufrimiento “que consiste en un propio apego al dolor, se prolonga entonces hacia una incógnita no susceptible de traducción en términos de luz, es decir, refractaria a esa intimidad del yo consigo mismo a la que remiten todas nuestras experiencias” (Lévinas, 1993d, p. 110).

Sin embargo, considerado bajo la mirada ética-fenomenológica de Lévinas, el sufrimiento sí podría adquirir un sentido. Como se mencionaba anteriormente: el sufrir del otro demanda acogida. Puedo responsabilizarme de aquel sufrir, con el fin de quitar esa pesada carga de los hombros del otro, esto es, encargarme de aquel sufrir. En esta perspectiva interhumana del sufrimiento radica la cuestión de la *no-indiferencia*, una especie de circularidad del sufrimiento, en la cual siempre una subjetividad necesitará de otra para suprimir, en cierta medida, su mismo padecer sufriente.

8. El sufrimiento en la filosofía de michel henry

En el marco de la fenomenología radical que propone Henry, el sufrimiento puro se manifiesta al modo de la condición misma para la emergencia de una subjetividad sufriente, es decir, aquella subjetividad que no puede escapar de sí misma en su afectividad pura, pues ella misma se constituye como *sufrir-de-sí*, como ser capaz de afectarse a sí misma. El carácter pasivo del sufrir radica, entonces, en este mismo impedimento que

comporta el sujeto henryano por huir de sí mismo, o sea, por aventurarse en el mundo trascendente de la exterioridad con el fin de escapar de su condición de subjetividad pasiva y sufriente.

De esta manera, es posible afirmar, en mi opinión, que el sufrimiento desde el punto de vista de la fenomenología radical henryana presenta cierta carga, una suerte de manta gruesa y mojada, al modo de un *fardo ontológico* que nos acompaña desde nuestro mismo advenimiento al mundo, mediante el cual aparece la estructura o el esqueleto de la subjetividad: su constante *afectarse-a-sí-misma*, un tipo de afección del que no es posible desprenderse, pues consiste en la condición misma de posibilidad de una subjetividad, es decir que su razón de ser es ser-afectada, puesto que, como menciona el mismo Henry: “precisamente, el dolor puro no se refiere a ninguna otra cosa que a sí mismo, se confía a sí mismo, inmerso en sí mismo, sumergido por sí mismo, aplastado por su propio peso” (2001, p. 79). Un peso ontológico que opera al modo de cierta facultad inherente al hecho de encontrarse como conciencia encarnada, una clase de condición que constituye a la subjetividad misma, es decir, la naturaleza que mantiene de *poder-ser-afectada*, y, en este caso, de *poder-ser-afectada-por-sí-misma*, condición de la que no es posible la huida:

Que en esta modalidad de nuestra vida el “fuera de sí” del mundo esté ausente se reconoce por el hecho de que ninguna desviación separa al sufrimiento de él mismo y que replegado en sí, abrumado por su propio peso, él es incapaz de constituir retiro alguno de sí, de constituir una dimensión de fuga en virtud de la cual le sería posible escapar de sí y de eso que a su ser le oprime⁵. (Henry, 2003, p. 146)

Por tanto, es lícito, según mi opinión, aseverar que la no posibilidad de conocimiento que se desprende de la experiencia de una sensación como la del sufrimiento consiste en un aspecto fundamental de su carácter pasivo. No es imaginable un eventual enfoque dirigido al sufrir-mismo debido, precisamente, a que el sufrir asalta y saquea a la subjetividad entera. Está tan cerca, tan prendido de mí, que no puedo mantener ningún tipo de distancia para observarlo mediante un atento y escrutador examen, para saber qué es lo que dice, cómo es su mirada, y preguntarle por qué duele tanto. En este sentido, al sufrir, el sujeto henryano deviene el sufrimiento

⁵ “*Qu'en cette modalité de notre vie le «hors de soi» du monde soit absent, on le reconnaît à ceci qu'aucun écart ne sépare la souffrance d'elle-même et que, acculée à soi, accablée sous son propre poids, elle est incapable d'instituer vis-à-vis de soi un recul quelconque, une dimension de fuite à la faveur de laquelle il lui serait possible d'échapper à soi et à ce que son être a d'oppressant.*” La traducción de este pasaje fue realizada por Elisa Peralta Piña, Licenciada en Filosofía por la Universidad de Chile y, actualmente, estudiante del Magíster en Filosofía en la misma casa de estudios. Quiero expresar aquí mis agradecimientos por su trabajo.

mismo, la subjetividad entera se desfigura y aparece como un puro ser que duele-de-sí-mismo, debido a que el sufrir revela “con su crudeza insoportable que es absolutamente inmanente a la conciencia, porque la experiencia del dolor es ya a la vez su objeto o, mejor dicho, que no hay como tal objeto alguno del dolor *fuera* del dolor mismo” (Larios Robles, 2011, p. 140).

Quizá por ello, el “aparecer mismo”, o las “condiciones mismas de aparición de lo que aparece” que buscaba Michel Henry, tienen su asidero en el carácter sufriente y afectivo de lo que sea la subjetividad misma. La cuestión del sufrimiento consta de un aparecer mismo. El sufrir no realiza ningún tipo de alusión a ninguna otra cuestión que no sea el sufrir. En este sentido es que se intenta concebir el carácter pasivo del sufrimiento: la no-intencionalidad presente en este tipo de sensación, o sea, la condición de total inmanencia que se deduce de ella, fundamenta su modo de aparecer: totalmente en sí-misma.

9. A modo de conclusión

Para concluir esta exposición sobre el temperamento pasivo y no-intencional del sufrimiento nada más unas últimas consideraciones respecto de qué es lo que se puede desprender de una exploración fenomenológica sobre este tipo de sensación.

La experiencia singular del sufrimiento humano señala cierto carácter de la naturaleza humana misma: quien sufre consiste en un “quien” que está vivo, pues se manifiesta como un “quien” que es propenso a ser afectado tanto por sí mismo como por los entes intramundanos. El descubrimiento de sí al modo de una subjetividad vulnerable destapa cierta condición sustancial a cualquier conciencia encarnada, es decir, muestra que el caudal constituyente de la conciencia puede quebrarse.

Si bien no es posible, como he aventurado, apropiarse del sufrir a la manera como uno se apropia de un objeto de conocimiento, sí es posible advertir ciertas manifestaciones del mismo. El caso paradigmático reside, en mi opinión, en la experiencia del rostro doliente. Tanto si alguien se halla aquejado por un sufrir físico como por un sufrir psíquico, es en el rostro de la subjetividad sufriente donde se denota cierta expresión de este padecer, una especie de *quasi-testimonio* del sufrir. De esta manera, es en el mismo rostro doliente donde el sufrimiento revela su incapacidad por escapar de la inmanencia. Nos vemos a punto de dar con él, pero no alcanzamos a cogerlo. En el rostro del sufriente sólo percibimos un vestigio del sufrir, mas no el sufrir mismo. Sólo somos testigos de su máscara, la cual, sea dicho de paso, también puede fingirse.

En esta última cuestión, a su vez, radica la extrema pasividad del

sufrir, su propia insuficiencia por escapar de los terrenos más subrepticios de la conciencia encarnada. El sufrimiento se compacta y se adhiere de tal manera a la subjetividad que esta se halla como sometida por el sufrir, y este mismo sometimiento pone en cuestión el poderío que la conciencia ostenta al momento de donar sentido a los fenómenos de mundo.

El sufrimiento es una afección de la cual no se tiene cura, pues descartarlo sería descartar también parte de nuestra misma constitución como seres inclinados a ser afectados. De allí que intenté defender la hipótesis según la cual la pasividad consiste en la naturaleza misma de la subjetividad, de que el ente humano que somos consta de un ente afectivo, proclive a ser dañado, pero que conserva su pujanza a cada momento. Incluso en el extremo del sufrir: frente a una circunstancia límite la conciencia tiende a apagarse, a aplacar un tanto ese paroxismo del sufrir. En este sentido, el fenómeno de lo que se conoce como el “desmayo” muestra, además, que los métodos de defensa que la conciencia despliega frente a sufrimientos excesivos son todos vanos. No hay defensa o protección para la experiencia del sufrir. A lo más que tiende el “yo” es a desaparecer por un momento, hasta que el sufrimiento, por fin, se haya ido.

Tanto en la fenomenología de la alteridad trascendente de Lévinas, como en la fenomenología radical inmanente de Henry, es posible notar el talante pasivo y no-intencional dominante de estas dos posturas tan disímiles, como pueden serlo la “heteroafección” y la “autoafección”. Si en la primera se observa una constitución pasiva del yo, donada por la trascendencia de lo otro, en la segunda, esta pasividad característica de la constitución del yo se radicaliza, pues conduce a la total inmanencia.

Habiendo dicho esto, me permito afirmar que -bajo la óptica fenomenológica-, la pasividad consiste en la naturaleza misma de la subjetividad, puesto que si se observa su estatuto tanto bajo el paradigma de la inmanencia al modo de Henry como desde el abordaje trascendente levinasiano, en ambas actitudes frente a la realidad, el cauce se dirige hacia la misma desembocadura, es decir: el carácter pasivo de la subjetividad encarnada nunca se agota, como sí se agota la actividad donadora de sentido de la conciencia.

Bajo este paradigma, es que una posible fenomenología del sufrimiento deviene una cuestión totalmente nutritiva por la siguiente razón: si se considera el carácter eminentemente irrepresentable del sufrir, sumado a la condición pasiva y su subsuelo que domina toda constitución fenomenológica del “yo”, y además, la dificultad que enfrenta el método científico para acceder del todo a una experiencia tal como el sufrimiento, entonces, la descripción fenomenológica del sufrir, por parte de la misma subjetividad sufriente, favorece el hecho de dar cuenta de ciertas estructuras universales del sufrimiento, con el fin de evaluar el abordaje científico y componer una ciencia rigurosa del sufrir.

De esta manera, la tarea por realizar no consiste en absoluto en aventurarse a una supresión del sufrir, o en explicar el motivo del padecer una afección como el sufrimiento en la naturaleza humana -cuestión que resultaría ociosa e inviable bajo la óptica propuesta, pero que ocupa a gran parte del método científico-, sino en entender cómo es que aparece a la conciencia mediante su estudio fenomenológico, y en aprender a sobrellevar esta aparición como parte constituyente de nuestra vida cotidiana, con el propósito de penetrar, un tanto más, en la comprensión tan huidiza de lo que significa la realidad mundana e intersubjetiva.

