

M. MERLEAU-PONTY: FENOMENOLOGÍA Y NATURALIZACIÓN

M. Merleau-Ponty: Phenomenology and Naturalization

ARIELA BATTÁN HORENSTEIN*

Universidad Nacional de Córdoba - Argentina

RESUMEN

El concepto problemático que guía este trabajo es el que, a partir de la aparición del volumen *Naturalizing Phenomenology* (1999), han propuesto los defensores, así como también los detractores, del proyecto que pretende re-introducir el aporte de la fenomenología en la investigación de las ciencias contemporáneas de la cognición. Interesa mostrar que los puntos de vista de la fenomenología de Merleau-Ponty, en particular de la primera etapa de su pensamiento, constituyen un importante aporte para una teoría de la cognición y proporcionan las bases para una naturalización no reduccionista de la fenomenología como ciencia de la conciencia.

Palabras clave: M. Merleau-Ponty, ciencia cognitiva, fenomenología, naturalización.

ABSTRACT

The problematic concept guiding this reflection is that set forth, since the publication of *Naturalizing Phenomenology* (1999) by both defenders and critics of the project aimed at reintroducing the contributions of phenomenology into the research carried out by contemporary cognitive science. The objective is to show that certain aspects of Merleau-Ponty's *phenomenology* especially that of his early period, are a valuable contribution for a theory of cognition and provide the bases for a non-reductionist naturalization of phenomenology as the science of consciousness.

Key words: M. Merleau-Ponty, cognitive science, phenomenology, naturalization.

Artículo recibido: 16 de octubre de 2009; aceptado: 18 de noviembre de 2009

* Agradezco los comentarios y sugerencias de los evaluadores/ras anónimos/as y el fructífero intercambio con los miembros del Grupo de Conceptos del Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades.

** arielabattan@gmail.com

[...] una vez hecha la crítica del análisis real y del pensamiento causal, ¿nada hay de fundado en el naturalismo de la ciencia, nada que “comprendido” y transpuesto deba encontrar lugar en una filosofía trascendental?

M. Merleau-Ponty

1. Introducción

A partir de los años ochenta,¹ la fenomenología se hace visible en la investigación de las ciencias contemporáneas de la cognición por la curiosidad de aquellos críticos en los modelos computacional y representacional de la mente que conciben a la cognición con independencia de las capacidades perceptivas y motoras del sujeto que conoce y de las relaciones con su medio. Esta curiosidad no es, sin embargo, “creadora”, no inventa nada, sino que más bien en su descubrimiento se enfrenta a una perspectiva filosófica sobre la conciencia de sofisticado desarrollo y complejidad. Este hecho ha signado de alguna manera el interés por el intercambio teórico de un lado (las ciencias cognitivas) y el otro (la fenomenología, en particular, hay que aclarar, la de corte husserliano y la de Merleau-Ponty). Sin pretender caer aquí en simplificaciones absurdas, se puede hablar de dos bandos que, más allá de la diversidad y pluralidad que contengan en su interior, son fácilmente identificables. Con el transcurrir de la última década del siglo xx, estos bandos se han mantenido, aunque los acercamientos se han vuelto más fluidos y por sobre todas las cosas muy fructíferos, en particular porque no son ya sólo los interesados en las ciencias cognitivas los que buscan en el legado fenomenológico los elementos para salvar sus abismos explicativos, o para conciliar posturas de “primera persona” con exigencias epistemológicas de “tercera persona”, sino que los propios fenomenólogos “han recogido el guante” y con él el desafío de pensar los problemas contemporáneos de la cognición desde dentro, y en vinculación con los desarrollos actuales de la ciencia, en la medida en que la fenomenología se reconoce a sí misma por definición como “ciencia de la experiencia vivida”.

El contexto problemático dentro del cual me interesa ubicar el presente trabajo es precisamente el que comienza a consolidarse a partir de la aparición del volumen *Naturalizing Phenomenology*, y tiene como antecedente inmediato las actividades organizadas por el *Phénoménologie et Cognition Research Group* que dieron lugar a la aparición del mencionado libro.

1 Aunque prematuro, pero sin lugar a dudas premonitorio, se puede señalar el volumen *Husserl Intentionality and Cognitive Science*, de 1982, como hito en este proceso del cual me ocuparé a continuación.

Este contexto podría caracterizarse como el genuino intento de intercambiar posiciones con el propósito de hallar un campo común de trabajo. Esto se ve reflejado, afortunadamente, en la elucidación conceptual, por un lado, y en el esfuerzo de traducción, por el otro, es decir, la necesidad de aclarar conceptos caros a una u otra perspectiva para hacerlos inteligibles, y la posibilidad de introducir ciertos términos en nuevos contextos teóricos.

En particular, me interesa desarrollar aquí algunas posiciones relacionadas con el proyecto de naturalización de la fenomenología, desde esta última y, más precisamente, en la especial reelaboración que hace de ella el filósofo francés Maurice Merleau-Ponty. No pretendo hacer una exposición pormenorizada de la filosofía de Merleau-Ponty porque no es la finalidad de este trabajo. Sin embargo, cuando así se requiera, introduciré algunas precisiones e indicaré a pie de página bibliografía pertinente o alguna breve consideración teórica. La fenomenología de Merleau-Ponty constituye, en mi opinión, un intento por poner en contacto la filosofía y las ciencias empíricas.² Es a partir de una cita de Husserl que Merleau-Ponty afirmará en *Signos* que “la filosofía debe asumir el conjunto de las adquisiciones de la ciencia, que son la primera palabra del conocimiento” (Merleau-Ponty 1964a 130); la autonomía de la filosofía vendría, en consecuencia, *a posteriori* del saber positivo y no antes de este.³ La filosofía, según Merleau-Ponty, se caracterizaría no por poseer un campo determinado de conocimiento, sino más bien por “un *modo* de la conciencia que tenemos de los demás, de la naturaleza, o de nosotros mismos” (*Id.* 132) Se trata de ir de los *constructa* a lo vivido, y es por este camino que muestran interés al menos algunos científicos cognitivos.⁴ Tal como lo señalan Roy, Petitot, Pachoud y Varela, la fenomenología podría proporcionar los elementos necesarios para salvar el *explanatory gap* que se origina por el fallido intento de las ciencias cognitivas de explicar los “datos fenomenales”. La fenomenología, con su descripción de los fenómenos cognitivos, se encontraría en mejores condiciones para comprender la relación entre los procesos cognitivos y sus manifestaciones fenomenales, y en esto consistiría su aporte.

En el presente trabajo intentaré dar respuesta a dos preguntas, y la exposición de los contenidos se ajustará a ellas. Por un lado, en la primera parte, me interesa aclarar de qué hablamos cuando nos referimos a la naturalización de la fenomenología, por otro lado, y

2 Así como también con el fenómeno de la expresión que se encarna en la literatura y el arte.

3 En *Signos*, Merleau-Ponty (1964a 130) menciona una carta de Husserl a Levy-Bruhl.

4 Me refiero, en particular, a F. Varela y a H. Dreyfus, y a algunos representantes del emergentismo enactivo.

ya con intención de plantear una conjetura más que un interrogante, me ocuparé de justificar por qué considero que hay en la filosofía de Merleau-Ponty, en particular en la primera etapa de su pensamiento, un valioso conjunto de tesis que podría constituir un aporte para la comprensión de la cognición, en el marco de lo que denomino un anteproyecto de naturalización de la fenomenología que espera ser recuperado para el estudio y el análisis. Esto último será tratado en la segunda parte, que consta de tres apartados, cada uno de ellos dedicado a un aspecto de la temática propuesta: la relación de la versión de Merleau-Ponty de la fenomenología con las ciencias cognitivas, la importancia en este marco de la obra *Estructura del comportamiento* y el análisis del emergentismo de Merleau-Ponty que se desarrolla en la teoría de los órdenes de la existencia.

