

“El hombre jamás puede ser un animal”*

<https://doi.org/10.22395/csye.v12n24a14>

Étienne Bimbenet

Traducción del francés al español de

Adil Podhajcer

Equipo de Antropología del Cuerpo y la Performance (EACyP),
Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina;
Universidad de Avellaneda, Avellaneda, Argentina
adil.po@gmail.com
<https://orcid.org/0009-0003-7144-5293>

Malena Oneglia

Equipo de Antropología del Cuerpo y la Performance (EACyP),
Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina;
Conicet-Universidad Nacional de Rosario, Rosario, Argentina
malena.oneglia@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-7560-7067>

Resumen

“El hombre jamás puede ser un animal”: por más sorprendente que parezca, Merleau-Ponty realiza esta afirmación en *La estructura del comportamiento*. Señalamos aquí que tal expresión no solo es plausible, sino que además ilustra un dispositivo antropológico perfectamente coherente, desplegado de manera operativa a lo largo de la obra de Merleau-Ponty. La fenomenología merleau-pontiana de la percepción, así como su ontología de lo sensible, vuelve explícito un acto (la percepción) o un modo de ser (lo sensible) que, incluso en su dimensión más “salvaje” (la más desintelectualizada), solo pueden pertenecer al hombre, es decir, a un ser simbólico o parlante.

“El hombre jamás puede ser un animal”. En la obra de Merleau-Ponty encontramos esta frase, al menos, dos veces. Figura literalmente en *La estructura del comportamiento*, precisamente en el apartado dedicado a “el orden humano” (Merleau-Ponty, 1942, p. 196; 1953). Por otro lado, volvemos a encontrarla al final de la obra, en el curso del Collège de France consagrado a la naturaleza, más precisamente en el curso de 1959-1960 sobre el “cuerpo humano”: “el hombre

Cómo citar: Bimbenet, É. (2023). “El hombre jamás puede ser un animal” (A. Podhajcer y M. Oneglia, trads.). *Ciencias Sociales y Educación*, 12(24), 344-359. <https://doi.org/10.22395/csye.v12n24a14>

Referencia del texto original: Bimbenet, É. (2010). L’homme ne peut jamais être un animal. *Bulletin d’Analyse Phénoménologique*, 6(2), 164-179. <https://popups.uliege.be/1782-2041/index.php?id=359>

Recibido: 3 de octubre de 2023.

Aprobado: 6 de octubre de 2023.

no es animalidad (en el sentido de un mecanismo) + razón. Es por ello que nos ocupamos de su cuerpo: antes de tener razón, el hombre es otra corporeidad” (Merleau-Ponty, 1995). Podríamos considerar esta frase como la formulación de una antropología filosófica coherente, a la cual Merleau-Ponty permaneció fiel toda su obra. Sin embargo, pueden encontrarse dos tópicos que lo alejan de esta hipótesis.

Esta afirmación es particularmente extrema. Hubiésemos podido elegir una frase: “el hombre no es un animal razonable” (Merleau-Ponty, 1942, p. 196), la cual, en apariencia, es menos radical. Debemos confesar que la frase de Merleau-Ponty (“El hombre jamás puede ser un animal”) a simple vista nos enfrenta a pensar esta idea: dentro de la obra podemos encontrar una “tendencia natural”, podríamos decir arqueológica que consiste en enraizar el pensamiento objetivo (bajo sus dos formas: el antintelectualismo filosófico y el empirismo científico) inmerso en el suelo originario de la vida corporal y perceptiva – señalando que tanto el pensamiento objetivo como el racional, jamás es un pensamiento tardío sino que deriva del *cuerpo viviente*. Para Merleau-Ponty, el hombre es fundamentalmente un ser viviente o un cuerpo; por lo tanto, sería extraño que el autor afirmara que el hombre no puede ser un animal.

Por otro lado, está claro que el proyecto filosófico del autor no pretende elaborar una antropología filosófica. Los diferentes textos programáticos o recapitulaciones que Merleau-Ponty nos dejó dan testimonio de una única ambición: construir una fenomenología de la percepción y, finalmente, una ontología de lo sensible; en resumen, una filosofía del acto (la percepción) o de un modo de ser (lo sensible) en la cual el hombre es, a cada momento, o el que presupone o el que está en segundo plano, pero nunca ocupa la figura central. Como señala Merleau-Ponty en una de las últimas notas de su trabajo *Lo visible y lo invisible*, “hay que describir *lo visible* como aquello que se realiza a través del hombre pero que, de ninguna manera, es antropología” (Merleau-Ponty, 1964, p. 328; 2010). De este modo, el hombre está presente desde el principio hasta el final de la obra del autor, mas nunca de manera explícita o, en todo caso, como el trasfondo de la figura en primer plano. Las frases de esta “antropología” —“el hombre jamás puede ser un animal” o incluso aún “el hombre no puede ser un animal razonable”— serán desarrolladas a través de las seis premisas siguientes.

1. Primera proposición

La definición aristotélica del hombre como *zōon logikon* consistía esencialmente en *separar/dividir*, en el hombre, la vida y la razón, la *zōē* y el *logos*: por un lado, el hombre era un cuerpo viviente, por el otro, un espíritu razonable; es decir, por un lado, el hombre pertenecía al género animal, con quien comparte las

funciones vegetativas y sensibles mientras que, por el otro lado, escapaban de la vida animal, mediante el privilegio metafísico o metabiológico de la razón. La génesis del cuerpo humano confirmaba este problema: el embrión humano se humanizaba recibiendo el intelecto “desde afuera” (*thurathen*, literalmente en griego “por la puerta”); o sea, solo una facultad supravital o trascendente podía hacer que el hombre devenga en un animal razonable.