Bibliografía

- Aguirre García, Juan Carlos. (2010). Sufrimiento, verdad y justicia. *Alpha (Osorno)*, 30, 169-180. doi: 10.4067/S0718-22012010000100013
- Burton, R. (2011). *Anatomía de la melancolía*. Madrid: Alianza.
- Diez, R. O. (2009). Michel Henry, fundador de la fenomenología de la vida. En *Acta Fenomenológica Latinoamericana. Volumen III* (pp. 233-245).
- García Ruiz, P. E. (2008). ¿Una fenomenología no intencional? Lévinas, Henry y la idea de una “post-fenomenología”. *Revista Filosofía UIS*, 7(1 y 2), 185-195. Recuperado de <https://revistas.uis.edu.co/index.php/revistafilosofiauis/article/view/149>
- Giménez Giubbani, Analía. (2012). La ética como respuesta al sufrimiento inútil en Emmanuel Lévinas. *Franciscanum. Revista de las Ciencias del Espíritu*, 54(158), 99-116. Recuperado de http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-14682012000200005&lng=en&tlng=es
- Henry, M. (2001). *Encarnación*. Salamanca: Sígueme.
- Henry, M. (2003). “Souffrance et vie”, en: *Phénoménologie de la vie. I: De la phénoménologie* (pp. 143-156). París: PUF.
- Henry, M. (2015). *La esencia de la manifestación*. Salamanca: Sígueme.
- Larios Robles, Vanessa Itziqueri (2011). El dolor corporal. Reflexiones filosóficas en torno a Michel Henry. *Revista de Filosofía Open Insight*, 2(2), 131-143.
- Lévinas, E. (1987). “Proximidad y obsesión”, en: *De otro modo que ser o Más allá de la esencia* (pp. 147-152). Salamanca: Sígueme.
- Lévinas, E. (1993a) “El sufrimiento inútil”, en: *Entre nosotros: Ensayos para pensar en otro* (pp. 115-126). Valencia: Pre-textos.
- Lévinas, E. (1993b) “La conciencia no intencional”, en: *Entre nosotros: Ensayos para pensar en otro* (pp. 149-160). Valencia: Pre-textos.
- Lévinas, E. (1993c). “Alteridad y diacronía”, en: *Entre nosotros: Ensayos para pensar en otro* (pp. 193-196). Valencia: Pre-textos.
- Lévinas, E. (1993d). “Conferencia III”, en: *El tiempo y el otro* (pp. 107-121). España: Paidós.
- Pinardi, S. (2015). La noción de “pasividad” en la ética de Emmanuel Lévinas. *Isegoría*, 53, 647-660. doi: 10.3989/isegoria.2015.053.10

- Ricoeur, P. (2019). El sufrimiento no es el dolor. *Isegoría*, 60, 93–102. doi: 10.3989/isegoria.2019.060.06
- Szeftel, M. (2021). Emociones, comunidad y cultura: una lectura de la dimensión intersubjetiva de la afectividad a partir de la fenomenología de Michel Henry. *Devenires*, 22(43), 167-194.
- Latino-Español, Español-Latino. *Diccionario Ilustrado VOX*. (2012). Barcelona: Larousse.
- Zúñiga Iturra, B. (2019). Entre la imposible acogida y la irremisible existencia. Hacia una fenomenología del sufrimiento en Lévinas. *Resonancias. Revista De Filosofía*, 6, 78–90. doi: 10.5354/0719-790X.2019.54204

La sociedad como devenir transpersonal en Simondon y Merleau-Ponty

Felipe A. Matti

Pontificia Universidad Católica Argentina

Recepción: 14/03/2023

Aceptación: 08/06/2023

Resumen

En este trabajo se investigará la influencia de Merleau-Ponty en el desarrollo conceptual del devenir transindividual del ser en la filosofía de Gilbert Simondon. Como hipótesis general se sostiene que el desarrollo filosófico merleauPontiano sobre la habitualidad del cuerpo y su rol en la comunicación con la alteridad sería determinante para la filosofía de Simondon. Asimismo, el devenir transindividual se fundamentaría en la sedimentación del sujeto social, el cual existiría de manera latente en la reserva de energía que constituye a cada individuo bajo el esquema de actitud y motivación. En suma, el objetivo aquí es no sólo desarrollar la importancia del cuerpo y la afectividad en el devenir social del individuo, sino también mostrar los puntos en común entre dos autores cuyo trabajo se concatena al menos implícitamente.

Palabras clave

SIMONDON, MERLEAU-PONTY, TRANSINDIVIDUALIDAD, ONTOGÉNESIS, SOCIEDAD.

Abstract

This paper will study the influences that Merleau-Ponty plays in the conceptual development of the being's transindividual becoming in the philosophy of Gilbert Simondon. As a main hypothesis, it is sustained that Merleau-Ponty's philosophical development on the concept of body's habitus and its role in the communication of otherness would be decisive for the philosophy of Simondon. Moreover, transindividual becoming would be

subsustained in the sedimentation of the social subject, who would subsist latently in the energetic reserve that constitutes each individual under the form of attitude and motivation. In short, the target is not only developpe the importance of body and affectivity in the social becoming of the individual, but also showcase the main points in common that both authors share, at least implicitly.

Keywords

SIMONDON, MERLEAU-PONTY, TRANSIDIVIDUALITY, ONTOGÉNESIS, SOCIETY.

Introducción

En este trabajo se analizará el devenir transindividual del sujeto que protagoniza el nacimiento de lo social. Para ello, se establecerá un diálogo entre la filosofía de Gilbert Simondon y la de Maurice Merleau-Ponty, cuyos trabajos se estiman cabales en lo que respecta a la relación del individuo con la alteridad y su entorno (sea este social o no). Como hipótesis general, se sostiene que el pensamiento de Merleau-Ponty sería determinante para la filosofía de lo transindividual que esboza Simondon, particularmente si se atiende al rol que cumpliría el cuerpo en la comunicación con el individuo-otro y la constitución del transindividuo. Como hipótesis secundaria, además, se señala que el devenir transindividual se fundamentaría en la sedimentación del sujeto social, el cual existiría de manera latente en la reserva energética (y metaestable) de cada individuo bajo el esquema de actitud y motivación. En suma, el objetivo aquí es no sólo desarrollar la importancia del cuerpo y la afectividad en el devenir social del individuo, o del ser vivo en general, sino también mostrar los puntos en común entre dos autores cuyo trabajo se concatena al menos implícitamente. Finalmente, para llevar a cabo el desarrollo de esta investigación, se comenzará por señalar los principales puntos de contacto entre ambos pensamientos filosóficos. Luego, se abordará el pensamiento en torno al sujeto y lo social en Merleau-Ponty. En función de esto último, se bosquejarán las principales aristas de la filosofía de lo transindividual en Simondon y se mostrarán los puntos de convergencia con la filosofía del primero, haciendo hincapié en el plexo de conceptos merleau-pontianos de los que Simondon hará uso, aunque sea tácitamente.

La bibliografía que abarca estas temáticas, aunque escasa, presenta posturas divergentes. Por ejemplo, se encuentra el trabajo de Xavier Guchet (2001), quien señala a otras figuras como mayormente influyentes para la filosofía simondoniana, como las de Bachelard y Canguilhem, y no tanto la merleau-pontiana. No obstante, el propio autor reconoce que, por medio de la concepción del lazo social, “Simondon asumió la tarea asignada por Merleau-Ponty a la filosofía” (Guchet, 2001, p. 220). En efecto, para Merleau-Ponty, una teoría del lazo social explica el modo de existencia trascendental de las instituciones, es decir, “la articulación de dos cosas no se comprende más que a partir de una ontología de la carne” (Guchet, 2001, p. 234). Debido a ello, su interés por asumir la problemática de la carne de lo social (siendo la percepción y el lenguaje la carne de lo sensible y la idea respectivamente) lo lleva a formular la pregunta “¿Qué ocupa su lugar en relación con la carne de lo social?”. Merleau-Ponty no lo dice, señala Guchet, sino que solamente indica que hace falta buscar ese *Ineinander*, que es la carne de lo social (Guchet, 2001 p. 234).

En este punto entraría en juego la figura de Simondon, quien parecería retomar este proyecto y asimilarlo a su filosofía, especialmente en

sus trabajos que competen a la individuación y la fase superadora de este proceso, a la que le da el nombre de transindividuación. La primordial vinculación se encontraría en el modo que ambos autores conciben el entrelazo de los seres y su relación con algo que se encuentra latente en lo profundo de su existencia, que, además, deviene visible en el cuerpo de las cosas y, sobre todo, que expresa la textura del mundo. Este aspecto es explorado por el extenso trabajo de Andrea Bardin (2015), quien señala el legado fenomenológico del que está impregnada la filosofía simondoniana. Siendo que *La estructura del comportamiento* y *Fenomenología de la percepción* fueron publicados durante el período de mayor fecundidad de Simondon, es atinente preguntarse si la tesis principal de este último no busca continuar “el cuestionamiento del sujeto y la disolución de la centralidad fenomenológica de la consciencia” (Bardin, 2015, p. 39). En efecto, el individuo y su entorno asociado forman un sistema donde cada elemento se conjuga en una actividad relacional y simultánea, es decir, que el individuo y el entorno son al mismo tiempo una conjunción diferencial e integral del sujeto. Dicho de otra manera, el sujeto está enmarcado por un sistema entorno-individuo, donde las actividades más plenamente individuales (como por ejemplo la percepción) generan una diferenciación respecto a otros sujetos (o individuos). Al mismo tiempo, la adyacencia o simple compartimiento del entorno, es en sí misma una actividad integral donde varios sujetos (o individuos) son entramados.

Como señala Bardin, es factible señalar que Merleau-Ponty ya se había ocupado de esta relación organismo-entorno en sus reflexiones sobre la problemática de la función simbólica y la emergencia de la cultura dentro de la fenomenología¹. En efecto, el concepto de institución como “entretejido de aquello biológico e histórico basado en un proceso intersubjetivo” (Bardin, 2015, p. 158) introduce estabilidad en la secuencia experiencial del individuo y otorga continuidad en la experiencia colectiva. Ahora bien, ¿es factible a partir de ello pensar la filosofía simondoniana como una continuación de este proyecto fenomenológico-social de Merleau-Ponty?