2. ¿Naturalización de la fenomenología?

Es claro que se debe comenzar con una explicitación: ¿de qué hablamos cuando hablamos de naturalización y de qué manera este proyecto (o más bien este programa) se vincula con la fenomenología? Esta cuestión, vale la pena señalarlo, pone en evidencia la actualidad y la vitalidad de la fenomenología. Ya Merleau-Ponty en la introducción a su *Fenomenología de la percepción* (1945) se preguntaba qué es fenomenología, para decir luego que, por más extraño que pareciera, esta pregunta no había sido respondida satisfactoriamente casi cincuenta años después de los primeros escritos de Husserl. Ha pasado ahora medio siglo más, y la pregunta parece volverse nuevamente acuciante y las respuestas una vez más no satisfacen ante este redescubrimiento de la fenomenología como una “teoría de la mente”.⁵

Quienes se aproximan entusiasmados al proyecto de naturalización de la fenomenología se enfrentan principalmente con dos obstáculos. En primer lugar, el declarado “antinaturalismo” de Husserl y, en segundo lugar, el aspecto trascendental de su filosofía de la conciencia. De uno y otro lado, esto es, de las ciencias cognitivas y de la fenomenología, estos obstáculos son adrede enfatizados o relativizados según se pretenda desechar o promocionar el mencionado proyecto. Es indudable que tanto el antinaturalismo de Husserl como la impronta trascendental constituyen fuertes argumentos contra la naturalización de la fenomenología, pero también es cierto que, por un lado, la crítica de Husserl al naturalismo merece ser revisada contrastando la

5 H. Banega, en “La fenomenología y su naturalización (I)”, caracteriza la variada gama de reacciones que el proyecto de naturalización de la fenomenología ha suscitado, diciendo que van desde la “enfervorizada aceptación”, “el tímido mutismo”, “las críticas aceptaciones”, hasta incluso las más “devastadoras negaciones”. Reconozco en la “aceptación crítica” la posición más fértil para la investigación.

idea de “naturaleza” que la ciencia actual posee con la de comienzos del siglo xx, objeto del ataque, por ejemplo, en *Philosophie als strenge Wissenschaft (La filosofía como ciencia estricta)*. Por otro lado, también requiere un pormenorizado análisis la fuerte impronta trascendental de esta filosofía que se constituye así en un “modelo” de descripción de la conciencia que prescinde en principio de los componentes empíricos (entendiendo por esto un privilegio del nivel *a priori* de las estructuras constitutivas de toda experiencia posible, es decir, de la descripción de cómo un objeto es dado intuitivamente a la conciencia [cf. Botero 1999, Depraz 1999a, Gallagher & Zahavi 2008]), sobre todo teniendo en cuenta que en el seno mismo del movimiento fenomenológico han surgido posiciones y perspectivas no trascendentales. Estas posiciones, lejos de poder ser calificadas de heréticas, se encuentran sólidamente fundadas a partir de la lectura del propio Husserl;⁶ entre ellas se ubica la fenomenología de Merleau-Ponty. Del bando fenomenológico, aquellos que han encontrado atractivo el proyecto de naturalización, entre otras reacciones, han buscado relativizar el peso de las críticas de Husserl al naturalismo o, cuando menos, han propuesto una actualización de esas críticas con la finalidad de mostrar que no atañen o conciernen a lo que las ciencias de la conciencia son en la actualidad.⁷

F. Varela, un ferviente promotor del proyecto de naturalización de la fenomenología procedente del ámbito de las ciencias cognitivas, busca junto a Roy, Petitot y Pachoud sistematizar las alternativas del, para ellos, no sólo factible, sino fructífero encuentro de la fenomenología con las ciencias cognitivas. Estas últimas son acusadas de no ser –o, en su defecto, de haber fallado en el intento de ser– una teoría acerca de lo que es ser una mente cognoscente (*cognizing mind*), y en ello residiría la principal ganancia del eventual encuentro. Según estos autores, las ciencias cognitivas desatienden los datos fenomenológicos (entendidos estos sólo como contenidos de conciencia y experiencia), y por ello se trata de teorías de la mente antes bien que de la conciencia, es decir, teorías acerca de lo que sucede en nuestras mentes cuando ellas conocen.

6 Sobre estos dos puntos, recomiendo especialmente a N. Depraz, “When Transcendental Genesis Encounters the Naturalization Project” (1999a).

7 Un claro ejemplo de esto puede ser la presentación que hace Depraz del problema de la reducción. Para esta autora, la reducción es una *praxis* y constituye una forma de acceso a la experiencia interna (primera persona), aunque animada por la pretensión de cientificidad y por reglas necesarias y universales. Afirma Depraz que no se trata de poner al descubierto las raíces prácticas del método de la reducción, sino más bien de prestar atención a la manera en que esta práctica es ella misma científica, esto es, “*capable of giving rise to a new type of objectification*” (1999a 97).

Petitot, Varela, Pachoud y Roy comienzan por definir “naturalizado” como integrado en un “explanatory framework where every acceptable property is made continuous with the properties admitted by the natural sciences” (Petitot *et al.* 2)⁸.

Ahora bien, se siguen de ello dos cuestiones: cómo y para qué. Suponiendo que aceptemos esta versión débil del naturalismo que no nos compromete con sustancias y que incluso parece más bien estimular un criterio *epistemológico* para determinar la aceptabilidad de las propiedades postuladas, queda por determinar el cómo, esto es, la estrategia apropiada para la concreción de la naturalización, y el para qué, es decir, la finalidad. Esto último es de especial importancia si se tiene en cuenta la pregunta que N. Depraz instala al tratar este tema cuando se ocupa de determinar si la naturalización implica una “falsificación de los fenómenos” o “la constitución de una objetividad natural”.⁹

En lo que se refiere a las estrategias de naturalización, resulta muy ilustrativo en este sentido el mencionado volumen *Naturalizing Phenomenology*, en él se ven *en funcionamiento* distintas modalidades desarrolladas por diferentes filósofos. Los editores del volumen, en un esfuerzo de síntesis, reúnen esas estrategias en cinco tipos: la naturalización en su versión clásica de reducción de lo mental o subjetivo a lo físico; la naturalización como estrategia *as if* (*als ob*), por medio de la cual se acepta que, si bien las descripciones fenomenológicas no poseen contenido objetivo, constituyen instrumentos necesarios para la predicción del comportamiento; la naturalización como “mutual constraining” hace fundamental hincapié en el tema de la encarnación (“embodiment”) como un punto de contacto para la investigación mutua de la fenomenología y las ciencias cognitivas sobre las relaciones entre el sujeto y su cuerpo entendido en su doble

8 Esto se enmarcaría dentro de lo que Banega denomina un “naturalismo débil”, en oposición a la “tesis ontológica” según la cual sólo se afirma la existencia de objetos físicos y propiedades naturales. Esta última resultaría ser una forma reduccionista de naturalismo inaceptable para cualquier proyecto que pretenda reintroducir a la fenomenología en el marco de la conceptualización científica.

9 Depraz va a apoyar su análisis del proyecto de naturalización de la fenomenología sobre dos supuestos fundamentales: por un lado, una positiva evaluación de la “naturalización” (más que del “naturalismo”), en la medida en que implica un proceso de “constitución”, y, por otro lado, el hecho de que la “reducción fenomenológica” nos pone a resguardo de todo peligro de “reduccionismo”, sea este naturalista, objetivista o subjetivista. Sostiene Depraz: “In a strict sense, naturalization is henceforward transcendental, for the work of constitution presupposes a prior operation of reduction. Naturalization is the constitution of a nature, just as mundanization is the constitution of a world, or again, just as the ego objectifies itself into a soul and into a human being” (Depraz 1999a 468).

acepción de “Körper” y “Leib”; la naturalización como ensanchamiento del concepto de naturaleza, a fin de que incluya los procesos de fenomenalización de la objetividad física, y, por último, el funcionalismo como estrategia de naturalización que supone transformar las propiedades mentales en propiedades naturales de tipo funcional.