Es exactamente a esta metafísica de lo “meta” o de la separación a la que Merleau-Ponty responde. No hay, por un lado, un cuerpo animal o “una esfera de instintos cerrada sobre sí misma” (Merleau-Ponty, 1942, p. 196) y, por otro lado, un razón soberana o autónoma; devenir razonable significa devenir un cuerpo viviente nuevo; sino que la razón se define, por lo tanto, como “una nueva manera de ser cuerpo” (Merleau-Ponty, 1995, p. 269). Como expresa Merleau-Ponty en *La estructura del comportamiento*: “el espíritu no es la diferencia específica que vendría a incorporarse al ser vital para hacer “un hombre”. El hombre no es un animal razonable. La aparición de la razón o del espíritu no implica una esfera de instintos cerrada sobre sí misma” (Merleau-Ponty, 1942, p. 196). Así, no es que el hombre sea animal por el cuerpo y humano por el espíritu, sino que es un espíritu encarnado en una corporeidad original o un cuerpo enteramente espiritualizado. Es una unidad funcional y no la combinación de dos sustancias heterogéneas. En el citado pasaje de *La estructura del comportamiento* desarrolla esta idea de manera breve pero contundente (Merleau-Ponty, 1942, pp. 195-196) de hecho, apela a referencias de mayor importancia que dan respaldo implícito a su propuesta.

Bergson no está lejos de estos debates y, de hecho, se pueden retomar desde dos reflexiones. La ocurrencia de Merleau-Ponty consiste en decir que la vida, según Bergson, no tiene un solo sentido. Aunque *La evolución creadora* recupera algunas líneas fundamentales sobre la historia de la vida, esto no implica una diferencia fundamental. Estar vivo para un animal es equivalente a estar vivo para un hombre: lo que cambia entre uno y otro son los “medios” puestos al servicio de esa vida: el instinto, para el primero, y la inteligencia para el segundo. “Pero la acción a la que siempre refiere Bergson es la acción vital, aquella que mantiene al organismo en la existencia. En el devenir de la acción humana, en la construcción inteligente de los recursos, solo ve un modo de atender a los fines que el instinto impulsa a seguir” (Merleau-Ponty, 1942, p. 176). Merleau-Ponty le reprocha a Bergson no haber visualizado que los actos humanos eran *esencialmente* diferentes de los actos animales o simplemente vitales, es decir, que el hombre era, en su acción o en su vida misma, diferente del animal:

Desde este nuevo punto de vista, se percibe que, si todas las acciones permiten una adaptación a la vida, la palabra “vida” no condensa el mismo sentido en la animalidad que en la humanidad, y del mismo modo, las condiciones de vida son

definidas por la esencia propia de cada especie. Sin dudas, la vestimenta, la casa, sirven para protegernos del frío, así como el lenguaje ayuda al trabajo colectivo y al análisis de lo "sólido inorgánico". Pero el acto de vestirse deviene en un acto de ornamentación e incluso de pudor, revelando así una nueva actitud en torno hacia sí mismo y los otros. Solo los hombres se ven desnudos. (Merleau-Ponty, 1942, p. 188)¹

Por otro lado, en la referencia que realiza Merleau-Ponty de la famosa distinción de Cassirer entre "lo sustancial" y "lo funcional". El espíritu y la vida no solo se oponen "sustancialmente" sino también "funcionalmente": el asunto es que no se trata de dos cosas o dos realidades separadas, sino más bien de dos tipos de comportamientos. En *La Situation de l'homme dans le monde*, Scheler concebía la vida como un gran "impulso originariamente demoníaco, es decir, ciego a todas las ideas y los valores espirituales" (Scheler, 1951, p. 90; 1994). En este sentido, la vida así definida solo puede humanizarse superficialmente, cubriéndose de un espíritu que le resulta ajeno. En la historia de la vida, nunca se trató de la vida misma que se transformaba, sino más bien de las diferentes representaciones que la guían -sensación, percepción, memoria, inteligencia práctica y el conocimiento de sí. En relación a esto, Cassirer respondía en un artículo de 1930 (1993, pp. 32-60; 1975) que, si concebimos la vida no ya como un *Drang* ciego, sino como un ensamble de comportamientos polarizados por significaciones propias, la transformación de la relación intencional en el medio es equivalente a una transformación de la vida misma. El descubrimiento de la razón y el espíritu afectan a la vida interior, de modo que nuestra humanidad nunca será una vida funcionalmente diferente sino, más bien, un nuevo de comportamiento. En palabras de Cassirer, "ya no tendremos la necesidad de comprender al espíritu como un principio ajeno a la vida, sino que podremos comprenderlo como un cambio y una inversión de la vida misma" (como se citó en Goldstein, 1983, p. 380). De allí que, para Merleau-Ponty, "no defenderemos un espiritualismo que distinga al espíritu de la vida o al espíritu del psiquismo como dos 'potencias del ser'". Se trata, más bien, de una "oposición funcional" que no puede ser transformada en una "oposición sustancial" (Merleau-Ponty, 1942, p. 196).

Sin dudas, la referencia más importante y abarcativa es aquella concerniente a la *Gestaltpsychologie*, entendida por Goldstein de una manera organicista (no fisicalista). Por su parte, Koffka pensaba "lo real" (comillas propias) de manera tripartita, redefiniendo como tres campos diferenciados a la materia, la vida y el espíritu², es decir, tres tipos de formas, cada una integrando

¹ Según Arouet, esta es, en gran medida, una crítica "de época", caballeresca y poco caritativa, bajo la cual se entiende la virulencia de los reproches de Politzer a Bergson (Arouet, 1967).