Pues bien, entonces, ¿cómo entra aquí la temática de lo social? De más está decir que es en la sociedad que el individuo se encuentra con lo otro, con aquellas consciencias análogas a sí mismo para cuya mirada deviene una cosa más del mundo. Asimismo, como señala de Beistegui (2012), si se atiende a las lecciones sobre la naturaleza dictadas por Merleau-Ponty, el filósofo parecería estar de acuerdo con la noción de que las diferentes estructuras del organismo constituido -o individuo- emergen progresivamente “a medida que el embrión se desarrolla” (Merleau-Ponty, 1995, pp. 120-121). Esta tesis es fundamental para la ontogénesis simondoniana, particularmente en tanto que el organismo, como ser individuado, surge del espacio donde la diferenciación no es todavía visible ni funcional

¹ Temática que, además, Simondon también abarca en *Curso sobre la percepción e Imaginación e invención*, además de la segunda parte de *El modo de existencia de los objetos técnicos*

(Merleau-Ponty, 1995). El devenir del individuo implica la actualización o encarnación de lo virtual, lo es un desfase en la estructuración del Ser, una manifestación radical. Para ello es necesario un “exceso de lo potencial sobre lo actual” (de Beistegui, 2012, p. 164) y una dimensión del organismo que permanece latente en el individuo. El punto clave aquí es que, si bien Merleau-Ponty enfatiza la dimensión genética de los seres naturales, a diferencia de Simondon, aquél busca mantener la subjetividad como sostén de la ontología (de Beistegui, 2012, p. 169).

El ser individuado emerge como la solución a un problema, al igual que como todos sus actos –como la percepción o la invención–, son soluciones a diversas problemáticas. Por ello, para poder perpetuar su devenir, todo individuo retiene su “realidad preindividual” (de Beistegui, 2012, p. 170), y es por ello que ninguna individuación termina por agotar la energía potencial preindividual. En términos merleauPontianos, se trata de un *phénomène-enveloppe*, un organismo es siempre mucho más que su realidad organizada y totalmente diferenciada; este exceso señala “una realidad virtual que puede ser observada en la etapa embrionaria” del devenir del sujeto (de Beistegui, 2012, p. 170). La unidad del ser es, para Simondon, esencialmente transductiva, puesto que es capaz de desfasearse a sí mismo [*se déphaser*], dislocarse o salirse del centro a través del ser individuado. ¿Puede considerarse el ser pre-individual o el estado metaestable de la energía potencial de Simondon desde la perspectiva del cuerpo encarnado de Merleau-Ponty? ¿Es la noción de carne análoga a la pre-individualidad?.

El cuerpo propio y el cuerpo-otro como ligazón social

Para Merleau-Ponty, lo social puede identificarse con aquella parte de la vida “que tiene lugar en las relaciones con las instituciones” (1968, p. 93). Lo social es el correlato de una formación superior de la consciencia, la cual no es comprensible más que en un dinamismo institucional; dicha formación de la consciencia que apunta a lo social es la consciencia simbólica (Guchet, 2001, p. 224). ¿Es el Ser social de la sociedad quien complica ese “todo anónimo” que nadie ve, ese tejido conjuntivo de las consciencias reunidas análoga al sistema y estructura transindividual que aglomera las fases previas de la individuación? ¿Es la fenomenología social posible a partir de la afección, expresión y percepción corpórea de los seres vivientes y sus medios asociados? Esta última es la pregunta fundamental aquí planteada.

En este trabajo se comparte el espíritu investigativo de Guchet, para quien la teoría de lo transindividual de Simondon es una continuación de la problemática que esbozó Merleau-Ponty en torno a la vinculación social y su cuerpo como el entramado carnal de las consciencias en sociedad (Guchet, 2001, p. 225). Sin embargo, también se busca ir más allá de esta propuesta

y dar luz a la teoría simondoniana desde una perspectiva contemporánea que converja ambas posturas. En efecto, es menester comprender el fenómeno social como parte de la génesis del individuo, particularmente del individuo humano, el cual se desarrolla en su medio asociado en comunión con los demás. En esta vía se encuentra la postura de Barthélémy, para quien Simondon hereda de Merleau-Ponty el cuestionamiento del *a-priori* trascendental kantiano que permanece “misteriosamente independiente de la experiencia”, precisamente cuando no es anterior cronológicamente al devenir sensible (Barthélémy, 2005, p. 51). Estrictamente hablando, la forma de la consciencia no podría ser así el resultado de una génesis o proceso de devenir. En otras palabras, Simondon problematiza la cualidad antecesora y fundamental del individuo, quien a su vez explicaría su propio devenir: “las *condiciones* de posibilidad del conocimiento son, en efecto, las *causas de existencia* del ser individuado” (Simondon, 2019, p. 334).

La consciencia es cuerpo cuando se confunde con cierto mundo, no haciendo otra cosa que donar sentido, tarea ya efectuada por el cuerpo que ella habita. Asimismo, el cuerpo tiene una intencionalidad propia que opera antes de que ocurra la toma de consciencia del mundo, intencionalidad que pone al individuo en presencia de los objetos y establece la unidad del territorio que puebla, sobre el cual ejercerá la consciencia aquellas operaciones que surgen de la profundidad del yo. De este modo, el mundo percibido no es correlato de la consciencia, sino correlato del cuerpo, el cual “contiene en sí un saber latente, habitual o sedimentado del mundo” (Ralón, 2010, p. 245). De modo que el cuerpo contiene las huellas de una lógica mundana, un cierto proyecto total latente que precede a las percepciones particulares que se tienen de los objetos y que ellas explicitan (Ralón, 2010, p. 245). Ciertamente, esta reticulación del Ser por medio de la carne, cuyas actitudes se muestran como una intención, es una habitualidad sedimentada que se muestra en lo profundo y que remarca la historia de la vivencia personal del sujeto. De hecho, la motricidad del acto del sujeto, principalmente la iniciación cinética y la percepción de la cosa, remiten a un modo originario de referirse al objeto y comportarse en torno a él. Las cicatrices de su interacción con el cuerpo propio muestran un fondo sobre el que se dibuja el movimiento en cuestión, sea el de dirigirse hacia la cosa o mismo el porte físico propio que se adquiere cuando se atiende a la presencia de aquel bulto reconocido. Este movimiento “no puede ser considerado como una representación asociada de manera exterior con el movimiento” (Ralón, 2010, p. 245), sino que el objeto anima y orienta al movimiento del cuerpo, así como también implica una protuberancia en el *Mundo* que ocupa con su presencia.

Esta habitualidad del cuerpo marca la fundamentación práctica del conocimiento, puesto que toda noción elemental cobra sentido para un sujeto “afectado de localidad y situado en el espacio en el que se desenvuelve el espectáculo” (Ralón, 2010, p. 246). En efecto, el conocimiento se sirve

del esquema corpóreo, regulado por una ley única, amén de la cual “el cuerpo desciende del todo a las partes” (Merleau-Ponty, 1993, p. 116). Dicho esquema es una unidad espacial y temporal, intersensorial y motora del cuerpo que es de derecho y “no se limita a los contenidos efectiva y fortuitamente asociados en el curso de nuestra experiencia” (Merleau-Ponty, 1993, p. 116), sino que los precede, posibilitando su asociación al esquema carnal del que se sirve la consciencia para actuar. El esquema corpóreo consiste en una toma de consciencia global de la postura propia en el mundo intersensorial; una *espacialidad de situación* donde el individuo es totalmente consciente de su situación en el entorno a partir de un saber absoluto, una orientación necesaria para poder inventar y proyectarse sobre el Mundo:² se trata de las “primeras coordenadas”, del anclaje del cuerpo activo en un objeto, de la “situación del cuerpo ante sus tareas” (Merleau-Ponty, 1993, p. 117). El esquema corpóreo es la manera en la que el cuerpo se expresa como perteneciente al mundo al que está anclado, es así que, formando parte del territorio, el cuerpo se manifiesta como la capacidad de transformación. No obstante, la transformación requiere de una habitualidad al medio asociado, al sitio que hiende la presencia propia de la consciencia, ya que el “propio cuerpo es el tercer término, siempre sobrentendido, de la estructura figura-fondo” (Merleau-Ponty, 1993, p. 118).

Ahora bien, el anclaje del cuerpo en el mundo implica el *hic et nunc* del mundo vivido, el cuerpo está sujeto tanto a una condición temporal presente - ‘ahora’-, así como también espacial -‘aquí’-: el cuerpo “nunca puede devenir pasado” (Merleau-Ponty, 1993, p. 157). El cuerpo es una constante dilatación del presente del Mundo, lo cual no implica que el instante precedente sea ignorado, sino que tanto pasado como futuro están anexados a la singularidad de éste y cada instante “está como encapsulado en el presente y la percepción presente consiste, en definitiva, en volver a captar, apoyándose en la posición actual, la serie de posiciones anteriores que se envuelven unas a otras” (Merleau-Ponty, 1993, p. 157). Cada movimiento del cuerpo abarca toda la extensión del momento y particularmente aquél primer movimiento en la serie concatenada de acciones inaugura la vinculación del cuerpo con las coordenadas del mundo en las que se hunde:

En tanto que tengo un cuerpo y que actúo a través del mismo en el mundo, el espacio y el tiempo no son para mí una suma de puntos yuxtapuestos, como tampoco una infinidad de relaciones de los que mi consciencia operaría la síntesis y en la que ella implicaría mi

² Hay aquí una vía de investigación alternativa que une ambos autores, y es particularmente en lo que respecta a la percepción. En los textos preparatorios para sus cursos sobre la percepción, Simondon (2014) analiza meticulosamente el proceso que lleva al ser sujeto a percibir desde un movimiento pre-objetivo hasta la percepción de las expresiones corporales de la afecto-emotividad, pasando por varias etapas en las que, junto con sus lecciones sobre psicología (Simondon, 2019b), pueden ser de riqueza significativa para ver allí también la influencia de la fenomenología merleau-pontiana.

cuerpo; yo no estoy en el espacio y en el tiempo, no pienso en el espacio y en el tiempo, soy del espacio y del tiempo (*à l'espace et au temps*) y mi cuerpo se aplica a ellos y los abarca. (Merleau- Ponty, 1993, p. 157)

En definitiva, el cuerpo tiene su mundo prescindiendo de representaciones, sin subordinarse a una función simbólica u objetivante. De hecho, esto es de suma importancia para Simondon, puesto que en su curso sobre la psicología dictado entre 1956 y 1967, refiere al pensamiento de Merleau-Ponty, mostrando al mismo tiempo aquellos conceptos clave en los que ha fijado su atención. Para Simondon, Merleau-Ponty “considera al hombre como un sujeto consagrado al mundo” (Simondon, 2019b, p. 129), y ve en la percepción el fondo sobre el cual “todos los actos se desprenden y que es presupuesto por ellos” (Simondon, 2019b, p. 129); en efecto, el mundo es el medio natural y el campo de todos mis pensamientos y de todas mis percepciones explícitas. El ser en el mundo es, según Simondon, una visión preobjetiva que se distingue de todo proceso en tercera persona, así como también de todo conocimiento en primera persona, realizando así la unión entre lo psíquico y lo fisiológico. Sin ir más lejos, Simondon hace uso de la noción de ser-en-el-mundo y deja entrever, en sus apuntes de clase, la manera en que el fenomenólogo ha sido crucial en la formación de su propio pensamiento:

El cuerpo es el vehículo del ser en el mundo; tener cuerpo es, para el viviente, unirse a un medio definido; confundirse con algunos objetos e inscribirse continuamente dentro del campo práctico que ellos constituyen. [...] El cuerpo es el pivote del mundo. (Simondon, 2019b, p. 130)

Se observan ya aquí conceptos de vital importancia para la filosofía simondoniana que, en su formulación, mantienen un fuerte vínculo con la fenomenología merleaupontiana. A saber, las nociones de *viviente* en lugar de ser y la de sujeto como individuo unido a un *medio definido* será la base de la percepción para Simondon. Además, Simondon observa que en Merleau-Ponty hay una estructura temporal ligada al ser-en-el-mundo donde, en cada uno de los momentos de la experiencia, aparece alrededor de la existencia personal “un margen de existencia casi impersonal: el organismo” (Simondon, 2019b, p. 131). Se trata de una adhesión pre-personal, que bien podría entenderse como una prematura concepción de lo pre-individual, a la forma general del mundo que juega el rol de un complejo innato intermitente que permite pensar las relaciones de lo físico y de lo fisiológico.