Resulta interesante, en el marco de la versión débil del naturalismo que presentan Petitot *et al.*, la comprensión de la naturalización como un caso o un momento particular de un proceso de mayor magnitud, como sería el de recategorización de la división ontológica de la realidad, apreciado como un procedimiento recurrente y repetido, según los autores, en el desarrollo histórico de las teorías científicas.¹⁰ El ejemplo escogido en el artículo para mostrar cómo funcionan estas estrategias de naturalización es el surgimiento de la mecánica clásica. En ese ejemplo encuentran los autores un modelo de superación de una determinada división ontológica (sublunar/supralunar) por el descubrimiento de nuevas propiedades (la de la gravitación universal, por caso) que posibilitarían el surgimiento de niveles unificados de explicación. Por supuesto que para que se pueda concretar tal proceso de naturalización es necesario que estas “nuevas propiedades” cumplan con el requisito de aceptabilidad de las propiedades de las ciencias naturales, ya mencionado. Según Petitot *et al.*, este proceso de recategorización ha permitido la transformación de propiedades mentales en propiedades naturales y ha sido promocionado tanto desde la teoría de los procesos computacionales, como también desde la teoría de la autoorganización de sistemas complejos.

Ahora bien, N. Depraz, quien en sus trabajos manifiesta un entusiasmo medido por el proyecto de naturalización de la fenomenología, sostiene, con razón, que toda investigación que pretenda potenciar la conexión o correlación entre “subjectively eidetic experience and the neuronal basis of the organism seems committed to excluding that equivocal notion of naturalization which tends to restrict the lived experience to the neuron” (Depraz 1999a 474).

Esto pone en evidencia, tal como lo señala Depraz, que no es el naturalismo el mayor obstáculo para este proyecto, sino más bien el

10 El problema de la naturalización, entendido como “the problem of understanding how the essential properties of objects classified in a certain ontological division (the mental one) can be made to belong to objects classified in a separate and different one (matter, to put it briefly), there by transforming the ontological categorization of the former and doing away with a time-honored opposition” (Petitot *et al* 46). Esto, en opinión de los autores, coloca el tema considerado en un marco más amplio que aquel restringido por querer establecer cómo se naturaliza la fenomenología husserliana. El interés está puesto en cómo se naturalizan teorías científicas a fin de que puedan ser naturalizadas las descripciones fenomenológicas para beneficio de las ciencias cognitivas.

reduccionismo que se ha desarrollado a la par de aquel (hasta llegar en algunos casos a sustituirlo). La resistencia, en suma, de parte de la fenomenología al naturalismo concierne específica y puntualmente a su carácter reduccionista, y utilizo carácter en lugar de versión por considerar que a todo naturalismo subyace el “germen” del reduccionismo, como dice Depraz, “más o menos franco o vociferante”. El verdadero riesgo de este reduccionismo subyacente o sutil consiste en convertir, según esta autora, la actitud fenomenológica¹¹ en un conjunto acabado de doctrinas positivas; en definitiva, en caer en una ‘desfenomenologización’ de la fenomenología.¹² Pero ¿qué implica el riesgo de ‘desfenomenologizar’ la fenomenología? En primer lugar, y a título personal, entiendo que esto supone, por un lado, convertir las experiencias vividas de la conciencia en contenidos de conciencia, y por otro, en hacer de las descripciones *explicaciones*. Para Depraz, el riesgo consistiría en el abandono de la posición que, según ella, caracteriza y define epistemológicamente a la fenomenología como crítica de la ciencia y garante del no-reduccionismo. Parecería que, para Depraz, el reduccionismo es enemigo de toda ciencia de la conciencia, pues va a valorar muy positivamente los intentos que, en el seno mismo de las ciencias cognitivas, se realizan para ir desvinculando el naturalismo y el reduccionismo, y que se ven reflejados en los programas de investigación que desde los años setenta se vienen desarrollando: el computacional, el emergentista y el enactivo (o emergentismo encarnado).¹³

Para finalizar con esta primera parte, podríamos considerar los siguientes puntos como síntesis de lo expuesto:

1. La factibilidad del proyecto de naturalización de la fenomenología en función de un intercambio fructífero tanto para las ciencias contemporáneas de la cognición como también para la fenomenología en su desarrollo contemporáneo. No me encuentro en condiciones de evaluar las ganancias que esto puede significar para las ciencias cognitivas; confío en este punto en la opinión de los expertos antes considerados, aunque sí puedo valorar la importancia para la

11 Reducción eidética y descripción del modo de darse intuitivo de los objetos a la conciencia.

12 Depraz sostiene: “[...] a scientific reductionism, even a subtle one, would reduce the phenomenological attitude to a body of dephenomenologized doctrine. The phenomenologization of science is, in other words, only possible (and fruitful) as a function of its dereductionization” (1999a 473).

13 Por parte de un crítico del proyecto de naturalización que consideraré más adelante, A. Cleret, esto mismo es interpretado negativamente pues, para él, estas perspectivas acerca de lo mental no han significado una ruptura epistemológica con el reduccionismo, sino sólo rectificaciones a este.

fenomenología en términos no sólo de revitalización filosófica, sino también por el esfuerzo de reflexión y elucidación que significa hacia el interior de la propia teoría.

2. Este proyecto reclama necesariamente un naturalismo débil y además una revisión del alcance de las críticas de la fenomenología al naturalismo y a todo reduccionismo.

3. En este proyecto, la fenomenología debe resguardarse en cuanto ciencia de la experiencia vivida, y para ello no debería renunciar ni a sus pretensiones epistemológicas (crítica de la ciencia)¹⁴, ni tampoco a sus prescripciones metodológicas (reducción y descripción).

4. La importancia de que la fenomenología reinicie el diálogo con la ciencia, pero en su estado de desarrollo actual.

3. Merleau-Ponty, ciencias cognitivas y emergencia

3.1. Dentro de la temática en expansión presentada en la primera parte, me interesa desarrollar ahora los puntos de vista y aportes de la fenomenología de Merleau-Ponty a una teoría de la cognición, y, a partir de eso, plantear la relación de Merleau-Ponty con el proyecto de naturalización de la fenomenología. Para ello, es preciso reconocer en su versión de la fenomenología un esfuerzo por redirigir la investigación de las esencias y la conciencia contra todo trascendentalismo que pretenda imponerse como fin antes que como medio.¹⁵ Una declaración de intención metodológica en este sentido lo constituye la introducción a *Fenomenología de la percepción*. Allí Merleau-Ponty afirma: “La necesidad de pasar por las esencias no significa que la filosofía las tome por objeto, sino, todo lo contrario, que nuestra existencia está presa con demasiada intimidad en el mundo para reconocerse como tal en el momento en que se arroja al mismo y que tiene necesidad del campo de la idealidad para conocer y conquistar su facticidad” (1985 14).

14 En el sentido planteado tanto por Husserl (*Philosophie als strenge Wissenschaft* y *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*) como por Merleau-Ponty (*Phénoménologie de la perception*), de desenmascaramiento de la ingenuidad inherente a la “actitud natural” y de la primacía del objeto por encima de la conciencia.

15 “The post Husserlian versions of phenomenology, the Heideggerian, Merleau-pontian, even Levinasian versions whether ontological, hermeneutical or ethical, have never ceased to react against all forms of transcendentalism; they see it as an illegitimate because in their view it is unavoidably tainted with an idealism that cannot be reconciled with descriptive prescriptions of phenomenology. However, these phenomenologist have, each in its own way, indisputably served to propose a new *construction* of phenomenal experience” (Depraz 1999a 465).