² Nota de las traductoras: la materia puede ser entendida como la materialidad del cuerpo/de la corporalidad; la vida como la experiencia del ser-en-el-mundo y el espíritu como "eso que tiene cualidades de cosa", cercano a la sustancia y que Koffka interpreta como un fenómeno que produce o transmuta en materia (Ver Koffka, 1935, p. 83, traducción de las traductoras).

a la precedente³. Donde “lo real” es una reconstrucción que conjuga continuidad y discontinuidad, naturalismo y emergentismo. Es decir, Merleau-Ponty apela a un “doble aspecto analítico que, al mismo tiempo, diferencia a lo superior de lo inferior y, al mismo, ise ‘funda’ a sí mismo!”:

Sin embargo, al establecer la idealización de la forma psíquica - aquella del organismo y aquella de lo ‘físico’ - y porque de hecho lo hacemos, no podemos superponer estos tres órdenes (materia, vida y espíritu), puesto que cada uno de ellos no comprenden una nueva sustancia, sino que pueden concebirse como una continuidad y una nueva estructuración del precedente. (Merleau-Ponty, 1942, p. 199)

Notaremos así que, para concebir previamente la forma “idealizada” (entendida como un objeto de conocimiento y, más precisamente, de percepción), y conforme a la crítica que Goldstein dirigió a los psicólogos de la Escuela de Berlín⁴, Merleau-Ponty puede asumir la idea de un pensamiento (de una percepción) sinóptico compuesto por tres órdenes ya mencionados. La forma no es una realidad que reposa en sí misma, sino que la conforma el espíritu cognoscente y que, a través de un juego procesual de estructuraciones-reestructuraciones-desestructuraciones, se percibe como una unidad.

Por esta razón, Merleau-Ponty plantea, no sin falta de autoridad, que el hombre “no puede ser un animal”. Hay razones teóricas consistentes que le permiten sostener esta premisa. Un conjunto de debates fuertemente concluyente apoya esta afirmación de la existencia de un “orden humano” estructuralmente unificado, en el cual lo espiritual integra la vida y sublima el sentido.

2. Segunda proposición

Existe un comportamiento humano fundamental, un comportamiento típico que unifica estructuralmente eso que Merleau-Ponty denomina “el orden humano” y que representa la esencia misma (funcional, no sustancial) de nuestra humanidad. Este comportamiento nos *separa* de la animalidad, justamente porque se trata de un nuevo tipo de comportamiento y no de una sustancia (como el espíritu o la razón) que dejaría indemne la vida en nosotros. Esta estructura globalizante o humanizante del comportamiento es a la que Merleau-Ponty, siguiendo a Goldstein, llama la “actitud categorial”, o incluso, según Cassirer, la “función simbólica”.

³ Cf. Koffka (1935, p. 9; 1969).

⁴ Cf. Goldstein (1983, cap. X).

Antes de definir su contenido, entendemos que es un concepto que se hace extensivo a todos los comportamientos humanos, que se expresa en todas las conductas, desde la sexualidad y la afectividad hasta aquellas funciones intelectuales más elaboradas, a través de la percepción. Cuando esta se altera, como en el caso del famoso Schneider, donde el caso clínico se nos presenta como impresionante y casi infinito, afecta la totalidad de nuestras conductas: lingüísticas, cognitivas, sensitivas, motoras o afectivas⁵. Más allá de este aspecto propiamente estructural, el comportamiento simbólico posee una definición precisa: para Merleau-Ponty es la capacidad de la multiplicidad de perspectivas. Más bien, hay que ser un ser humano para ver una misma cosa desde diferentes puntos de vista o para ser capaz de *objetivar* “la cosa”⁶, la cual, a través de la proyección de la distancia de sí, permanece invariable más allá de sus diferentes aspectos. Tal es el caso de los famosos primates de Köhler, quienes no saben utilizar una rama de árbol como un instrumento, ya que perciben este objeto como algo apto para diferentes usos:

Devenido (para el primate) un bastón, la rama de árbol se suprime como tal, lo que significa que nunca es poseída como un instrumento en sentido más pleno [...] Al contrario, para el hombre, la rama de árbol que deviene bastón permanecerá, justamente, como una rama-de-árbol-que-deviene-bastón, una misma “cosa” con dos funciones diferentes, visible “para él” desde una pluralidad de aspectos. (Merleau-Ponty, 1942, p. 190)

Pero el poder de la “estructura cosa” (Merleau-Ponty, 1942, p. 130) o de la perspectiva variable es todo, menos anecdótico. Este toca el centro mismo de la percepción o a la percepción *en sí misma*, tanto así que Merleau-Ponty no deja de describir el *eidos* a lo largo de la *Fenomenología de la percepción*. En efecto, la percepción de una cosa se presenta en la segunda obra de Merleau-Ponty, como en las siguientes, en tanto visión presuntamente infinita: la visión de una “plenitud insuperable” (Merleau-Ponty, 1945, p. 373; 1994), es decir, se trata de la totalidad intotalizable de todos los puntos de vista sobre ella. Nuestra visión es “una sola visión de mil miradas” (Merleau-Ponty, 1945, p. 84): “cuando percibo esta mesa [...], me aparto de mi vida individual asiendo al objeto como objeto para todos; reúno en un solo movimiento experiencias concordantes más disonantes y dispersas en varios puntos de vista y temporalidades” (Merleau-Ponty, 1945, p. 50). En términos generales, esta ubicuidad latente hace que ni la cosa ni el mundo, el cual puede ser visto virtualmente desde todas partes, nos pertenezcan. La estructura simbólica del sentir mantiene a distancia el medio (*Umwelt*),

⁵ Cf. El profuso (necesariamente profuso) capítulo de *Fenomenología de la Percepción* demuestra que la declinación (o ausencia, nota de las traductoras) de estas deficiencias (o carencias, notas de las traductoras) es exclusiva del conjunto de las capacidades englobadas bajo la actitud categorial: “La espacialidad del cuerpo propio y la motricidad”.