El cuerpo es un objeto que utiliza sus propias partes como simbólica general del mundo, constituyendo así la textura común de todos los objetos. El cuerpo es la actualidad del fenómeno de expresión, que funda la unidad antepredicativa del mundo percibido, apoyada en la unidad prelógica del esquema corporal, sistema de potencias motrices o potencias perceptivas, conjunto de significaciones vividas *que tienden hacia su equilibrio*. (Simondon, 2019b, p. 131 [énfasis añadido]).

Cada sujeto posee un esquema corpóreo, una invariante inmediatamente dada que conjuga la experiencia del cuerpo propio como también la experiencia del cuerpo en el mundo y como partícipe de él. Justamente, es por medio del esquema corpóreo que el sujeto presenta un reservorio de respuestas ante diversas situaciones que le presenta el mundo. Es decir que el esquema corporal se habitúa a cierta remanipulación y renovación. Frente a los diversos cuestionamientos que arroja el mundo al sujeto, éste cuenta con una habitud, un resumen de nuestra experiencia vivida que permite captar la significación motriz y “describir la unidad de los sentidos y la unidad del objeto y, en última instancia, la unidad del mundo” (Ralón, 2010, p. 247). El hábito consiste en un saber que “está en las manos, que solamente se entrega al esfuerzo corpóreo y que no puede traducirse por una designación objetiva” (Merleau-Ponty, 1993, p. 161), el sujeto de la acción sabe dónde se encuentra posicionado, cuál es su situación mundana. Por lo tanto, comprender es experimentar cómo concuerda aquello que el sujeto intenta realizar y aquello que viene dado -tanto en el espectáculo del mundo como en el cuerpo propio-, y que presenta las coordenadas del drama vivido; entre la intención y la efectuar, el cuerpo es el anclaje en un mundo que acompaña la percepción y las vivencias; es un órgano del yo, un entrelazamiento de lo vivido con la materia presente.

Ahora bien, lo que atañe a la temática de este trabajo es cómo puede la relación social tal como la observa Merleau-Ponty haber influenciado la transindividualidad simondoniana, o, al menos, cómo Simondon puede haberse servido de los avances merleupontianos para el desarrollo de su pensamiento. Por ello, es necesario llevar la discusión a cómo esto puede manifestarse en la relación con el otro. Justamente, así como el cuerpo es el origen de todos los movimientos del individuo, es también la expresión de su mundo vivido, es el “medio general de poseer un mundo” (Merleau-Ponty, 1993, p. 163). Así, el cuerpo es la manifestación de la existencia personal: la mirada que se posa sobre uno expresa una inversión, es entonces uno visto y no ya una consciencia desapegada que observa al mundo. El otro hace partícipe al sujeto de su propio mundo:

Si hay otro, yo no puedo por definición instalarme en él, coincidir con él, vivir su vida misma: yo sólo vivo la mía. Si hay otro, nunca es a mis ojos un Para-Sí, en el sentido preciso y dado en el que soy para mí. Aunque nuestras relaciones me lleven a admitir, o incluso a sentir, que 'él también' piensa, que 'él también' tiene un paisaje privado, yo no soy ese pensamiento como soy el mío, no tengo ese paisaje privado como tengo el mío, lo que de él digo siempre derive de lo que sé de mí por mí mismo: admito que *si yo habitara* este cuerpo tendría otra soledad, comparable a la que tengo, y siempre desfasada en perspectiva con respecto a ella. (Merleau-Ponty, 2010, p. 77-78)

La vida del otro, a la manera como su cuerpo la expresa y tal como él la vive, es para uno la experiencia prohibida, imposible, que lleva a pensar que el otro es verdaderamente otro. Si esto es así, si aquella consciencia que quema con su mirada inescrutable es realmente otra persona (un Para-Sí al igual que uno mismo), ella es verdaderamente otra, y detrás de su cuerpo habita un invisible, un totalmente otro. Esta extroversión de la consciencia constituye la apertura de su experiencia carnal del mundo, puesto que lo otro implica que es por medio del cuerpo que podré hacer visible mi existencia. De este modo, el hábito del cuerpo y todo lo que él conlleva, es la mediación de la alteridad; es por medio de aquello visible que existe una relación entre consciencias, suficientemente fuerte como para forjar comunidades. Lo invisible de este mundo, donde las miradas se encuentran, lo habita, lo sostiene "y lo hace visible" (Merleau-Ponty, 2010, p. 136). Este Ser que se recubre del cuerpo sensible yace en la opacidad del esquema corporal, pero se expresa en el hábito de este, de su sedimentación, o "pasividad secundaria, es decir, de la intencionalidad latente" (Merleau-Ponty, 2010, p. 156); en otras palabras, es la sedimentación el modo de ser de la idealidad, de aquello invisible que es uno al igual que el otro. En efecto, es en la experiencia de los demás que se capta el cuerpo propio como una espontaneidad que me enseña lo que yo no podría saber sino por ella:

Todo tiene lugar como si las funciones de la intencionalidad y del objeto intencional se encontrasen paradójicamente permutadas. El espectáculo me invita a convertirme en su espectador adecuado, como si otro espíritu que no fuese el mío viniese de pronto a albergarse en mi cuerpo, o, mejor dicho, como si mi espíritu fuese atraído allá y emigrase al espectáculo que estaba ofreciéndose. Yo soy atrapado por un segundo yo fuera de mí, yo percibo a los demás... (Merleau-Ponty, 1964, p. 112)

La experiencia del cuerpo foráneo cuya presencia implica la mundanidad propia, como si ante los espejos del mundo uno observase su propia visibilidad y capacidad afectante, significa que lo invisible se encarna en el cuerpo, así como en la palabra -en los actos que lo hacen a uno objeto del otro-. En palabras del propio Merleau Ponty, no es el cuerpo propio como organismo el que enseña a ver, sino que la modulación del esquema corporal, su habitualidad, implica la emergencia “de otro yo” (Merleau-Ponty, 1964, p. 113), un alter ego que se manifiesta abruptamente en el horizonte y declara que uno es *de* su cuerpo, y que el invisible se muestra en las propias actitudes y portes. Esta transgresión intencional sólo es posible en tanto que la consciencia está situada, en cuanto sus coordenadas no contradicen las de los demás. En el encuentro de la alteridad entran en conjugación los espesores del tiempo vivido de cada uno, así como la novedad del tiempo interpersonal, por medio del cual “se establece una comunicación interior por la cual nuestro presente se convierte en la *verdad* de todos los demás acontecimientos cognoscentes” (Merleau-Ponty, 1964, p. 114). Como una cuña, la presencia hunde el presente tal como es un bulto en el espacio, es testimonio vivo de aquello que el ser esperaba o ‘quería decir’. Todos los presentes que se adosan al propio son la sedimentación de la historia compartida de la alteridad, “lo que equivale a decir, incluso y sobre todo para el sujeto filosófico último, que no existe ninguna objetividad que dé cuenta de nuestra relación super objetiva con todos los tiempos, que no existe ninguna luz que sobrepase a la del presente vivo” (Merleau-Ponty, 1964, p. 114).

De este modo, el cuerpo social o cultural lleva grabada la impronta de la vida personal que se sirve del mundo para actuar y demarcar su actividad. Cada uno de los cuerpos en sociedad “emite una atmósfera de humanidad” (Merleau-Ponty, 1993, p. 359). De hecho, en el entrelazo al que se ven sujetas las miradas que se encuentran, cada cuerpo muestra el hábito de su historia y encarna la secuencia de una prehistoria “de la que aquella utiliza los resultados adquiridos” (Merleau-Ponty, 1993, p. 269), cada existencia personal es la continuación de una tradición prepersonal depositada en su cuerpo: “hay, pues, otro sujeto debajo de mí, para el que existe un mundo antes de que yo esté ahí, y el cual señalaba ya en el mismo mi lugar” (Merleau-Ponty, 1993, p. 269). Cada acto humano termina por sedimentarse fuera del horizonte que son sus manos para llevar así “la existencia anónima de las cosas” (Merleau-Ponty, 1993, p. 359); la civilización de la que participa el individuo existe como evidencia de este invisible, y está presente en las cicatrices que han dejado los otros en el mundo que vive.

La afecto-emotividad como paso hacia la transindividuación y constitución del ser social

“La cultura es aquello por lo cual el hombre regula su relación con el mundo y consigo mismo” (Simondon, 2013b, p. 243)

El individuo, para Simondon, nunca es un efecto total y conciso del proceso de individuación, sino que es el resultado de un proceso donde el Ser alcanza un estado de *sobrecarga energética*, la cual requiere de una resolución estructurante. El individuo es una fase en el devenir del Ser, lo que supone una realidad pre-individual que, incluso luego de la actualización o individuación, no cesa de existir, sino que permanece latente como energía potencial en la nueva estructuración que ha devenido. Esta estructuración es la formación de un medio que envuelve al individuo en su actividad y le permite desplegarse al nivel de la subjetividad. El individuo es el producto de una resonancia interna que caracteriza el límite de su individuación, la cual es asimismo constante y existe virtualmente en el sistema del individuo y “no solamente en aquel que el individuo forma con su medio” (Simondon, 2019, p. 31). La individuación es la resolución de la metaestabilidad de las cosas en un individuo que porta la diferencia primera, es la actualización de la energía potencial en una nueva dimensión o agenciamiento de partes intensivas. Toda estructuración del Ser se encuentra en un estado de equilibrio determinado al que Simondon llama estado metaestable, es decir un equilibrio que tiende a resolverse a partir de una diferencia o desfase energético determinado. Lo preindividual se encuentra en un estado donde, “a diferencia del equilibrio estable que se corresponde al más bajo nivel de energía posible (la homeostasis realizada)” (Buydens, 2005, p. 21), éste se halla en un equilibrio que se corresponde al más alto nivel de energía potencial, porque lo individual es lo potencial en sí mismo, que no hace más que actualizarse indefinidamente en individuos particulares.