Resulta habitual encontrar referencias y reconocimientos a la filosofía de Merleau-Ponty en la obra de F. Varela, H. Dreyfus o A. Clark. En estos autores, la referencia a la obra de Merleau-Ponty parece estar inspirada, por un lado, por el tratamiento que allí se hace de la acción y de la percepción encarnadas y, por otro, como una manera de evadir el condicionamiento representacional de la cognición del que parecen adolecer tanto los modelos computacionalistas de la mente como también el conexionismo. Es importante señalar que, del *corpus* del fenomenólogo francés, el escrito preferido desde estos enfoques es la obra de 1945, *Fenomenología de la percepción*. En ella son fácilmente detectables muchos de los elementos que luego serán teorizados en el marco de la cognición encarnada o el emergentismo enactivo. Entre ellos se cuentan el privilegio de la percepción, la noción de intencionalidad operante, la elaboración de una noción de conciencia encarnada a partir y en virtud de la redefinición del cuerpo como potencia expresiva, la noción de arco intencional, la posibilidad de la cognición y la acción sin representación, la crítica al reduccionismo, entre otros. Sin embargo, considero que en estos casos¹⁶ se minusvalora la obra precedente, *Estructura del comportamiento*, aparecida en 1942, en la cual son expuestas y desarrolladas importantes ideas que proporcionan el fundamento sobre el cual se asientan los otros “hallazgos”. Se puede, por ejemplo, encontrar la base a partir de la cual es posible dar cuenta del comportamiento y la percepción prescindiendo de la noción de representación, y se presenta además una suerte de posición “emergentista” de lo mental, no reduccionista y no materialista, que instala la emergencia en el *entre deux* de la relación fenomenal de una conciencia encarnada con un mundo.

Por otra parte, es importante prestar atención al hecho de que la finalidad explicitada por el propio Merleau-Ponty en la introducción a esta obra es comprender las relaciones entre la conciencia y la naturaleza,¹⁷ y para ello él orientará su búsqueda a las construcciones de sentido que proporcionan las ciencias (biología, psicología, fisiología) y sus teorías (psicoanálisis freudiano, teoría clásica del reflejo, mecanicismo, etc.).

Con el fin de rescatar este fundamento de *Estructura del comportamiento* me detendré en una cuestión que resulta central y

16 Quizás cabría hacer la salvedad para el caso de H. Dreyfus.

17 Es interesante tener en cuenta la definición que Merleau-Ponty da de “naturaleza”. Allí sostiene: “Entendemos [...] por naturaleza una multiplicidad de hechos exteriores los unos a los otros y ligados por relaciones de causalidad” (Merleau-Ponty 1976 19).

está íntimamente vinculada con esta obra, la noción de *advenimiento* (*avènement*) propuesta por Merleau-Ponty en el marco de su teoría de los órdenes de la existencia, y lo que aquella significa en relación con lo mental. Esta noción, en un esfuerzo de elucidación conceptual y de traducción, puede ser asociada con la de *emergencia*, como recurso explicativo para dar cuenta de la relación de lo mental con lo físico. El interés por esta temática en particular está motivado por dos razones: la ya mencionada del proyecto de naturalización de la fenomenología y, en particular, dentro de éste, la apropiación que la perspectiva de la emergencia enactiva hace de la fenomenología de Merleau-Ponty, y otra relativa a la carencia de una elucidación de los conceptos de la fenomenología de Merleau-Ponty sobre la “naturaleza de lo mental” o de la “conciencia” en términos extra-fenomenológicos (es decir, que prescindan de las metáforas y ambigüedades propias de su estilo filosófico, en favor de una aclaración que facilite el acercamiento de las posiciones). Esto contribuiría concretamente a entender la posición de Merleau-Ponty acerca de lo mental en los términos de la discusión actual, para así poder determinar: 1) si hay en Merleau-Ponty una posición emergentista y, en caso de que la haya, a) de qué clase es, qué supuestos la sostienen, b) cuál es la relación posible de este emergentismo con el proyecto de naturalización (cf. Evans 1983, Varela, et. al 2005) o, en su defecto, mostrar que no hay tal emergencia en la explicación y descripción de las relaciones entre lo físico y lo mental (cf. Cleret 2007). Para esto último me detendré a considerar dos posiciones encontradas sobre la posibilidad de naturalizar la fenomenología de Merleau-Ponty.

3.2. Antes de avanzar me permitiré establecer, con fines exclusivamente expositivos, una breve cronología de los escritos y del pensamiento de Merleau-Ponty que haga visible el desarrollo de su pensamiento. En función de esto, distingo tres períodos correspondientes a sus tres grandes obras, *Estructura del comportamiento* (sc), *Fenomenología de la percepción* (pp) y *Le Visible et le Invisible (Lo visible y lo invisible)* (vi). El primer período (1938 a 1942, año en que aparece publicada sc) estaría marcado por un interés por esclarecer la relación entre las teorías científicas y la naturaleza, y es con este objetivo que será utilizada la noción de “comportamiento” como herramienta crítica tanto del reduccionismo de la psicología de la *Gestalt* (por confundir el plano de la conciencia y el del mundo como en sí, y desconocer el plano fenomenal [cf. Cleret 95]), como también del reduccionismo de la teoría clásica del reflejo.¹⁸

18 Afirma Merleau-Ponty: “Si el orden del reflejo –es decir, la adaptación de la respuesta al estímulo y la coordinación de los movimientos parciales en un gesto total– está

El segundo período (1942 a 1950) estaría dominado por el problema de la percepción más allá de cualquier categorización científica; lo que a Merleau-Ponty le interesa en su obra fundamental *PP* es restituir, para la descripción fenomenológica y el análisis, los lazos intencionales que unen a la conciencia con el mundo.

El tercer período (1950 a 1960), inconcluso por la muerte prematura del filósofo, se podría caracterizar como una renovación de la ontología que busca mediante la noción de *carne* (*chair*) emprender un camino semejante al que Varela denomina “recategorización”, del cual se ha hablado en la primera parte.

Es interesante señalar, también con miras a completar esta sistematización del pensamiento, que en cada una de estas obras y en los tres períodos se elabora y desarrolla un aspecto nuevo de lo que podríamos denominar “la filosofía de lo mental” que encontramos en Merleau-Ponty. En el primer período podemos constatar una preocupación de carácter “metodológico”¹⁹; en el segundo se avanza sobre la dimensión fenomenológica y, en este sentido, en primera persona, de la experiencia perceptiva; para finalmente ir orientando la investigación hacia una determinación ontológica de lo mental en una sofisticada forma de emergentismo.²⁰

Hecha esta presentación general,²¹ me interesa ahora circunscribir el tratamiento al primer período caracterizado y a la obra *sc*. El punto de partida de *sc* es, precisamente, la crítica de la tesis ontológica que sólo permite resolver las alternativas del ser en el ser puro de la conciencia o en el de la naturaleza. Las ciencias, y en particular la biología y la psicología, se valen, según Merleau-Ponty, de esta falsa

asegurado por las conexiones preestablecidas desde la superficie sensible hasta los músculos efectores, la concepción clásica pone en primer plano las consideraciones de topografía, el lugar de la excitación debe decidir la reacción; el estímulo debe actuar por aquellas de sus propiedades que pueden modificar los elementos anatómicos tomados uno a uno, el reflejo no podría estar adaptado al estímulo como en efecto lo está. Ahora bien, se sabe desde hace mucho que el reflejo así definido es muy raramente observable” (1976 27).