⁶ Encomillado de las traductoras

el medio que responde a las necesidades específicas del animal y fomenta, en cada percepción, la presunción devorante “del” mundo (*die Welt*), el único mundo natural común a toda vida posible: “La vida humana no solo ‘comprende’ aquel medio definido, sino una infinidad de medios posibles, y se comprende a sí misma, porque ella es expulsada hacia el mundo natural” (Merleau-Ponty, 1945, p. 377). La percepción en tanto que cualidad humana orquesta un verdadero punto de vista construido en común, correlativo a una desapropiación del propio cuerpo al cual el último Merleau-Ponty llamará “la carne”, un cuerpo definitivamente impropio o plural. De este modo, el comportamiento simbólico mantiene implícitamente su eficacia humanizante (comunalizante, racionalizante) a lo largo de su obra⁷.

3. Tercera proposición

Por un lado, como venimos viendo, el hombre se encierra en un orden humano distinto del orden vital; él detenta el privilegio de la función simbólica, este conjunto de comportamientos que pueden variar y comunicarse en torno a un núcleo objetivo. Sin embargo, por otro lado, esta unidad del orden humano no impide que el hombre continúe siendo un ser viviente. Precisamente porque la misma **íntegra** el conjunto de nuestros comportamientos concretos, la función simbólica se basa en y depende de ellos. Esta integra diferentes comportamientos, tanto los corporales como las conductas vitales elementales, “sublima” la vida en nosotros. En *La estructura del comportamiento* este segundo aspecto se traduce a través de una determinada fragilidad del espíritu. El hombre adulto y razonable puede siempre volver a ser una estructura de comportamiento menos integrada, y regresar hacia los comportamientos inmediatos. La neurosis, el sueño o incluso una distracción posible, siempre se definen de este modo como regresiones a comportamientos en apariencia comparables al comportamiento animal. Como en el esquema dinámico y evolucionista desplegado por Hughlings Jackson y repuesto por Goldstein, el hombre se acerca a la animalidad a raíz de la patología, mientras que la función simbólica se desestructura en orden de las funciones vitales⁸.

En este sentido, podemos decir que la superación del dualismo aristotélico, de tipo sustancial, termina conduciendo a un nuevo dualismo, un dualismo de tipo funcional. Así, ya no nos encontramos frente a dos entidades misteriosamente ensambladas (un cuerpo animal y una psiquis humana o racional), sino, más bien, frente a dos tipos adversos de comportamiento. De un lado, una vida plenamente humana, desanimalizada, es decir, plenamente integrada, una vida bajo

⁷ Esta es la tesis, realmente innovadora de esos tiempos, sostenida por K. Masuda en “*La deuda simbólica de la Fenomenología de la Percepción*”, (1993a, pp. 225-243; 1993b; Heidsieck, 1993).

⁸ Cf. Merleau-Ponty (1942, pp. 191-195).

las órdenes de la función simbólica y, por lo tanto, de una verdad teleológica racional; y, por el otro lado, nos encontramos frente a una vida desestructurada, inmediata y únicamente viva, una vida que representa el fondo arcaico de nuestra humanidad⁹. En la Fenomenología de la Percepción, Merleau-Ponty busca volver a este dualismo de lo simbólico y lo regresivo (Merleau-Ponty, 1945, p. 104); en este punto, la "existencia" juega aquí un rol decisivo. No podemos comprender el concepto independientemente del dualismo funcional de lo simbólico y lo vital, lo racional y lo orgánico. En efecto, pareciera que ese concepto tuviera la vocación de proyectar la reconciliación de esos dos polos, especialmente dinámicos. "El organismo y sus dialécticas monótonas no son ni extrañas a la historia ni asimilables por ella. El hombre no es un psiquismo unido a un organismo sino una existencia que va y viene entre lo corporal y los actos personales". La existencia se define, de este modo, como un ida y vuelta entre la vida personal, presente en el mundo y en los otros, y en un vivir anónimo, prepersonal y pasivo. Existir es transitar la distancia que separa la vida cíclica del cuerpo y la vida de la relación con la consciencia, los comportamientos vitales y los comportamientos simbólicos, el orden vital y el orden humano. Como menciona Merleau-Ponty, "la reflexión podrá encontrar el centro del fenómeno si es capaz de esclarecer la inherencia vital y la intención racional" (Merleau-Ponty, 1945, p. 65). No dejaremos de insistir sobre la importancia de esta frase, pues vemos aquí que esta oposición funcional entre vida y razón, o entre arqueología y teleología, de ningún modo coincide con la oposición sustancial del ser en sí y del ser para sí, o del intelectualismo filosófico y del empirismo científico. El famoso "ni...ni...", es decir, la superación simétrica de dos formas del pensamiento objetivo, representan sin duda el aspecto más inmediatamente visible de la filosofía merleaupontiana; pero en este debate ontológico entre realismo e idealismo no debe quedar oculta la especificidad del debate antropológico. Hay que ir más allá de los dualismos sustanciales del pensamiento objetivo, de la oposición sujeto-objeto, del para sí y en sí, de la consciencia y del cuerpo, es preciso definir las nociones ambiguas de forma, de estructura o de comportamiento, para dar lugar a una nueva distinción esta vez entre dos estructuras de comportamiento. En lo profundo de la naturaleza primaria, conquistada ontológicamente a través de las nociones de forma, estructura y comportamiento, percibimos una nueva dramaturgia, una nueva oposición, ya no ontológica sino antropológica, entre los comportamientos vitales y los comportamientos simbólicos, la intencionalidad práctica y la intencionalidad objetivante, la arqueología y la teleología, la animalidad y la humanidad.