Ocurre que en toda articulación del Ser subyacen ciertas singularidades desequilibrantes, energías potenciales -o virtuales- que son actualizadas para resolver los diversos problemas que forman las estructuras. Es decir, todo individuo es él mismo la resolución a un problema presentado en la naturaleza reticular del Ser, toda invención es la actualización de la energía potencial cuya existencia sólo es posible si se piensa el Ser como una estructura en equilibrio metaestable, el cual admite el continuo desfase de sus articulaciones estructuradas. Lo diferencial pasa así a ser “un momento del ser” (Deleuze, 2005, p. 117) o primera fase pre-individual del devenir, y la individuación es el proceso de resolución por medio de la actualización de la resonancia interna y la información de la energía potencial que contiene lo individuado. La individuación es así una solución a un problema estructural, es la dramatización de una heterogeneidad y la conexión de multiplicidades virtuales por medio de vías intensivas. En

esencia, la individuación es “la actualización del potencial y la puesta en comunicación de los elementos dispares” (Deleuze, 2017, pp. 367-368) que se encuentran en un desequilibrio intenso y propulsan el desfasaje estructural. De esta manera, la individuación es esencialmente intensiva dentro de un campo preindividual donde se forman las relaciones diferenciales. Es decir que, en su fase pre-individual o estado metaestable, el individuo está constituido por las múltiples gradaciones intensivas sobre las que puede devenir. El individuo es -aunque sea parcialmente- su propio principio de individuación; es decir que surge como devenir “*entre* individuaciones” y no “posterior a la individuación” (Scott, 2014, p. 33). De este modo el proceso nunca es completado ni disgregado, sino que la génesis del ente se da por fases, culminando el ser viviente en la transindividualidad, la cual reúne en un sujeto social las fases precedentes. Pero ¿cómo se da este salto? El principio de individuación es “aquel modo de existencia precedente al objeto” (Scott, 2014 p. 33) que fundamenta las diversas direcciones en las que puede suceder su individuación.

Sea desde la percepción, sea desde la ontogénesis, sea incluso desde la psicología o sociología, la génesis del individuo es tanto el objeto de estudio como el principio fundante del pensamiento. A través de la actividad psíquica surge el sujeto (Simondon, 2019, p. 390), ya que para que haya verdaderamente un sujeto de la acción debe ocurrir una individuación que resuelva la problemática que enfrenta el individuo, amplificando la energía pre-individual del Ser (Scott, 2014, p. 41). En efecto, no es el individuo quien actúa, sino que es el sujeto, no es el individuo quien inventa, sino aquello más vasto que el individuo, más rico que él, que “lleva consigo, además de la individualidad del ser individuado, una cierta carga de naturaleza, de ser no individuado” (Simondon, 2013b, p. 264). La sociedad humana es una segunda individualidad de los seres que se asocian, la transindividualidad es comunicación entre las fases psíquicas del devenir, y es por medio de los afectos y emociones que el individuo entra en una nueva fase de su proceso genético donde la alteridad es implícita. Sin ir más lejos, es al nivel pre-individual que el ser humano debe resolver la problemática de su propia individuación, problema cuya resolución no es otra que la asociación con otros seres humanos individuados que habitan el territorio exterior a nuestro medio asociado.

Si bien la perspectiva simondoniana sobre la génesis del individuo no es fenomenológica, tal como sugiere Barthélémy (Barthélémy, 2005, p. 57), ciertamente ésta se funda sobre la riqueza de una realidad preindividual y preobjetiva contenida en el individuo. En efecto, es a raíz de este entramado que se da un desfasaje de sentido en el sujeto y el objeto, en un proceso que no es ni empírico ni trascendental, sino anterior a ambas polaridades del individuo, previo a cualquier objetivación. Esta carga de realidad preindividual asociada al individuo psíquico le permite a Simondon proponer la resolución de las tensiones en el plano de la consciencia, dado que el paso a la indi-

viduación colectiva es intermediado por la afecto-emotividad del individuo psíquico. Así, el individuo no precede al grupo o la interindividualidad, ni tampoco el grupo al individuo, sino que, como Merleau-Ponty, Simondon “quiere hacer una ontología de lo colectivo a partir de una crítica de la dicotomía de lo psíquico y lo social” (Guchet, 2001, p. 227); en otras palabras, la ontogénesis de lo transpersonal es instituida al mismo tiempo que la génesis de la subjetividad. Lo transindividual es precisamente ese sujeto que es “más que el individuo y que inventa” (Guchet, 2001, p. 227), es un sujeto a la vez individual y colectivo sin estar escindido polarmente: es psicosocial. La propuesta simondoniana es apostar por una ontología del ser pre-individual y su proceso de individuación, es decir, centralizar la naturaleza reticular del devenir y el individuo para fundamentar la ontogenética relacionista. El fundamento de ella será así “la función simbólica”³ o “pensamiento transductivo” (Guchet, 2001, p. 229). Ahora bien, para Simondon, la individuación se da doblemente: ocurre que el individuo sufre un proceso recíproco de individuación psíquica y colectiva, ambos siendo polos de una única relación constituyente del individuo con su medio asociado. La individuación psíquica será de carácter interno, mientras que la colectiva será externa. Por ello, Simondon buscará dar con la manera en la que el individuo ira de sí hacia fuera. Verterse e ir hacia el otro significará expresarse a sí mismo y provocar un desfase cuya magnitud desembocará en la transindividuación. En definitiva, “la individuación psíquica y la de lo colectivo prolongan la individuación vital” (Combes, 2017, p. 59), la sociedad forma parte del programa vital del Ser, que en su devenir se individúa perpetuamente para resolver los problemas del medio que lo rodea y que es su medio.

Un ejemplo de esto es la percepción, puesto que percibir no es otra cosa que resolver la problemática de algo que ha invadido el medio que habita el percipiente. Ese algo desconocido representa un problema vital: de ser una amenaza, por ejemplo, el sujeto deberá inventar una respuesta -la huida, el ataque, la represalia-. De hecho, la percepción misma es una respuesta a la problemática, es “el acto por el cual un sujeto *inventa* una forma y modifica por ello su estructura propia al mismo tiempo que la del objeto” (Combes, 2017, p. 60). Así, Simondon propone que el individuo se individúa “en la medida que percibe seres” (Simondon, 2019, p. 311) porque la percepción es ella misma una acción, requiere de un sujeto ya individuado capaz de agenciar sobre los objetos y, además, forma parte del sistema que comprende “su realidad individual y los objetos que percibe o construye” (Simondon, 2019, p. 311). Simondon señala que son la afectividad y la emotividad la forma transductiva “por excelencia” del psiquismo, puesto que intermedian entre la unión permanente del individuo consigo mismo y con el mundo; es decir que por medio de la afectividad la consciencia expresa su unión “entre la relación del individuo consigo mismo y la unión del individuo con el mundo” (Simondon,

³ Sobre la noción de símbolo en Simondon se recomienda, entre otros, la lectura del texto recopilatorio *Imaginación e Invención*, particularmente la tercera parte de su texto, intitulado *Contenido afectivo-emotivo de las imágenes. Imagen a posteriori, o símbolo*. (Simondon, 2013a, p. 106).

2019, p. 311). Por ende, la unidad del individuo es bipolar, “su realidad es la de una relación que posee respecto a sus términos un valor de autoposición” (Simondon, 2019, p. 312).

Para Simondon, la intimidad del individuo está en la subconsciencia afectivo-emotiva. ¿Quiere decir esto que Simondon descarta la habitualidad del cuerpo como fundamental para el acto de la consciencia?⁴ No necesariamente. Más bien, Simondon busca por este medio apartarse de lo que él llama psiquismo, bajo cuya interpretación la interioridad del individuo es solamente psíquica y, además, la problemática de la individuación puede resolverse de modo intraindividualmente. Por el contrario, Simondon señala que existe “una capa fundamental del inconsciente que es la capacidad de acción del sujeto” (Simondon, 2019, p. 312). Los montajes de acción son apenas captados por la consciencia clara, dado que el encadenamiento de los actos de voluntad del individuo se desarrolla de tal manera que los jalones del proceso, que se manifiestan a la consciencia, son de extrema rareza e insuficientes para que sean un fundamento válido que constituya la vida individual. En el límite entre la consciencia clara y la inconsciencia se encuentra “la capa de la subconsciencia, que es esencialmente afectividad y emotividad” (Simondon, 2019, p. 312). La particularidad de esta capa es que sin ella la consciencia parece un epifenómeno, y la acción “una secuencia discontinua de consecuencias sin premisas” (Simondon, 2019, p. 313).

Entonces, ningún ser viviente está desprovisto de afecto-emotividad, y la participación interindividual es posible cuando las expresiones afectivo-emotivas son compartidas por los diversos seres individuados. He aquí entonces que el vehículo de la relación son los elementos simbólicos y eficaces de la vida de los grupos: “régimen de las sanciones y de las recompensas, símbolos, artes, objetos colectivamente valorizados y desvalorizados” (Simondon, 2019, p. 313). De manera que la subconsciencia forma parte del estrato compartido, de cierta historicidad en la que el sistema individuo/medio se encuentra injerto; es allí donde las actitudes y motivaciones del individuo social afloran como el reservorio de energía potencial que permite el avance del proceso de individuación. Esta energía será modulada por el ser humano, transductor por excelencia que

⁴ Para Simondon, la consciencia consiste en un “régimen mixto de causalidad y de eficiencia” (Simondon, 2019, p. 311) que liga al individuo consigo mismo y con el mundo. En efecto, dado que el individuo se individúa en la medida que percibe seres, la consciencia permite la permanencia o adhesión del ser en tanto que deviene y en tanto reconoce aquellos objetos que se presentan en el medio asociado del individuo. De este modo, la afectividad y la emotividad, “la forma transductiva por excelencia del psiquismo” (Simondon, 2019, p. 311), sería aquello intermedio entre la conciencia y la inconsciencia, a saber la unión permanente entre la relación del individuo consigo mismo y la unión del individuo con el mundo que Simondon llama subconsciencia. Como señala Combes, para Simondon el verdadero centro de la individualidad es del orden de la subconsciencia, puesto que la consciencia “se individúa a partir de una naturaleza preindividual” (Combes, 2017, p. 95), pre-subjetiva, pre-consciente y pre-objetiva, es decir anterior al sujeto y al objeto de los cuales se obtiene la percepción de la forma y del medio asociado. De este modo, la realidad subconsciente se vincula a la realidad pre-individual, forjando así la ligazón entre la afectividad y la energía potencial metaestable que permite el devenir del transindividuo.

entrará en desfasaje consigo mismo y su medio cuando interactúe con otros individuos. La modulación es posible debido a que son las instancias afectivo-emotivas las que constituyen “la base de la comunicación intersubjetiva” (Simondon, 2019, p. 314). La realidad o el mundo donde los individuos se entrelazan y forman la textura de la sociedad es la comunicación de las subconsciencias.