- 19 Remito con esta noción a lo que P. Churchland denomina el problema metodológico que se suscita entre los distintos “métodos” que intentan revelar la naturaleza interior y el funcionamiento secreto de la mente.
- 20 Recomiendo para este tema la lectura del artículo de A. Cleret, en el cual se analiza la relación con los supuestos emergentistas de la fenomenología de Merleau-Ponty a la luz exclusivamente del giro ontológico de *VI*, y se dan interesantes indicaciones para la lectura de esa obra.
- 21 No pretendo reducir la complejidad del pensamiento de Merleau-Ponty mediante el recurso a esta cronología; ella sólo tiene la finalidad expositiva de contextualizar el tratamiento de esta versión de la fenomenología como anteproyecto de naturalización.

dicotomía.²² En contrapartida, manifiesta que el objetivo de SC es comprender las relaciones entre la conciencia y la naturaleza, para lo cual propone el análisis de la noción de “comportamiento”, que es “neutra con respecto a las distinciones clásicas de lo ‘psíquico’ y lo ‘fisiológico’”. ¿Qué significa, en este caso, que sea neutra? Precisamente, que su explicación no se agota ni acaba en la descripción exclusiva de uno u otro aspecto²³, lo psíquico o lo fisiológico.

Decía antes que en esta obra predomina una preocupación metodológica porque precisamente lo analizado allí es la teorización científica y el, a veces no asumido, marco ontológico desde el cual las teorías explican, objetivan, predicen y contrastan. El estudio del comportamiento y del organismo no como unidades abstractas, ni como hechos aislables y descriptibles en sus relaciones de exterioridad (*partes extra partes*), sino más bien como el conjunto de “relaciones eficaces” que se entablan en un “ambiente” (*Umwelt*) para responder a situaciones significativas, le permite a Merleau-Ponty sustituir el análisis sustancialista que determina a las teorías intelectualistas y empiristas del comportamiento humano y animal, introduciendo la noción de “forma” o “estructura”. Conceptos tales como “reacción”, “situación”, “causa”, “efecto”, “hecho”, “sentido”, “organismo”, “medio”, entre otros, se ven reformulados por la introducción de la noción de forma que incorpora el índice perceptual en la interpretación del comportamiento y desvanece la antinomia del intelectualismo y el empirismo (hay estructuras para una conciencia vs. el realismo de lo sensible).²⁴ Esta noción cumple una doble función, además de propositiva, crítica a la vez. La noción de “forma” o “estructura” es presentada en el capítulo III de SC como una herramienta útil para someter a crítica el reduccionismo de lo psíquico y lo vital a lo físico, y es lo que da

22 Otra variante de esta dicotomía son “mecanicismo y vitalismo”, “mecanismos separados y entelequia”.

23 “El *comportamiento* –según Merleau-Ponty–, en cuanto que tiene una estructura, no se ubica en ninguno de esos dos órdenes. No se desarrolla en el tiempo y en el espacio objetivos, como una serie de hechos físicos; cada momento suyo no ocupa un punto y nada más que un punto en el tiempo, sino que, en el momento decisivo del aprendizaje, un ‘ahora’ sale de la serie de los ‘ahora’, adquiere un valor particular y resume los tanteos, que lo han precedido. [...] transforma la situación singular de la experiencia en una situación típica y la reacción efectiva en una aptitud. A partir de ese momento, el comportamiento se desliga del orden del en sí y se convierte en otra proyección fuera del organismo de una posibilidad que le es interior” (Merleau-Ponty [1942] 1976 180).

24 “La noción de forma se limita a expresar las propiedades descriptivas de ciertos conjuntos naturales” (Merleau-Ponty 1976 82). “El interés de la noción de forma es justamente superar la concepción atomista del funcionamiento nervioso, sin reducirla a una actividad difusa e indiferenciada, rechazar el empirismo psicológico, sin pasar a la antítesis intelectualista” (*Id.* 137).

lugar a la comprensión de la “materia”, la “vida” y el “espíritu” como órdenes de significaciones antes bien que como unidades sustanciales (cf. Merleau-Ponty 1976 195).

Lo que Merleau-Ponty logra mostrar con sus análisis es que el comportamiento no es ni un objeto, ni una idea, y está hecho de relaciones. “Los gestos del comportamiento, las intenciones que traza en el espacio alrededor del animal –sostiene Merleau-Ponty–, no se dirigen al mundo verdadero o al ser puro, sino al ser-para-el-animal [...]; no dejan transparentar una conciencia; es decir, en el que toda la esencia sea conocer, sino una cierta manera de tratar el mundo, de ‘ser en el mundo’ o de ‘existir’” (Merleau-Ponty 1976 181).

El comportamiento, así definido, deja de ser considerado un mero “efecto” de la causalidad productora del mundo físico, pues Merleau-Ponty observa que por encima de ese “campo físico” en el que aparece, en el que se hace visible el comportamiento, es preciso reconocer un campo fisiológico, entendido como un “sistema de corrientes y tensiones”, y, en el caso del comportamiento simbólico, un tercer campo es identificable, al que denomina mental (cf. Merleau-Ponty 1976 187-188).

La cantidad, que es la propiedad de la materia, el orden, propiedad de la vida, y el valor o la significación, propiedad del espíritu, sólo son considerados como el carácter dominante de un orden en particular, y por eso pueden ser universalizados como categorías. El reduccionismo fiscalista, por el contrario, tiende a remitir, en lo explicativo, todo a la materia, restándole así singularidad y autonomía estructural a los otros órdenes que, en definitiva, sólo encuentran un fundamento último, no único, en el orden físico. “Una explicación física del comportamiento supone que las formas físicas pueden poseer todas las propiedades de las relaciones biológicas y psíquicas a las que sirven de sustrato” (Merleau-Ponty 1976 193).

En oposición al predominio explicativo de lo físico, Merleau-Ponty propondrá una suerte de dialéctica²⁵ de estos tres órdenes. La introducción de la noción de dialéctica no tiene otro fin que el de postular un modelo de integración estructural en el que los órdenes, aun siendo autónomos entre sí, no se excluyen a la manera de sustancias. Por otro lado, esta noción de dialéctica constituye un recurso explicativo porque permite dar cuenta de la integración al comprobarse la aparición de nuevas significaciones que a su vez darán lugar a nuevas dialécticas. En el caso particular del organismo, la significación será “vital”; en el caso del orden humano o psíquico, las significaciones se diversifican y complejizan por ser simbólicas, cognitivas, instru-

25 Entendida como un movimiento circular y vertical (Madison 1973), como una espiral ascendente.

mentales, como, por ejemplo, la representación de los objetos de la naturaleza, la conciencia de verdad, el lenguaje, la disposición de medios y acciones. Según Merleau-Ponty, la dificultad del reduccionismo residiría en la imposibilidad de separar estos tres órdenes, pues lo vital desaparece en el momento en que adviene la dialéctica propiamente humana que se caracteriza precisamente por ser “la capacidad de orientarse con relación a lo posible, a lo mediato y no con relación a un medio limitado” (1976 246). El ejemplo del que se sirve Merleau-Ponty para ilustrar esto es el del animal que utiliza un palo como bastón o instrumento para alcanzar un objeto. En el caso del animal, y a diferencia del hombre, existe una limitación porque no puede repetir las transformaciones reales que opera. El hombre, en cambio, puede concebir al palo usado simultáneamente como ambas cosas, es decir, bastón y palo o rama del árbol, es decir, una misma cosa con funciones diferenciadas (cf. *Ibid.*). La aparición de la significación “pragmática” de la acción es un caso de integración dialéctica de los órdenes.

En síntesis podemos ver que Merleau-Ponty:

1. Desde sus primeros análisis pone como punto de partida y unidad mínima de observación a un organismo y su medio. a) Es en el interior de esta relación que se establecen y determinan las condiciones óptimas de actividad. b) Estas condiciones óptimas no están determinadas por variables o vectores físicos aislables, sino más bien por una “actitud general frente al mundo” (Merleau-Ponty 1976 211).