⁹ Merleau-Ponty (1942, p. 194): "Habría hombres cuya conducta es explicable a través de la historia de la libido, cuyos actos solo responden al universo de la biología. A través del mundo humano, que no ven, aspiran a alcanzar objetos vitales y, como otros, prisioneros de un complejo parental, creen 'casarse' cuando en realidad buscan la protección materna. En efecto, la reorganización, en tanto el nuevo nacimiento del adulto o del hombre, se lleva a cabo en la palabra y no en realidad".

4. Cuarta proposición

Esta tensión que constituye la antropología merleau-pontiana define nuestra vinculación esencialmente contradictoria con lo animal. En su último curso sobre el concepto de Naturaleza (1959-1960), Merleau-Ponty habla de un “parentesco extraño hombre-animales” (Merleau-Ponty, 1995, p. 277). Para referir a este parentesco, el autor evoca de manera particular las máscaras esquimales, que representan “el doble humano de cada animal”, e inversamente, “el doble animal de cada hombre”; Merleau-Ponty concluye: “extraordinaria representación del animal como variante de la humanidad y de la humanidad como variante de la animalidad” (Merleau-Ponty, 1995). Podríamos decir que Merleau-Ponty se direcciona hacia una pendiente más natural, una pendiente arqueológica o descendiente, aquella que enraíza nuestra humanidad en una “Naturaleza primordial” (Merleau-Ponty, 1942, p. 180), o incluso en un “principio bárbaro” (Merleau-Ponty, 1995, p. 62) y que hace de nosotros los padres de la vida animal.

Así, el autor es perfectamente fiel a aquello propuesto en *La estructura del comportamiento*: nuestro vínculo con la vida es un vínculo inmediato, y no construido por proyección; como Scheler lo había demostrado, la vida se conoce a sí misma por simpatía, es inmediatamente íntima consigo misma o pariente de sí misma; pues la expresividad del cuerpo y de los gestos son una gramática natural que el hombre conoce, por derecho de nacimiento, porque es un ser vivo entre los seres vivos; una gramática que existe a priori de toda ciencia biológica. A pesar de esta afirmación, pareciera que hay que tomar seriamente la palabra “extraño” en su expresión “parentesco extraño hombre-animales”. Esto significa que este parentesco sorprende, que forma parte del orden de un descubrimiento. No en vano Merleau-Ponty agrega, a propósito de las máscaras esquimales, que “(es) el pensamiento mítico (el que) indica el mejor modo de vinculación humanidad-animalidad”; como si la *Lebenswelt*, el mundo de la vida que nos emparenta con todo animal, supusiera la puesta entre paréntesis de la conciencia objetivante o simbólica, la puesta entre paréntesis de la conciencia, como dijo Scheler, del “adulto normal, blanco y civilizado”. Nuestra relación con lo animal es, así, una relación contradictoria, a la vez que íntima y lejana; el animal es al mismo tiempo lo más familiar, en virtud de una expresividad carnal que compartimos con toda vida existente, y la más extraña, en virtud de un poder de objetivación del medio al que llamamos función simbólica, y que nos separa para siempre de la simple animalidad.

A esta altura notaremos que Heidegger constataba esta contradicción fenomenológica hacia la misma época, en su famoso curso de 1929-1930 acerca

de “los conceptos fundamentales de la metafísica” (Heidegger, 1992; 2007). Como sabemos, el animal “privado de mundo” e incluso “la pobreza en mundo” del animal de la cual nos habla Heidegger, no apunta en absoluto a una desvalorización del animal, sino que justamente designan esta contradicción, al definir el tipo de “disposición”¹⁰ de la animalidad. Por un lado, “acompañamos” espontáneamente lo animal, nos hacemos de un ‘compañero’ en nuestro mundo; el peñasco sobre el cual la lagartija ha vivido es el mismo sobre el cual yo podría trepar (Heidegger, 1992, pp. 300-307). Bajo este primer aspecto, Heidegger comparte, a su manera, la conceptualización merleau-pontiana de Naturaleza primordial referida a esa gramática de la expresividad que emparenta espontáneamente al hombre con los seres vivos con los que se encuentra y con quienes habla la misma lengua. Claramente, Merleau-Ponty y Heidegger comparten la crítica scheleriana¹¹ al razonamiento por analogía. La transposición –incluida la carnal– siempre llega demasiado tarde, devenida superflua por un complemento¹² que siempre estuvo presente: “ser hombre significa: ser transpuesto en los otros, estar junto a los otros” (Heidegger, 1992, p. 307). Por otro lado, este complemento universal, este antropomorfismo espontáneo, constituye el ser-con (*Mitsein*) del *Dasein* humano, que se contradice inmediatamente a sí mismo. Pues, el animal, que accede intencionalmente al “lo ente”, permanece, sin embargo, privado del lenguaje y no tiene acceso, como nosotros, al “lo ente” “como tal”. Como expresa Heidegger, “tiene el mundo” y “no tiene el mundo”; “tiene un acompañamiento, una transposición - y, sin embargo, no está” (Heidegger, 1992, p. 310).

Ciertamente, la preocupación no es por el comportamiento simbólico. De estas dos estructuras humanizantes, una es, sin dudas, menos acogedora con respecto a la animalidad; polarizada por una posibilidad que, de no ser ética, al menos, es existencial (la autenticidad). Mientras que, la otra estructura humanizante –siendo ella misma racional– estructura el comportamiento vivo. Y,

¹⁰ Encomillado de las traductoras.