Como podrá observarse, si bien con el peligro de tergiversar las palabras de uno como de otro filósofo, uno puede hacer el caso de que ciertamente Simondon se está sirviendo de los avances de la fenomenología ontológica merleau-pontiana, ya que asume en cierta medida la pre-personalidad de la afección y la emoción. Más aún, el cuerpo que deviene expresión demanda que el intérprete lo encuentre a su mismo nivel de intensidad expresiva: un cuerpo en tristeza busca la conmiseración, la expresión de espanto reclama la horrorización, etc. Sin ir más lejos, Simondon llega a decir que “se debe dejar la experiencia de eternidad al nivel de lo que verdaderamente es, a saber, el basamento de un régimen afectivo-emotivo” (Simondon, 2019, p. 314). De existir una realidad eterna, es el individuo en tanto que transindividuo, en tanto que ha dado el salto o modulado el desfase de la individuación hacia un nuevo régimen metaestable y energético, quien deviene un ser relacionado:

El mundo está hecho de los individuos actualmente vivientes, que son reales y también de los ‘agujeros de individualidades’, verdaderos individuos negativos compuestos por un núcleo de afectividad y de emotividad, y que existen como símbolos. En el momento en que el individuo muere, su actividad es inacabada, y puede decirse que permanecerá inacabada en tanto subsistan seres capaces de reactualizar esta ausencia activa, semilla de consciencia y de acción. (Simondon, 2019, p. 315).

En esta interacción subconsciente e interpersonal, Simondon observa que acontece la vivencia de la espiritualidad, la cual posee dos dimensiones: la espiritualidad a la que la cultura le da mayor importancia (como la escrita, la hablada, la expresada artísticamente) y luego la espiritualidad del instante, “que no busca la eternidad y brilla como la luz de una mirada para luego extinguirse” (Simondon, 2019, p. 317). La espiritualidad no es entonces otra vida, como tampoco la vida misma, sino que es “otra y la misma” (Simondon, 2019, p. 318), es la significación de la coherencia entre lo otro y lo mismo que se conjugan en una vida superior. Se trata de la significación del ser como separado y a la vez ligado, como único y como miembro de lo colectivo. Dicho de otra manera, la espiritualidad es la significación de la relación del ser individuado con lo colectivo y es también el fundamento de

esta relación sobre lo que yace la relacionalidad del individuo: el individuo cuenta con una carga de realidad *por*-individuar que preserva, respeta y vive “con la consciencia de su existencia en lugar de encerrarse en una individualidad sustancial, falsa aseidad” (Simondon, 2019, p. 318). La espiritualidad es un cierto respeto por esta relación entre lo individuado y lo preindividual, siendo esencialmente afectividad y emotividad:

La afecto-emotividad es un movimiento entre lo indeterminado natural y el *hic et nunc* de la existencia actual; es aquello a través de lo cual se efectúa en el sujeto este ascenso de lo indeterminado hacia el presente que va a incorporarlo en lo colectivo. (Simondon, 2019, p. 318)

Por lo tanto, es en el seno de esta carga subconsciente que el individuo encuentra su recepción de la alteridad y su capacidad de actuar sobre ella. De hecho, la historia simbólica de lo transindividual, por la que el individuo se encuentra con esta espiritualidad, es reguladora de las conductas y de la manera “en que lo preindividual se individúa en los diferentes sujetos para fundar lo colectivo” (Simondon, 2019, p. 319). Es la emoción la que aflora en presencia de lo transindividual, y es la afección el reservorio intensivo que la precede en lo preindividual. Esta última cumple el rol de soporte para la colectividad de los sujetos, presentando el problema al que el individuo responde con la acción emotiva y motivada: “la acción es para la percepción lo que la emoción es para la afectividad: el descubrimiento de un orden superior de compatibilidad, de una sinergia, de una resolución por pasaje a un nivel más alto de equilibrio metaestable” (Simondon, 2019, p. 319). Es justamente en el pasaje a la acción que el individuo deviene sujeto, cuyo problema vital es la de la heterogeneidad de los mundos perceptivos o la búsqueda del nuevo nivel de equilibrio. El sujeto es individuo y algo distinto que individuo, “es incompatible consigo mismo” (Simondon, 2019, p. 320). Simondon se remite a la figura, de suyo merleauPontiana, de la reciprocidad para dar razón de la génesis de lo social:

Es la reciprocidad entre percepciones y afecciones en el seno de lo colectivo naciente la que crea la condición de unidad de la verdadera acción y verdadera emoción. Acción y emoción nacen cuando se individúa lo colectivo; lo colectivo es, para el sujeto, la reciprocidad de la afectividad y de la percepción, reciprocidad que unifica esos dos dominios cada uno en sí mismo dándole una dimensión más. (Simondon, 2019, 320)

La emoción es también un impulso [élan] que posee un sentido y perfora el universo, es el sentido de la acción que interpela a los seres sujeto. La emoción “estructura topológicamente” (Simondon, 2019, p. 321) al ser, se prolonga a lo largo del mundo bajo la forma de acción significada y significativa, expresando la existencia de otros sistemas individuados cuyo devenir reclama la transindividualidad:

la [cima] de la acción expresa la espiritualidad en tanto penetra en el sujeto, fluye en él y lo colma en el instante, volviéndolo simbólico en relación consigo mismo, recíproco en la relación consigo mismo, comprendiéndose él mismo por referencia a lo que lo invade. (Simondon, 2019, p. 321)

Como ejemplo clave para comprender este proceso específico en que el individuo deviene consciente de la espiritualidad, Simondon se sirve del afecto de angustia. La angustia es aquél afecto donde el ser individuado no encuentra solución de los problemas perceptivos y afectivos, sino que “siente refluir en él todos los problemas” (Simondon, 2019, p. 322). Aquí el sujeto siente su existencia como problema planteado a sí mismo, se ve dividido en naturaleza preindividual y ser individuado; su *hic et nunc* específico, su posicionamiento ante el mundo implica que una infinidad de otros aquí y ahora existan, él se ve como un bulto en el espacio y el tiempo que prohíbe la existencia que no sea él mismo. Ensimismado, la persona angustiada está privada de acción, se encuentra en un estado de petrificación sentimental y “es pura repercusión del ser en sí mismo” (Simondon, 2019, p. 323). En esta situación, el ser es objeto de sí mismo:

El sujeto deviene mundo y llena todo ese espacio y todo ese tiempo en el cual surgen los problemas: ya no hay mundo y ya no hay problema que no sea problema del sujeto; ese contrasujeto universal que se desarrolla es como una noche que constituye el propio ser del sujeto en todos sus puntos; el sujeto adhiere a todo como adhiere a sí mismo; ya no está localizado, es universalizado según una adhesión pasiva que lo hace sufrir. El sujeto se dilata dolorosamente perdiendo su interioridad, está aquí y en otra parte, separado del aquí por un más allá universal; asume todo el espacio y todo el tiempo, deviene coextensivo del ser, se espacializa, se temporaliza, deviene mundo incoordinado. (Simondon, 2019, p. 323)

¿Cómo entonces salir de esta pérdida de coordenadas? ¿Cómo evitar

que la angustia encuentre salida a esta fusión con el universo? Pues bien, es necesario que el ser encuentre una subjetividad distinta. La persona sumida en angustia se sumerge en el universo coextenso del ser preindividual y virtual, presto a devenir otro, y quiebra el equilibrio metaestable que antes condenaba a esa energía potencial a la plena latencia. La angustia que vive el sujeto en soledad tiene como salida una individuación desconocida: “es salida del ser” (Simondon, 2019, p. 325). Esta solución que descubre el individuo angustiado expresa una fuerza hacia su interior, la cual acrecienta la inteligibilidad de su relación con el mundo; que “no es otra cosa que lo complementario del individuo en relación a una indivisión primera” (Simondon, 2019, p. 333). Así, la individuación diferencia los seres entre sí mientras que también teje relaciones entre ellos: “los relaciona entre sí porque los esquemas según los cuales se prosigue la individuación son comunes a un cierto número de circunstancias que pueden reproducirse para varios objetos” (Simondon, 2019, p. 334). Es la persona quien actualiza la singularidad del individuo, quien liga el ser individuado con el individuo en tanto individualizado y establece los vínculos entre sí y lo otro. La relación interpersonal manifiesta diversos tiempos y espacios singulares que convergen en una misma situación, se trata de la integración de una única manifestación del ser donde la historia individual acontecida reúne a ésta con aquellas otras: “una relación interpersonal es una mediación común entre la individuación y la individualización de un ser y la individuación e individualización de otro ser” (Simondon, 2019, p. 335).

El encuentro del individuo con la realidad transindividual es el encuentro con una situación excepcional donde lo percibido es una existencia autoconstitutiva, una fase del ser que “*supera al individuo mientras lo prolonga*” (Simondon, 2019, p. 358). Se trata de la verdadera relación entre toda exterioridad y toda interioridad con relación al individuo, es el contacto con el universo que existe en él virtualmente. Es en el presente mismo del individuo que surge la sociedad, ella viviendo también en su presente. De hecho, la relación social existe en el presente desde el punto de vista de cada individuo, teniendo ella su presencia, pasado y futuro: la sociedad deviene. Es así como el individuo encuentra en la sociedad una “exigencia determinada de porvenir y una conservación del pasado” (Simondon, 2019, p. 371). Justamente, la sociedad recoge el pasado del individuo y se combina a éste, instituyendo así un nuevo pasado del individuo.