2. Merleau-Ponty postula, como un modo de superar las antinomias del materialismo, el vitalismo y el espiritualismo, la existencia de tres órdenes que, a diferencia de las sustancias, no se excluyen mutuamente, aunque están perfectamente diferenciados por las propiedades que caracterizan cada orden: la materia (cantidad), la vida (orden) y el espíritu (el valor o la significación). Cada uno de estos determina el orden de lo físico, lo vital y lo humano.

3. La relación propuesta entre los órdenes es la integración, mediante la cual unos órdenes son superados en el subsiguiente; la dinámica de esta integración es de tipo circular y dialéctica. Cada orden es, según Merleau-Ponty, conciencia respecto del anterior, e implica el advenimiento de nuevas relaciones y, en consecuencia, de nuevas significaciones.

4. Lo que caracteriza y determina a la dialéctica propiamente humana es, según veíamos, esa capacidad de orientación en lo posible. Esta capacidad se ve realizada precisamente en la percepción y la acción (o *trabajo*, término que prefiere Merleau-Ponty por sus connotaciones hegelianas de actividad por la que el hombre transforma la naturaleza física y viviente).

Los órdenes se relacionan entre sí de manera dialéctica y se ordenan jerárquicamente, siendo cada orden a la vez el sustrato y lo superado respecto del orden que lo precede. La relación de cada orden con el orden inmediatamente superior es entendida en términos de relación de la parte con el todo, no siendo el todo la suma o agregado de las partes. Se sigue de esto que lo psíquico no puede ser concebido sustancialmente:

Un hombre normal –sostiene Merleau-Ponty– no es un cuerpo portador de ciertos instintos autónomos, unido a una “vida psicológica” definida por ciertos procesos característicos –placer y dolor, emoción, asociación de ideas– y dominado por un espíritu que desplegaría sus actos propios sobre esa infraestructura. El *advenimiento* de los órdenes superiores, en la medida en que se cumple, suprime a los órdenes inferiores como autónomos y da a las actividades que lo constituyen una significación nueva. (1976 252, énfasis mío)

Estos supuestos le permiten a Merleau-Ponty entender las relaciones del organismo con su medio como *dialécticas*, y deshacerse así del determinismo teleológico y de la noción mecánica de causa.²⁶ Con la noción de dialéctica se introducen también la contingencia y la facticidad en la relación estímulo-respuesta, y la posibilidad siempre abierta de que se susciten nuevas dialécticas, esto es, nuevas formas de equilibrio.²⁷ Merleau-Ponty reserva la noción de “dialéctica” en especial para los sistemas orgánicos, y diferencia a estos de los sistemas físicos (entendiendo por estos últimos sistemas que no se organizan en función de un sentido, una meta o una intencionalidad, y que simplemente se regulan en virtud de ciertas condiciones dadas).²⁸

26 Lo resultante de esto es, según G. B. Madison, que ya no hay causas sino “causas para un organismo” (30).

27 Si bien excede el marco temático de este trabajo, no puedo dejar de mencionar las importantes consecuencias teóricas que esta noción de dialéctica acarrea en el estudio de lo patológico, que puede ser reintegrado desde esta perspectiva como una manera de recuperación de la norma (cf. el capítulo III sc).

28 “La forma física es un equilibrio obtenido respecto a ciertas condiciones exteriores dadas, ya se trate, como en la repartición de las cargas eléctricas sobre un conductor, de condiciones topográficas o, como en el caso de la gota de aceite colocada en el medio de una masa de agua, de condiciones ellas mismas dinámicas”. “Hablamos por el contrario de estructuras orgánicas cuando el equilibrio no se obtiene respecto a condiciones presentes y reales, sino respecto a condiciones sólo virtuales que el sistema mismo trae a la existencia; cuando la estructura, en lugar de procurar, bajo el apremio de las fuerzas exteriores, un escape a aquellas por las que está atravesada, ejecuta un trabajo fuera de sus propios límites y se constituye un medio propio” (Merleau-Ponty 1976 207).

Ahora bien, volvamos entonces a la noción de *emergencia*, sin perder de vista el párrafo antes citado en el que Merleau-Ponty utiliza la noción de “advenimiento” para referirse a la aparición de los órdenes superiores. Luego dirá que, en la medida en que cada orden supera al anterior para dar lugar a nuevas significaciones, cada orden es considerado “conciencia” respecto del anterior, aunque, aclara, no se trata de una conciencia representativa, en el sentido de la producción de intermediarios cognitivos. La noción de dialéctica propone una forma de emergencia que tiene un valor explicativo del comportamiento, sólo que al no constituir la emergencia un fenómeno que se suscita a partir exclusivamente de lo físico, la cuestión se complejiza.

3.3. Un marco teórico que permite profundizar estos análisis es el que proporciona F. Varela en sus trabajos, y en el de este autor junto con E. Thompson y E. Rosch. Esos trabajos poseen una fuerte inspiración en Merleau-Ponty, en especial, por la valoración que Varela hace de las estructuras corporeizadas y vividas como sustrato de la cognición. Aunque no hay en los escritos de Varela una consideración respecto del emergentismo o no de la concepción de la acción y la percepción en Merleau-Ponty, es claro que para él es perfectamente conciliable con su emergentismo enactivo. “[...] el interés global de un enfoque encarnativo de la percepción –afirma Varela (1996 283)– no es determinar cómo se recupera un mundo independiente del que percibe, sino qué principios comunes o vínculos legales entre los sistemas sensorio y motor explicarán cómo puede la acción ser guiada *perceptivamente* en un mundo *independiente del que percibe*” (283). Merleau-Ponty le permitiría a Varela justificar filosóficamente la inherencia de la capacidad de *comprensión* de una situación en un medio dado a una estructura biológica.²⁹

Para Varela, la fenomenología, y en particular la de Merleau-Ponty, estipularía la dimensión de partida para la investigación de las ciencias cognitivas: un mundo dado, ya hecho (el *il y à* del filósofo francés), listo para ser apresado, pero no diseñado por el sujeto; una experiencia de ese mundo, y una estructura biológica y fenomenal, que es el sujeto de *esa* experiencia de *ese* mundo.

29 Sostienen Varela, Thompson y Rosch, al referirse a cierta resistencia en el marco de la filosofía de las ciencias cognitivas y de la filosofía analítica a la idea de la cognición como comprensión corporeizada: “La intuición básica de esta orientación no objetivista es la perspectiva de que el conocimiento es el resultado de la *interpretación* que emerge de nuestra capacidad de *comprensión*. Esta capacidad está arraigada en la estructura de nuestra corporeización biológica, pero se vive y se experimenta dentro de un dominio de acción *consensual* e historia *cultural*. Ella nos permite dar sentido a nuestro mundo; o, en lenguaje más fenomenológico, constituye las estructuras por las cuales existimos a la manera de ‘tener un mundo’” (Varela, *et al.* 177).

A esta perspectiva me interesa sumarle otras dos que presentarían la posible relación de la fenomenología de Merleau-Ponty con las ciencias cognitivas desde otro lugar y bajo supuestos diferentes.