¹¹ Nota de las traductoras: Scheler (1874-1928), filósofo fenomenológico considerado el padre de la filosofía moderna, sostuvo la creación de una antropología filosófica y una metafísica, a quien además debemos la clasificación de tres tipos de “saberes”: el inductivo, como ejemplo del método científico originado en la cultura griega; el fenomenológico o de la estructura esencial, que se pregunta por la esencia de las cosas, del ser y de la relación sujeto-objeto y, finalmente, el metafísico, como conocimiento espiritual que encuentra en la India. Scheler mantuvo importantes correspondencias e influencias en Heidegger, y si bien discrepian en sus modos de comprender el ser y su relación con el mundo, los acercaba su distanciamiento de la teoría kantiana, frente a la cual formularon que la experiencia del sujeto no puede ser entendida como sustancia o lo cósmico, pues es distinto al animal y las plantas, pero a su vez, implica una actitud orientada por un valor que se encuentra a priori del entendimiento objetivo. En Scheler, ese valor era el amor, el “orientador” y la esencia de las disposiciones hacia el mundo; en Heidegger, en cambio, el *Dasein*, el autodescubrimiento del fundamento íntimo de su finita existencia. Ver, entre otros manuscritos, a Muñoz Pérez (2009).

¹² Nota de las traductoras: La palabra utilizada por la autora “accompagnement” refiere a un complemento o compañero -la animalidad- que acompaña al hombre a lo largo de su vida.

sin embargo, de una u otra forma, se asume claramente que, como repetirá en la *Carta sobre el humanismo*, “el cuerpo humano es esencialmente otra cosa respecto del organismo animal” (Heidegger, 1964, p. 49; 2000).

Si tendemos a sostener esta aproximación, cualquiera sea la diferencia de “temperamento” que separe a los dos filósofos frente a la animalidad, es para intentar conjurar una tentación hermenéutica que inevitablemente encontramos en Merleau-Ponty: la tentación de comprender esta idea de manera unívoca, en línea con su recorrido arqueológico. Esto último es, sin duda, su línea de pensamiento más visible, aquella que apunta al pasaje ontológico del pensamiento objetivo en dirección a un pensamiento originario pre-objetivo, definido como naturaleza primordial. Así y todo, consideramos que en Merleau-Ponty, el movimiento arqueológico siempre compone un movimiento mucho más discreto y, por lo tanto, siempre presupuesto; en resumen, se trataría de un movimiento que responde a una teleología humanizante o racional.

5. Quinta proposición

Este dualismo dinámico que anima la antropología merleau-pontiana, que es el de la vida y la razón, de la arqueología y de la teleología, sigue siendo un componente discreto de la obra del autor. Así, se trata de una ontología de la percepción o de lo sensible que inventa Merleau-Ponty, y no una dramática de la vida humana. En este punto, hay sin embargo un asunto en el cual la tensión antropológica es realmente constitutiva y es el asunto de la infancia. Los numerosos textos sobre los cuales el autor retorna específicamente sobre el tema de la infancia, sobre todo los famosos cursos de la Sorbonne, escriben negro sobre blanco acerca de la dialéctica de la arqueología y la teleología. Para Merleau-Ponty, la infancia no es una simple noción: es ante todo una pasión y sin duda la pasión absoluta, como Sartre lo había señalado en su texto de 1961 “Merleau-Ponty viviente”¹³; pero, además, es una noción que este autor supo elevar a la altura de un concepto, en el sentido de Deleuze: una creación en el pensamiento, una definición que nos permite ver aquello que nunca habíamos visto. A través de Merleau-Ponty, el concepto de infancia nos permite ver la dialéctica de la arqueología y la teleología, así como de la regresión y la anticipación. Esencialmente o por definición, ser un infante es proyectarse hacia la vida adulta, anticipar teleológicamente una vida sumergida en la razón; ser adulto es recordar eternamente la infancia, sin jamás superar lo arcaico o la regresión.

En los cursos de La Sorbonne, la noción de *premaduración* le da cuerpo a la teleología constitutiva de la infancia. Claramente, el autor lo toma prestado del psicoanálisis: “la ‘premaduración’, esa anticipación de las formas de

¹³ Cf. Sartre (1990, p. 142).

vida adulta por parte del infante es como los psicoanalistas definen a la infancia” (Merleau-Ponty, 1997a, p. 205; 1997b). Merleau-Ponty define a la premaduración como: “la posibilidad del infante de vivir conflictos y episodios que anticipen sus capacidades psíquicas o intelectuales. Inmediatamente, su vida se define a través de la relación que establece con personas o instituciones (por ejemplo: el biberón y la lactancia son, primero que todo, contactos con una persona y una cultura)” (Merleau-Ponty, 2001, pp. 470-471). La premaduración del niño o la niña se comprende, más precisamente, a partir del polimorfismo sexual, tal como Freud lo define en sus *Tres ensayos sobre la sexualidad*. Puesto que el polimorfismo que define a la sexualidad infantil corresponde menos a una simple indiferenciación de las pulsiones sexuales, donde la intención y el objeto pueden variar indefinidamente, que a una exploración activa de las diferentes posibilidades eróticas que son ofrecidas al cuerpo del/la infante. Si acaso el/la infante es un polimorfo se debe a que no cesa de anticipar su propio devenir a través de la imitación de los cuerpos adultos que lo rodean. En este sentido, el fenómeno central que da cuerpo a esta premaduración, es el fenómeno de la carne, definido como una identificación generalizada, una búsqueda indefinida del adentro en el afuera (proyección de sí en otro) y del afuera en el adentro (introyección). La reversibilidad carnal contiene el potencial de todos los roles sociales en los que se despliega la vida humana; ella es la naturaleza que se inclina teleológicamente hacia el devenir cultural. La definición que Merleau-Ponty nos ofrece de la premaduración es todo menos intelectualista. Se trata de una teleología que está obrando en el niño, pero se resuelve a través de una mimesis carnal o una comunicación cuerpo a cuerpo que representa el germen de toda la comunión ulterior; la sexualidad polimorfa del/la infante, como dirá Merleau-Ponty en su último curso sobre la Naturaleza, representa el “simbolismo” original (Merleau-Ponty, 1995, p. 273).