El individuo puede extraer una cierta tendencia e impulso hacia la acción proveniente del pasado social, que Simondon reconoce como sedimento y nombra como una actitud y una motivación. El individuo extrae del pasado social “lo que en él se asociaría al dinamismo de su porvenir y no a la reticulación de su pasado individual” (Simondon, 2019, p. 372). La relación con lo social exige que entre el alma individual y el contacto social opere una suerte de inversión o conmutación; la socialidad exige una presencia invertida que se conjuga con la alteridad: “el alma social y el alma individual operan en

sentido inverso, individuán a contrapelo una de otra” (Simondon, 2019, p. 372). En definitiva, es la sociedad la que crea un modo de presencia más complejo que el del individuo en soledad. Al ocupar un *hic et nunc* social, el sujeto individuado abandona la fase aislada de su devenir y se adentra en la fase superior establecida por la comunidad de seres individuados, también seres sujetos: la transindividualidad.

De manera que la individuación que da nacimiento al transindividuo es también una individuación de los individuos agrupados. Más aún, sin emoción, sin potencial ni tensión previa hacia la comunión, no puede haber individuación del grupo: “una sociedad de mónadas no puede existir” (Simondon, 2019, p. 378). La individuación simultánea de los seres individuales y del grupo significa que la sociedad es presencia. La acción transindividual hace que los individuos “existan juntos como los elementos de un sistema que comporta potenciales y metaestabilidad, expectativa y tensión” (Simondon, 2019, p. 384). Lo transindividual pasa al interior del individuo tanto como de individuo a individuo, las personalidades que devienen se constituyen en un conjunto superpuesto. Lo transindividual hace coincidir a los individuos, hace comunicar a los individuos “a través de las significaciones” (Simondon, 2019, p. 385) históricas de la sociedad. Es a partir de lo preindividual irresuelto -por ejemplo, la angustia- que el ser humano busca a su semejante para entablar la comunidad donde “la presencia a través de una segunda individuación” (Simondon, 2019, p. 385) es hallada. Esto es posible porque tanto el individuo humano como social conservan la carga de preindividualidad, amén de la cual traban una relación que permite nuevos procesos informativos: “todos los individuos en conjunto poseen de este modo una suerte de fondo no estructurado a partir del cual puede producirse una nueva individuación” (Simondon, 2019, p. 386). En definitiva, lo transindividual es psicosocial porque su realidad nace de la búsqueda de presencia del individuo psíquico, la cual se encuentra en la relación social:

El individuo no es solamente individuo, sino también *reserva de ser* aún no polarizada, disponible, en espera. Lo transindividual existe con el individuo, pero no es el individuo individuado. Existe con el individuo según una relación más primitiva que la pertenencia, la inherencia o la relación de exterioridad; por eso lo transindividual es contacto posible más allá de los límites del individuo. (Simondon, 2019, p. 386)

Lo transindividual es aquello carente de estructura que existe tanto en el exterior del individuo como dentro suyo y lo ocupa por completo, imponiendo una nueva presencialidad que le excede. Luego de la primera

fase de individuación, el ser posee un pasado, haciendo de lo preindividual una realidad complicada en lo más íntimo de cada individuo. En lo preindividual residen las singularidades, en cambio, en lo transindividual, los seres humanos remontan el camino de lo preindividual y lo llevan hacia una nueva fase del Ser. En suma, lo transindividualidad pone a los individuos en relación no mediante su individualidad constituida, separándolos unos de otros “mediante esta carga de realidad preindividual” que contiene “potenciales y virtualidad” (Simondon, 2013b, p. 263). En efecto, lo preindividual se manifiesta como una energía neutra de funcionamiento, presente y perpetuamente disponible. Es a este aspecto del devenir que Simondon llama *motivación* (Simondon, 2016). Ella sintetiza las tendencias inherentes del sujeto, que poseen una cierta forma, una pluralidad de estados de tendencias internas capaces de entrar en juego si interviene una cierta estimulación. La motivación supone un organismo compuesto que pueda contener una pluralidad de conductas virtuales, tales como el individuo social. Incluso, el cambio de régimen que se produce cuando se actualiza la tendencia, o motivación, implica un individuo capaz de transitar un doble nivel, puesto que el devenir que impulsa la motivación es la integración de dos órdenes de magnitud, conjugados en una nueva fase individuada.

Ante cualquier tipo de diferenciación o devenir, el ser preindividual se constituye de energía, no siendo posible aún “distinguir actitudes y motivaciones” (Simondon, 2017, p. 382). Tal es así, que el individuo social interpela al sujeto con la carga enérgica de una historia, con sedimentos estimulantes que “pertenecen al dominio de la interdependencia de los organismos vivientes” (Simondon, 2017, p. 382). La diferenciación progresiva de tres grupos en el seno de un conjunto transductivo, grupo de las actitudes receptores, grupo de las motivaciones, grupo de las actitudes efectoras, es “el *proceso de individuación* que es la génesis misma del individuo en situación de interdependencia, del *socius*” (Simondon, 2017, p. 382). Por lo tanto, las motivaciones son las tendencias a buscar la alteridad y las actitudes aquellas que sirven para efectuar la individuación del sujeto social.

En conclusión, las actitudes son las que privilegian o debilitan la relación social de los individuos. De hecho, la interdependencia pasa por las actitudes, son ellas las que crean “las condiciones de un acoplamiento flojo o ceñido, o de una ausencia de acoplamiento” (Simondon, 2017, p. 390) entre los individuos. Las actitudes son objetos psicosociales, percibidos por el transindividuo pero ya existentes en la preindividualidad del ser sujeto que experimenta la espiritualidad. Las actitudes y motivaciones son ambas tendencias psicosociales que porta el individuo, quien opera sus actualizaciones: el individuo modula lo instituido. Es únicamente él quien puede desencadenar energías, y es solamente en él que “esas energías potenciales pueden actualizarse sobre una carga social determinada” (Simondon, 2017, p. 392).

Así, la primordial distinción estaría en que Simondon busca explicar

la sociedad como una fase superadora de Ser, y no como el encuentro del invisible consigo mismo, ni tampoco como la percepción del Ser de su propia carnalidad. No obstante, las cercanías entre ambos pensamientos están dadas en el proceso que lleva al individuo a trabar relación con la alteridad, principalmente si se atiende a la capacidad de afección inherente a las personas, la cual será para Simondon la clave de interacción y encuentro. Además, se ha podido comprobar que, para Simondon, la posibilidad del devenir transindividual del sujeto se encuentra ya en la fase pre-individual del sujeto social -o psicosocial- como motivaciones y actitudes sedimentadas. Es decir que Merleau-Ponty es también influyente, aunque de modo más tácito, en cómo Simondon concibe dentro de su propio desarrollo ontogénico la efectuación o actualización de la sociedad.

Quedan abiertas las vías para una más exhaustiva investigación de la posible influencia del desarrollo ontológico merleau-pontiano en la filosofía de Simondon, como, por ejemplo, la percepción del tiempo y la presencia o instante social como desfase del tiempo vivido por el individuo. Asimismo, es factible presentar puntos de convergencia en torno a lo que caracteriza al ser sujeto, como puede ser la capacidad de invención o de acción, así como también el ser centro de agenciamientos efectuados sobre un medio asociado. En definitiva, la conclusión aquí lleva hacia más profundos caminos, los cuales enriquecerán las lecturas de ambos filósofos, o al menos permitirán lecturas transversales de sus corpus, como se intentó realizar en esta oportunidad.

Referencias bibliográficas

- Barthélémy, J-H. (2005). *Penser l'individuation: Simondon et la philosophie de la nature*. Paris: L'Harmattan.
- Buydens, M. (2005). *Sahara: l'esthétique de Gilles Deleuze*. Paris: Vrin.
- Combes, M. (2017). *Simondon: una filosofía de lo transindividual*. Buenos Aires: Cactus.
- De Bestegui, M. (2012). Science and Ontology: from Merleau-Ponty's 'reduction' to Simondon's 'transduction'. En, De Boever, e.a (eds.), *Gilbert Simondon: Being and technology*. Edimburgo: Edinburgh University Press. (pp. 154-175)
- Deleuze, G. (2005). *Isla desierta y otros textos*. Valencia: Pre-Textos.
- Deleuze, G. (2017). *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amarrortu.
- Guchet, X. (2001). Théorie du lien social, technologie et philosophie: Simondon lecteur de Merleau-Ponty. *Les études philosophiques*, 57, 219-237.
- Merleau-Ponty, M. (1964). *Signos*. Barcelona: Editorial Seix Barral.
- Merleau-Ponty, M. (1968). *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta-Agostini.

- Merleau-Ponty, M. (1995). *La Nature: notes Cours du collège de France*. Paris: Editions du Seuil.
- Merleau-Ponty, M. (2010). *Lo visible y lo invisible*. Barcelona: Nueva Visión.
- Ralón de Walton, G. (2010). La lógica práctica y la noción de hábito. *Anuario colombiano de Fenomenología*, vol. IV, 243-261.
- Scott, D. (2014). *Gilbert Simondon's psychic and collective individuation: A critical introduction and guide*. Edimburgo: Edinburgh University Press.
- Simondon, G. (2013a). *Imaginación e invención*. Buenos Aires: Cactus.
- Simondon, G. (2013b). *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Simondon, G. (2014). *Curso sobre la percepción*. Buenos Aires: Cactus.
- Simondon, G. (2016). *Comunicación e información*. Buenos Aires: Cactus.
- Simondon, G. (2019). *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*. Buenos Aires: Cactus.
- Simondon, G. (2019b). *Sobre la psicología*. Buenos Aires: Cactus.

García, Esteban (2022). Una historia del cuerpo y el sentir: Merleau-Ponty y la tradición filosófica. Buenos Aires: SB Editores. Publicado en la Colección Post-Visión, dirigida por Jorge Roggero

Martín Grassi
Universidad Católica Argentina – CONICET

Recepción: 19/12/2023

Aceptación: 08/06/2023

Cada historia se organiza de una forma particular. Cada historia tiene un punto de fuga que sirve como ese corazón invisible de una composición plástica, ese gracias al cual todos los elementos de un cuadro se relacionan los unos con los otros. Aunque no aparezca como tal, el punto de fuga se hace presente en cada línea que tiende cada uno de los objetos de una pintura. También una historia se compone gracias a un tema o motivo central que, aunque aparezca nombrado, no brilla tanto por su explicitación sino por su carácter sugerente. En esta historia del cuerpo y del sentir, Esteban García trama su argumento a partir de dos puntos de fuga: por un lado, la idea de que toda herencia filosófica es una *apropiación*; por otro lado, que el cuerpo y el sentir son objetos ante todo de una *praxis*. En última instancia, ambos puntos convergen en una filosofía pragmática que define tanto a una manera de historizar (o investigar: recordemos que en griego, *historia* significa “investigación”), como a una manera de comprender un cuerpo vivo. En última instancia, ambos puntos convergen también en lo que llamamos un “cuerpo textual”: también él es un objeto de la *praxis*, tanto el resultado como el medio de una pragmática. Y como todo texto-cuerpo, ningún cuerpo textual comienza de la nada ni se debe a sí mismo: todo cuerpo textual lleva también su ombligo, es ya fruto de otros textos pasados y será -de alguna u otra manera- progenitor de otros por venir. Todo texto pertenece ya a la tradición, al *trade*, al comercio de los textos disponibles: escribir y leer un texto es entrar en esta relación comercial con un sentido instituido y un sentido por instituirse.