En un artículo dedicado a Merleau-Ponty y G. Ryle, S. Evans agrupa los intentos realizados en el siglo xx para superar el dualismo cartesiano en el tratamiento del problema mente-cuerpo, en tres tipos básicos: el interaccionismo dualista, el reduccionismo materialista y el monismo no reduccionista. El primero de ellos correspondería a alguna refinada versión de dualismo sustancial; el segundo consistiría en la eliminación de lo mental por reducción a lo físico, y el tercero, dentro del cual el autor va a ubicar la filosofía de Merleau-Ponty, resultaría ser un intento de superación del cartesianismo mediante la definición del hombre como un *agente corporal unificado* (“unified bodily agent”), antes que un objeto animado en un mundo causal mecánico. Evans se centra en la noción de “comportamiento”, que permite entender los organismos como “centros de actividad” e impide, simultáneamente, que el comportamiento inteligente sea reducido (ni siquiera con finalidades analíticas) a “movimiento muscular”. Merleau-Ponty logra releva al comportamiento de este lastre naturalista mediante una redefinición del cuerpo, así como también de la conciencia. Esto es posible, en opinión de Evans, porque Merleau-Ponty niega la distinción ontológica entre lo mental y lo físico, aunque no al punto de no reconocer que hay ciertas peculiaridades que diferencian los procesos mentales de los físicos. Ciertamente, es la noción de intencionalidad entendida como el poder o la potencia de un agente encarnado, como disposición a crearse un medio y a instalar sentidos, la que restablecerá el vínculo entre comportamiento y conciencia. Evans va a recurrir para dar cuenta de esto a una noción de *emergencia*, sin embargo, el tratamiento de este punto es muy escueto en el artículo y, de hecho, es considerado en las dos últimas páginas, donde sostiene que: “Human behaviour emerges from the natural order but has its own irreducible uniqueness” (Evans 76). La particularidad, el rasgo distintivo del comportamiento humano, esto es, de la acción consciente, consiste en su irreductibilidad explicativa. A diferencia del monismo materialista, para Merleau-Ponty la naturaleza, el orden físico, no constituye un reducto último al cual recurrir en la explicación de la conducta, a tal punto que no acepta que sean los hechos, ese dominio observacional supuestamente fijo, el fundamento de la ciencia, sino que, por el contrario, es la experiencia que tenemos de aquellos lo que sostiene nuestra visión científica del mundo.

Hay en la *epistemología* de Merleau-Ponty un privilegio de la conciencia y lo fenomenal sobre lo natural y fáctico, de modo que el comportamiento escapa a todo reduccionismo explicativo, aunque sin negar con eso su base física. Para entender este requisito episte-

mológico, es importante tener como horizonte conceptual la teoría de Merleau-Ponty de los tres órdenes de la existencia presentada en el apartado anterior y la noción de “forma” o “estructura” como la introducción del índice perceptual en el ámbito del conocimiento.

Por otra parte, A. Cleret, en un artículo dedicado a argumentar sobre la imposibilidad de la naturalización de la fenomenología de Merleau-Ponty, afirmará, no sin razón, que en ningún momento el filósofo habla de *emergencia*. Si bien la lectura de Cleret admite la estrecha ligazón de conciencia y cuerpo, y acepta la importancia de la base física de la conciencia, termina al final rechazando la idea de una emergencia espontánea por reconocer en Merleau-Ponty un nivel de conciencia irreductible a su localidad empírica. Para Cleret, la emergencia en su versión conexionista comparte filosóficamente los supuestos del materialismo y está vinculada a una concepción objetiva del cuerpo. Y si bien reconoce que el emergentismo enactivo constituye una crítica al conexionismo, no puede, sin embargo, evitar los prejuicios relevantes de esa concepción –por ejemplo, la noción de contenido de experiencia que en definitiva conduce a una disolución explicativa de lo fenomenal y su reconstrucción por la fisiología–.

Evans introduce, aunque sin desarrollar el concepto, ni las consecuencias teóricas de su uso, una idea de *emergencia* del comportamiento que es sugerente, en el contexto de su caracterización de la concepción de Merleau-Ponty acerca de lo mental como un “monismo reduccionista” según el cual se admite una base física, pero no la exclusividad de esta, ni en lo ontológico, ni en lo explicativo. Por otro lado, hay un desacuerdo tal entre las posiciones de Varela y Cleret, que resulta difícil renunciar al intento de zanjar la cuestión en un sentido o en otro. Es más, Cleret desarrolla en el mencionado artículo una crítica extensa e implacable a la intención de Varela de apoyar su teoría de la corporeización de la cognición en los conceptos de Merleau-Ponty de cuerpo fenomenal, forma (*Gestalt*) y encarnación.³⁰ Sin embargo, resulta aceptado por todos que la fenomenología de Merleau-Ponty constituye un intento genuino y sistemático de superar tanto el dualismo de lo físico

30 Esta crítica, con la que no estoy de acuerdo, es, sin embargo, atendible, especialmente porque Cleret considera el emergentismo de Varela a la luz de los supuestos y conceptos que Merleau-Ponty presenta y desarrolla, *a posteriori* del giro ontológico de su pensamiento, en *Lo visible y lo invisible*, obra en la cual el propio Merleau-Ponty se cuestiona la fuerte impronta dualista que dominaba todavía su *Fenomenología de la percepción*. La razón por la cual no concuerdo con la crítica de Cleret es de orden hermenéutico, y tiene que ver con la tesis de que hay una unidad temática y teórica en la totalidad de la obra de Merleau-Ponty que hace imposible considerar la ontología de *Lo visible y lo invisible* como una invención autónoma e independiente de las obras anteriores, en particular, en mi opinión, de *Estructura del comportamiento*.

y lo mental en su versión sustancialista u ontológica como también ciertas formas de conexionismo; y también resulta una consideración compartida el rechazo tajante a toda forma de reduccionismos, materialismos y eliminativismos en la consideración de lo mental.

Teniendo en cuenta estas posiciones, sería prudente buscar una solución que compatibilice las tres posiciones presentadas al respecto, en lo que cada una pueda aportar de esclarecedor. Así, por un lado, será posible admitir, con Evans, que el comportamiento humano, así como la cognición, emergen del orden natural, si entendemos esto en los términos propuestos por la relación dialéctica de los tres órdenes y, dentro de ello, el “advenimiento” de lo propiamente humano (llamémosle “mental”) como la emergencia de nuevas significaciones.³¹

Lo que Merleau-Ponty aporta como supuesto fuerte a la discusión actual es que no hay algo así como un orden físico que autónomamente y en función de sus propios principios de organización, llegado un determinado nivel de sofisticación, pueda dar lugar a la emergencia o a la aparición de comportamientos superiores (conscientes). Ni tampoco, en contrapartida, es aplicable la reducción explicativa a la localidad empírica de la acción y la cognición, precisamente porque estos no son exclusivamente eventos naturales, sino que involucran significaciones, de modo que no admiten la sola descripción causal de su base física.

Por otro lado, si bien considero fructífera la apropiación que el emergentismo enactivo de Varela hace de la fenomenología de Merleau-Ponty, entiendo que debería reforzarse la idea de que, para el fenomenólogo, la unidad mínima de análisis no es el organismo y su medio, sino más bien el organismo *en* un medio dado, por lo ya señalado de que no hay posibilidad de concebirlas como unidades abstractas, ideales o independientes. Esto implica que la relación entre el organismo y su medio no es una mera conjunción lógica o fáctica que podría ser desagregada, sino que el medio constituye la “condición de posibilidad” de ese organismo. Es bajo este supuesto que Merleau-Ponty puede afirmar que no hay un *Welt* (mundo) para el organismo, sino más bien entornos o ambientes adversos, o valiosos.

Conclusión

31 Afirma Merleau-Ponty: “Mientras un sistema físico se equilibra respecto a las fuerzas dadas del ambiente y el organismo animal se prepara un medio estable a los *a priori* monótonos de la necesidad y el instinto, el trabajo humano inaugura una tercera dialéctica, puesto que proyecta, entre el hombre y los estímulos físico-químicos, un ‘objeto de uso’ –la ropa, la mesa, el jardín–, los objetos culturales –el libro, el instrumento de música, el lenguaje–, que constituyen el medio propio del hombre y hacen emerger nuevos ciclos de comportamiento” (1976 228-229).

Sin lugar a dudas, la filosofía de Merleau-Ponty para ser naturalizada precisa de una sistematización conceptual que permita actualizar los términos a los requerimientos de las ciencias de la cognición. También creo que hay en Merleau-Ponty una filosofía de lo mental que satisface el requisito propuesto por Varela, de ser una teoría acerca de lo que significa ser una mente cognoscente. Esto será más precisamente el tema que estructura PP, y para su desarrollo se propondrá como unidad mínima de análisis la conciencia encarnada o el cuerpo fenomenal en relación con un mundo pre-dado.