El punto de vista de Merleau-Ponty es próximo al de Lacan en sus primeros escritos, en los cuales coloca la noción de premaduración en el centro de atención. De hecho, si el estadio del espejo es tan intenso, se debe a que este anuncia la culminación de un estado completamente negativo, por el cual Lacan define el estatus biológico de nuestra humanidad: siguiendo al anatomista holandés Luis Bock, Lacan afirma que el hombre es “un animal de nacimiento prematuro” (Lacan, 1984, p. 32; 2012); los primeros meses de su vida representan la prueba de una insuficiencia anatómica, motriz y funcional, un verdadero sufrimiento orgánico por el cual la naturaleza apela, como un suplemento, a la intervención de la cultura. El cuerpo del/la infante es un cuerpo fundamentalmente fragmentado que, de pronto, percibe en el espejo una forma salvadora, una *Gestalt* unificada; el/la infante se precipita como si fuese la imagen de su salud. El hombre se define a partir del vacío vital que lo habita, y paralelamente a una percepción imaginaria, mediante las cuales se desarrollan todas las identificaciones

ulteriores que inscriben al sujeto en el registro de lo simbólico. En este sentido, tanto para Lacan como para Merleau-Ponty, la falta que define la premaduración es inseparable del dinamismo de las identificaciones; es decir, la negatividad a través de la cual el niño realiza la prueba, convoca al movimiento teleológico que lo desplaza miméticamente hacia los cuerpos adultos.

A la premaduración constitutiva del/la infante, le responde simétricamente una regresión constitutiva del adulto. Siempre en el camino hacia su devenir cultural, y explorando este devenir a través del circuito de las introyecciones y las proyecciones, el niño/la niña, por el contrario, nunca ha abandonado su infancia. Si bien no dejamos de referir a la precomunicación del infante que es su dimensión carnal indivisible, nuestra relación con los roles y los modelos en los cuales se despliega una cultura dada, aún conserva el rastro de un arcaísmo que será su destino final. Como sostiene Merleau-Ponty al final de su curso sobre las "Relaciones con *otro* desde la infancia", en esas relaciones afectivas el adulto no supera jamás totalmente el arcaísmo de la indivisión primordial. Incluso es un tema recurrente en su obra: todo amor, incluso el más razonable, conserva obstinadamente el recuerdo de esta indivisión, y solo puede desplazarse sobre un deseo infantil devorando la reciprocidad del vínculo adulto. "Amar, inevitablemente es entrar en una situación de indivisión con el otro. A partir del momento en el que se ama a alguien, sufrimos por ese sufrimiento (...) Lo transitivo, superado en el orden de la vida cotidiana, no lo es en el orden de los sentimientos" (Merleau-Ponty, 1997a, pp. 214-215). Según Merleau-Ponty, la relación amorosa es literalmente atormentada por la celosía, es decir, una confusión indefinidamente soñada con *otro*; de lo cual se deduce una concepción proustiana del amor, la cual ha sido profundamente analizada a lo largo del curso sobre "La institución" (1954-1955) (2003, pp. 63-77; 2012).

6. Sexta proposición

Hay que recordar el recorrido antropológico de Merleau-Ponty cuando él define el concepto de carne; sin embargo, agrega que, para comprender la ontología terminal, debemos recordar la fórmula antropológica -" el hombre no es un animal razonable". En efecto, este tipo de fórmula es susceptible de agregar una doble corrección, o al menos una precisión doble frente a nuestra comprensión habitual de este concepto.

En primer lugar, la fórmula nos recuerda que la carne no es únicamente una corporeidad animal: la carne es específicamente humana, como dice Merleau-Ponty, se trata de "otra manera de ser cuerpo" (Merleau-Ponty, 1995, p. 269). Ella es un animal transformado por la razón, sublimada por el espíritu. En tanto reversibilidad universal, y como identificación generalizada, ella representa la

definición corporal de lo universal, de la comunicación y de la razón. Ella es un Logos "salvaje" o "bárbaro", es decir, ya es un logos, como origen no razonable de lo razonable. La paradoja reside en que caracteriza nuestra humanidad al hacernos vivir en todas las cosas que nos rodean, al hacernos, en términos de Heidegger, los "compañeros" de todo lo que existe. A través de la carne, el hombre se percibe en todas partes excepto en sí mismo; y, paradójicamente, es este descentramiento radical, este acompañamiento de toda vida y de todo lo que implica el emblema, lo que distingue el "orden humano" del "orden animal". Merleau-Ponty retoma aquí la paradoja rousseauiana de la compasión: en ambos casos, somos humanos gracias a una capacidad extraña de dejarnos llevar dondequiera fuera de nosotros¹⁴.

La segunda dimensión antropológica que habría que integrar al concepto de carne es la dimensión dinámica, la dialéctica funcional de lo arqueológico y lo teleológico. Habría que considerar la carne dinámicamente: por una parte, como mimesis generalizada, como identificación universal, ella anticipa nuestra inscripción en el universo de la comunicación y la cultura; pero al mismo tiempo, jamás atravesamos totalmente este arcaísmo de la indivisión primordial: la clara reciprocidad tuya y mía, del adentro y el afuera, en fin, del vidente (el que ve) y lo visible, es una reciprocidad frágil "acechada" por la indivisión infantil de la que proviene. A diferencia del intelectualismo de Piaget (Merleau-Ponty, 1945, p. 408), quien opone los primeros "pensamientos bárbaros de la primera infancia" a una teleología racional desprendida de su prehistoria infantil, habría que valorar la implicancia recíproca del *arca* y el *telos*, es decir, de la indivisión carnal y la razón. Como señala Merleau-Ponty en un curso de La Sorbonne, "el verdadero desarrollo, la verdadera maduración consiste en el doble fenómeno de la *superación* y la *conservación del pasado*. Superar es también conservar: deviniendo otro, no podemos dejar de asumir lo que hemos sido" (Merleau-Ponty, 2001, p. 501). Así, como la carne está inquieta, es nuestra preocupación fundamental: ella es ese potente movimiento de identificación que aleja al niño de su propio presente, le hace temer el mundo y a los que lo rodean, y anticipar su propio futuro a través de ellos. Inversamente no podemos soñar una razón soberana, que podría poseerse eternamente: es a través de un sobreesfuerzo de la precomunicación infantil y del narcisismo carnal que la razón vence. El