El cuerpo textual del cual se sirve García para su historia es el del *corpus* de Maurice Merleau-Ponty. A partir del examen de dicho cuerpo, García busca sus ombligos (a diferencia de nuestros cuerpos, los textos conocen innumerables textos gestantes). Y el punto de fuga que es también el ombligo (ese agujero que compone nuestros miembros a partir de un centro), será el de la idea de cuerpo y de sentir. En vez de la imagen del ombligo, García se hace eco de otra figura utilizada por Merleau-Ponty para referirse al mercado de los textos: el de “nudo”. Toda obra (filosófica, en este caso) es un “nudo de relaciones”, una convergencia de tramas, un entramado, cuyas líneas quedan confundidas o entrelazadas en el lugar del nudo. Desanudar es tarea difícil, tanto más cuantos más lazos se hallen entrecruzados. Este des-anudar que es obra del lector encuentra su contrapartida en el acto de anudar que es siempre el de un escritor. Cuando escribimos re-anudamos tramas que nos vienen por separado, pero que de hecho ya estaban cruzadas; reanudamos un diálogo al que llegamos tarde. Como afirma García, siguiendo a Merleau-Ponty, “enunciar una propuesta filosófica propia, por nueva y original que sea, es sumarse a una conversación siempre ya iniciada y en curso” (p.10). Claro que uno puede reanudar la conversación de muchas maneras, quedándose con los grandes y recurrentes temas que aparecen a cada intervención, o atendiendo a aquello que se dice como al pasar, como una acotación, algo breve y quizás insignificante. Es fácil perder de vista la confección de una prenda cuando la vemos de frente: solo mirarla desde el lado interno, aquél que se oculta, puede ofrecer la posibilidad de reanudar la trama para desanudarla, o para “deshilarla”, dice García (p.14). Porque la estrategia de Merleau-Ponty (tal como la presenta y reconstruye García), es la de considerar a la filosofía no como un manto homogéneo que se expande a medida que los siglos suman sus puntadas, sino como una miscelánea, una *stromata*, un tejido complejo e infinito que no conoce un único punto de confección, sino que presenta incontables posibilidades de intervención. El cuerpo textual de la filosofía es un objeto del cual hacemos uso, y dicha apropiación definirá el modo en que la sigamos hilando (o deshilando, que es una forma también de confección), y, por ello, el cuerpo textual naciente será también un parche más en este tejido. En otras palabras, todo texto filosófico -el *corpus* de la filosofía- es ya todos los textos filosóficos. Al decir de Merleau-Ponty, “una filosofía es necesariamente una historia”, y la historia de la filosofía “no es prefacio a la filosofía, sino la filosofía misma” (p. 19). La filosofía no es un hilo que se extiende, sino una trama que se confecciona con lazos que se entrelazan los unos con los otros (ese *In-ein-ander* merleau-pontyano que se traduce como “entrelazo”), hasta el colmo de no poder deshilvanarlos o desatarlos, y en los que la prenda confeccionada ya no tiene centro. El *corpus* textual está desquiciado, fuera de centro, y juega significativamente en ese “zigzag” que es el paso de la palabra de uno a otro propio de un diálogo, de un pensar (p. 25). Y el nacimiento de un cuerpo textual no es sino la apropiación a la distancia y en ausencia de estas voces y grafías: no es Platón, sino Platón en mí; no es la historia de la filosofía, sino la historia de la filosofía en mí. La vida filosófica es un poema que se escribe a la noche, cuando al cerrar los ojos los fantasmas dan vida a los pensamientos.

Entre los muchos fantasmas que pueblan la noche de Merleau-Ponty a la manera de sombras parlantes, García elige algunos para reanudar el diálogo. Como toda historia, la elección es deliberada y, por ello, arbitraria. Pero cuando convoca a los interlocutores, no lo hace caprichosamente. La *historia del cuerpo y el sentir* sigue una lógica, primeramente, cronológica: comienza con Aristóteles, sigue con Descartes, Hume, Kant, Bergson y Husserl. Siete capítulos, de los cuales hay dos dedicados a ese estagirita que es, entre todos los otros, el que tiene una presencia fantasmática más acentuada en los sueños de Merleau-Ponty. Decisión de García que vuelve a subrayar esa dimensión misteriosa que hace de una tradición algo que se teje más allá de todo control y gobierno, y que hace que “cada elección filosófica se destaque sobre el fondo de lo que no ha elegido” (Merleau-Ponty, citado en: p. 10). El caso de Aristóteles es interesante porque Merleau-Ponty casi no lo refiere explícitamente, y prácticamente su tratamiento filosófico es “moderno”, como si lo “clásico” estuviera ya dejado fuera de juego en sus consideraciones. Y sin embargo, las “resonancias” que García enfatiza entre Aristóteles y Merleau-Ponty no solo juegan un papel central en sus dos primeros capítulos, sino también en otras partes de su historia -como si el fantasma de Aristóteles también interviniera en los otros diálogos veinte siglos o más después. Y he aquí este segundo punto de fuga que me parece estructurar la historia de García, esta vez referido al cuerpo viviente: tanto el cuerpo como el sentir no pueden ser considerados cosas (*ousía*), sino asuntos (*prágmata*), justamente porque el mundo mismo no es sino el campo de seres que se nos ofrecen a nuestra praxis, a nuestro trato con ellos. Si el cuerpo y el sentir son modos en que entramos en con-tacto con el mundo, es porque son ellos también aquellos que nos permiten entrar en con-trato con las cosas: el tocar es ya un tratar. La historia del cuerpo y del sentir de García enfatiza en cada tramo la dimensión pragmática de este cuerpo viviente a partir de la perspectiva de Merleau-Ponty: el sí mismo, este sujeto encarnado, “está preso entre las cosas” (Merleau-Ponty, citado en: p. 63), es un sujeto de habitualidades, de disposiciones, de apertura a la virtualidad del mundo, a las ocasiones para su acción, de un venir al mundo que es in-ventivo (*invenire*, en latín, significa tanto “descubrir” como “crear”), un “yo puedo” más que un “yo pienso”, que se encuentra atravesado tanto por la materialidad de lo físico, como por lo simbólico de lo cultural, un sujeto que es él mismo el origen y el producto de sus *praxis*, pero de una *praxis* que es tanto activa como pasiva, tanto espontánea como generada, instituida e instituyente.

La historia del cuerpo y del sentir a partir de Merleau-Ponty se trama en García -creo- a partir de ese lugar marginal y residual que se encuentra en este diálogo filosófico de Occidente, y que es la idea del *cuerpo que habito*: como en todo habitar, el viviente y su hogar se co-determinan, se constituyen en una relación activo-pasiva que se realiza en el orden de lo pragmático, de todo aquello que se me presenta como un asunto (*Sache*) del cual me debo ocupar y que, de hecho, me pre-ocupa (*Sorge*). El cuerpo vivo es el cuerpo habitual, porque es el cuerpo en el que vivo y por el cual

vivo también en el mundo; soy en el mundo porque lo habito carnalmente. Y aquí es donde me llama la atención un silencio de García, silencio que deja un margen y que, por ello, es invitación a reanudar una conversación que él ha iniciado con su texto. Se trata de la ausencia de Martin Heidegger en esta historia. Claro que, en este fenomenólogo alemán, la cuestión del cuerpo y del sentir es problemática y, para muchos, casi inatendida, por lo cual esta elección puede justificarse. Sin embargo, si lo que parece llevar el ritmo de la historia de García es este fondo pragmático de la filosofía del cuerpo de Merleau-Ponty, uno bien podría ver en Heidegger uno de esos fantasmas no que “brillan por su ausencia” (como el caso de Aristóteles), sino como aquellos que se confunden casi con quien los sueña, como si se tratara de un caso de posesión demoníaca: ¿acaso la idea de un ser-en-el-mundo que constituye a las cosas y al sí mismo a partir del trato y del cuidado que tiene respecto de ellos no es la base que transforma la fenomenología entera de Merleau-Ponty, y que la separa de la perspectiva trascendental de Husserl? Este silencio de García es significativo: no una falta, sino una invitación. Quizás podamos reanudar esta historia a partir del intento por desanudar ese hilo que se confunde demasiado en el nudo por estar tan estrechamente ajustado; ese hilo que también hablaba del *zigzag* para referirse a la historia y a sus acontecimientos.

En todo caso, *Una historia del cuerpo y el sentir* es un texto fundamental para asomarnos a la filosofía del cuerpo de Merleau-Ponty, y comprenderla en sus *zigzagueos* con la tradición filosófica occidental. Es un texto que permite, por ello, asomarnos también a los interlocutores del fenomenólogo francés, ofreciendo vasta bibliografía y claridad conceptual para que cada lector pueda recorrer los hilos de esta historia. Pero, creo, es también un libro fundamental para pensar otros modos de hacer historia de la filosofía, una forma más oblicua, más caótica, más escurridiza, pero, por ello, más fascinante. Porque este modo de hacer historia de la filosofía es a la vez una manera de entrar en el taller del filósofo, y ver el modo en que se confecciona el texto de su pensamiento a partir de los retazos de tela que selecciona; pero es también comprender que somos filósofos en la medida en que nuestros fantasmas (o “sombras”) viven en nosotros, gracias a nosotros, a pesar de nosotros, con nosotros, contra nosotros. Que escribir es ya un tejer, y que al hacer una historia no hacemos más que enhebrar un nuevo texto, aunque lo presentemos como una empresa de deshilvanar lo tramado. Este libro, por ello, muestra que cuando hablamos de Merleau-Ponty no hablamos de Merleau-Ponty, sino de Merleau-Ponty en nosotros. Este texto habla más de García que de ese francés del siglo XX; este texto nos convoca a un diálogo con uno de los filósofos fenomenólogos más importantes en la Argentina hoy en día, a la espera de nuevos textos y de nuevas historias.