Para finalizar resta justificar, en la medida de lo posible, y sin intención de pretender con ello haber zanjado la cuestión o clausurado el interrogante, la afirmación acerca de la fenomenología de Merleau-Ponty del primer período como un ante-proyecto de naturalización. En principio vincularía esto con la ya mencionada advertencia de Depraz respecto del peligro para toda fenomenología, al ser naturalizada, de acabar convertida en un conjunto de afirmaciones positivas. Entiendo que la crítica de Merleau-Ponty a todo reduccionismo naturalista tiene por finalidad dejar sentado que las estructuras, las formas, no están en la naturaleza como objetos observables, sino que son tales para una conciencia cognoscente y perceptiva. Es en este sentido que la fenomenología de Merleau-Ponty constituye un ante-proyecto de naturalización, en la medida en que opera una fenomenalización de la naturaleza como condición para tener un acceso científico al mundo. Es en este sentido que debe ser interpretado el párrafo final de SC, donde Merleau-Ponty sostiene que: “La ‘cosa’ natural, el organismo, el comportamiento del otro y el mío, sólo existen por su sentido, pero el sentido que en ellos surge no es un objeto kantiano, la vida intencional que lo constituye no es tampoco una representación, la ‘comprensión’ que da acceso a ellos no es tampoco una entelequia” (1976 308).

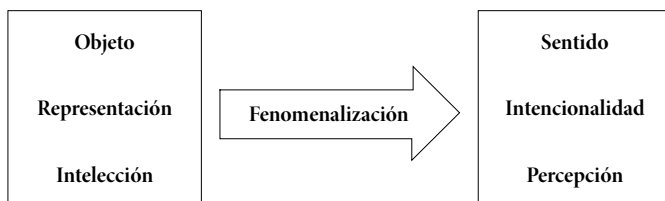


Figura 1. Fenomenalización de la naturaleza en Merleau-Ponty.

La fenomenología de Merleau-Ponty, en este sentido, constituye un ante-proyecto de naturalización que no renuncia a la ciencia y al conocimiento positivo que esta proporciona, sino que busca fundarlo sobre otras bases al reconocer que la experiencia perceptiva constituye el modelo privilegiado de acceso al mundo y que toda cognición es cognición encarnada.

Bibliografía

- Banega, H. “La fenomenología y su naturalización (I)”. *Conceptos, creencias y racionalidad*, Agüero, G., Urtubey, L. & Vera Murúa, D. Córdoba: Brujas, 2008. 89-96
- Botero, J. L. “The Immediately Given as Ground and Background”. *Naturalizing Phenomenology. Issues in Contemporary and Cognitive Science*, Petitot, J., Varela, F., Pachoud, B. & Roy, J. M. (eds.). Stanford, CA: Stanford University Press, 1999. 440-463.
- Churchland, P. *Materia y conciencia. Introducción contemporánea a la filosofía de la mente*, Mizraji, M. (trad.). Barcelona: Gedisa, 1992.
- Clark, A. *Being There. Putting Brain, Body and World Together Again*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1997.
- Clark, A. “Embodiment and the Philosophy of Mind”. *Current Issues in Philosophy of Mind: Royal Institute of Philosophy Supplement 43*, O’Hear, A. (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Cleret, A. “Varela lecteur de Merleau-Ponty: l’impossible naturalisation de la phénoménologie merleau-pontyenne”. *Chiasmi Internazionale* 8 (2007): 85-123.
- Depraz, N. “When Transcendental Genesis Encounters the Naturalization Project”. *Naturalizing Phenomenology. Issues in Contemporary and Cognitive Science*, Petitot, J., Varela, F., Pachoud, B. & Roy, J. M. (eds.). Stanford, CA: Stanford University Press, 1999a. 464-489.
- Depraz, N. “The Phenomenological Reduction as Praxis”. *The View from Within. First Person Approaches to the Study of Consciousness*, Varela, F. & O’Shear, J. (eds.). Thorverton, UK: Imprint Academic, 1999b. 95-110.
- Dreyfus, H. (ed.). *Husserl Intentionality and Cognitive Science*. In collaboration with Hall, H. Cambridge, MA: The MIT Press, 1982.
- Dreyfus, H. (ed.). “The Current Relevance of Merleau-Ponty’s Phenomenology of Embodiment”. *Electronic Journal of Analytic Philosophy* 4 (1996). (<http://ejap.louisiana.edu/EJAP/1996.spring/dreyfus.1996.spring.abs.html>).
- Dreyfus, H. “Merleau-Ponty and Recent Cognitive Science”. *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*, Carman, T. & Hansen, M. (eds.). Cambridge: Cambridge University Press, 2005. 129-150.
- Evans, St. C. “Behaviorism as Existentialism? Ryle and Merleau-Ponty on the Mind”. *Journal of the British Society for Phenomenology* 14/1 (1983): 65-78.
- Gallagher, S. & Zahavi, D. *The Phenomenological Mind. An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*. London & New York: Routledge, 2008.

- Hall, H. "Merleau-Ponty's Philosophy of Mind". *Contemporary Philosophy a New Survey*, Philosophy of Mind, vol. 4, Cutton, F. (ed.). The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1983. 343-361.
- Husserl, E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Biemel, W. (ed.). The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1976.
- Husserl, E. "Philosophie als strenge Wissenschaft". *Aufsätze und Vorträge 1911-1921*, Nenon, T. & Rainer Sepp, H. (eds.). Husserliana xxv. Dordrecht / Boston / Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers, 1987. 3-62.
- Madison, G. B. *La phénoménologie de Merleau-Ponty. Une recherche des limites de la conscience*. Paris: Klincksiek, 1973.
- Merleau-Ponty, M. *Signos*. Martínez, C. & Olivier, G. (trads.). Barcelona: Editorial Seix Barral, 1964a.
- Merleau-Ponty, M. *Le Visible et le Invisible*. Paris: Gallimard, 1964b.
- Merleau-Ponty, M. *Estructura del comportamiento* [1942], Alonso, E. (trad.). Buenos Aires: Hachette, 1976.
- Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción* [1945]. Cabanes, J. (trad.). Barcelona: Planeta-De Agostini, 1985.
- Merleau-Ponty, M. *La Nature. Notes. Cours du Collège de France. Établi et annoté par Dominique Ségларd*. Paris: Éditions du Seuil, 1995.
- Pacherie, E. "Leibhaftigkeit and Representational Theories of Perception". *Naturalizing Phenomenology. Issues in Contemporary and Cognitive Science*, Petitot, J., Varela, F., Pachoud, B. & Roy, J. M. (eds.). Stanford, CA: Stanford University Press, 1999. 148-160.
- Petitot, J., Varela, F., Pachoud, B. & Roy, J. M. (eds.). "Beyond the Gap: An Introduction to Naturalizing Phenomenology". *Naturalizing Phenomenology. Issues in Contemporary and Cognitive Science*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1999. 1-80.
- Varela, F. "El nuevo encanto de lo concreto". *Incorporaciones*, Crary, J. & Kwinter, S. (eds.), Casas, J., Laguna, C. & Martínez Gimeno, C. (trads.). Madrid: Cátedra, 1996. 277-291.
- Varela, F. & O'Shear, J. (eds.). "First Person Accounts: why, what and how". *The View from Within. First Person Approaches to the Study of Consciousness*. Thorverton, UK: Imprint Academic, 1999b. 1-14.
- Varela, F., Thompson, E. & Rosch, E. *De cuerpo presente. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana*, Gardini, C. (trad.). Barcelona: Gedisa, 2005.