¹⁴ Si bien entre Merleau-Ponty y Rousseau no puede establecerse una relación directa ni explícita, existe un intercesor que se aproxima, al mismo tiempo, a uno y a otro: Lévi-Strauss. De hecho, cuando habla de Rousseau parece decir algo esencial sobre Merleau-Ponty, y habla tan bien de uno como de otro. Evocando, en "Jean-Jacques Rousseau fundador de las Ciencias Humanas", la "duda" de Rousseau, "aquella que reside en la concepción de un hombre que antepone a los demás a sí mismo, y en una concepción de humanidad que, antes que, a los hombres, antepone la vida". Y agrega: "el pensamiento de Rousseau florece a partir de un doble principio: el de la identificación con *los otros* -y de esos *otros* con todos los otros, incluso los animales-, y el rechazo a identificarse con uno mismo, es decir, con todo aquello que pueda hacer del 'yo' algo aceptable" (Lévi-Strauss, 1996, pp. 49, 51).

humano solo deviene razonable, si alguna vez lo es, sobre la base de una sinrazón fundamental.

Referencias

- Arouet, F. (1967). *La Fin d'une parade philosophique: le bergsonisme*. J.J. Pauvert.
- Bimbenet, É. (2010). L'homme ne peut jamais être un animal. *Bulletin d'Analyse Phénoménologique*, 6(2), 164-179. <https://popups.uliege.be/1782-2041/index.php?id=359>
- Canguilhem, G. (1994). Le concept et la vie. En *Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*. Vrin.
- Canguilhem, G. (2009). *Estudios de historia y de la filosofía de las ciencias*. Amorrotu.
- Cassirer, E. (1975). "Espíritu" y "vida" en la filosofía contemporánea. *Revista de la Universidad Nacional (1944-1992)*, (14), 153-173. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/revistaun/article/view/12407>
- Cassirer, E. (1993). Geist und Leben in der Philosophie der Gegenwart. En *Geist und Leben* (pp. 32-60). Reclam.
- Goldstein, K. (1983). *La Structure de l'organisme: Introduction à la biologie à partir de la pathologie humaine* (E. Burckhardt y J. Kuntz, trads.). Gallimard.
- Heidegger, M. (1964). *Lettre sur l'humanisme* (R. Munier, trad.). Aubier.
- Heidegger, M. (1992). *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde-Finitude-Solitude* (D. Panis, trad.). Gallimard.
- Heidegger, M. (2000). *Carta sobre el Humanismo* (H. Cortés y A. Leyte, trads.). Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2007). *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo-Finitud-Soledad* (A. Ciria, trad.). Alianza Editorial.
- Heidsieck, F. (1993). Le philosophe et son langage. *Revue Recherches sur la Philosophie et le Langage*, (15). <https://iphig.univ-grenoble-alpes.fr/fr/publications/revue-recherches-philosophie-et-langage/ndeg-15-philosophe-et-langage>
- Koffka, K. (1935). *Principles of Gestalt Psychology*. Harcourt, Brace & Co.
- Koffka, K. (1969). *Principios de la psicología de la forma*. Paidós.
- Lacan, J. (1984). *Les Complexes familiaux dans la formation de l'individu. Essai d'analyse d'une fonction en psychologie*. Navarin.
- Lacan, J. (2012). Los complejos familiares en la formación del individuo. En *Otros escritos* (pp. 33-96). Paidós.
- Lévi-Strauss, C. (1996). *Anthropologie structurale deux*. Plon.
- Masuda, K. (1993a). La dette symbolique de la Phénoménologie de la perception. En F. Heidsieck (dir.), *Merleau-Ponty. Le philosophe et son langage. Recherches sur la philosophie et le langage* (pp. 225-243). Vrin.
- Merleau-Ponty, M. (1942). *La Structure du comportement*. PUF.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1953). *La estructura del comportamiento*. Librería Hachette.

- Merleau-Ponty, M. (1964). *Le Visible et l'invisible*. Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1994). *Fenomenología de la percepción*. Planeta-Agostini.
- Merleau-Ponty, M. (1995). *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*. Seuil.
- Merleau-Ponty, M. (1997a). Les Relations avec autrui chez l'enfant. En J. Prunair (ed.), *Parcours 1935-1951* (pp. 147-229). Verdier.
- Merleau-Ponty, M. (1997b). *Las relaciones del niño con los otros*. Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.
- Merleau-Ponty, M. (2001). *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne 1949-1952*. Verdier.
- Merleau-Ponty, M. (2003). *L'Institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*. Belin.
- Merleau-Ponty, M. (2010). *Lo visible y lo invisible*. Nueva Visión.
- Merleau-Ponty, M. (2012). *La Institución. La Pasividad. Notas de cursos en el Collège de France (1954-1955)*. Anthropos.
- Muñoz Pérez, E. V. (2009). Una relación olvidada: Heidegger y Scheler. *Revista de Filosofía*, 65, 177-188. <https://revistafilosofia.uchile.cl/index.php/RDF/article/view/1181>
- Sartre, J. P. (1990). *Situations philosophiques*. Gallimard.
- Scheler, M. (1951). *La Situation de l'homme dans le monde* (M. Dupuy, trad.). Aubier.
- Scheler, M. (1994). *El puesto del hombre en el cosmos*. Losada.