

Las exigencias del análisis fenomenológico en su relación con el medio: naturalización y ciencias cognitivas

Fermín Valerón Hernández. Universidad de La Laguna (ULL, España)

Recibido 16/06/2025 • Aceptado 18/08/2025

ORCID: <<https://orcid.org/0000-0002-8721-1841>>

Resumen

La reflexividad paradójica del fenómeno al objetivar el en sí, sin presupuestos pre-dados, proviene de querer responder a la cuestión de cómo pensar la trascendencia si sólo puede experimentarse. Pelayo Pérez nos allana la comprensión de la refundición fenomenológica de Richir y su arquitectónica, sentido interpretativo del fenómeno, donde su significación, prosa y poética del mundo, permite estar más acá del solipsismo y más allá de la naturalización positivista. La empresa fenomenológica no puede de antemano renunciar a reconocer y reconstruir de manera sistemática el sentido de los fenómenos de la conciencia vivida según el esclarecimiento de las potencialidades simbólicas que los sucesos poseen y promueven en ella. Con la fenomenología de la percepción encontramos la aceptable «naturalización» de la fenomenología, en la medida en que todo hecho psíquico es la concretización de todo conocimiento del mundo.

Palabras clave: resignificación, naturalización, prosa y poética del Mundo, Maurice Merleau-Ponty, Marc Richir, Pelayo Pérez García.

Abstract

The demands of phenomenological analysis in its relationship with the environment: naturalization and cognitive sciences

The paradoxical reflexivity of the phenomenon, in objectifying the in-itself, without pre-given presuppositions, stems from a desire to answer the question of how to think about transcendence if it can only be experienced. Pelayo Pérez paves the way for us to understand the phenomenological recasting of Richir and his architectural interpretative sense of the phenomenon, where its significance, prose and poetics of the world, allow us to move beyond solipsism and positivist naturalization. The phenomenological enterprise cannot, in advance, renounce systematically recognizing and reconstructing the meaning of the phenomena of lived consciousness according to the clarification of the symbolic potentialities that events possess and promote within it. With the phenomenology of perception, we find the acceptable «naturalization» of phenomenology, to the extent that every psychic fact is the concretization of all knowledge of the world.

Key words: Resignification, Naturalization, Prose and Poetics of the World, Maurice Merleau-Ponty, Marc Richir, Pelayo Pérez García.

Las exigencias del análisis fenomenológico en su relación con el medio: naturalización y ciencias cognitivas

Fermín Valerón Hernández. Universidad de La Laguna (ULL, España)

Recibido 16/06/2025 • Aceptado 18/08/2025

ORCID: <<https://orcid.org/0000-0002-8721-1841>>

§ 1. A modo de agradecimiento

En el mes de marzo de 2025 fue publicado en esta revista un artículo en el que traté de lo indeterminado en los orígenes de la filosofía milesia, realizando un tránsito desde lo *apeiron* en Anaximandro hasta la poética bachelardiana a través del concepto de abstracción en la historia de la filosofía. En esos días, llegó la triste noticia de la desaparición de Pelayo Pérez García, miembro fundador de la revista y de la Sociedad Asturiana de Filosofía. El cómo pude conocer su figura a partir de ese momento, conversando con su amigo y compañero fundador Román García y leyendo algunas de sus publicaciones sobre la fenomenología, me devolvió a la poética de la existencia; aquella que, parafraseando el título del artículo de Pelayo en el número especial sobre esa corriente de la filosofía publicado en 2011, contribuye a que deseemos la vida, al menos esas sorpresas que nos reconcilian con el sentido de la existencia. Así, la desaparición de Pelayo trajo, para mí, una renovación del compromiso con la filosofía que contraje hace ya más de treinta y cinco años. De lo que aprendí de su legado quedará en el presente artículo una muestra, que es también gratitud por su trabajo, acerca de la comprensión, conocimiento y profundas reflexiones, relato de las intrincadas implicaciones que un filósofo como Marc Richir desencadenaron en él.

Han sido todas esas circunstancias las que me han traído hasta aquí, intentando aportar algo más de ese modo de entender la filosofía que, como yo, el profesor Pelayo Pérez entendió a caballo entre la poesía, la creación, y la modestia frente a una tarea, la fenomenológica, nunca bien ponderada. Se trata de una tarea de la racionalidad que se busca a sí misma dispuesta a crear conceptos con sus dinámicas, a tomarse el tiempo de una *epojé* necesaria para desentrañar los relatos simbólicos de signos y significantes

instituidos en el acontecer de los fenómenos, fenómenos de la conciencia que siempre están dispuestos a ofrecer más. Tan exigente como útil, esa tarea requiere acotaciones, especificidades siempre presentes hasta concebir el *Wesen* salvaje de la poética del mundo.

Por otra parte, mi relación primigenia con Husserl se da con la idea de que la psicología como el campo de las decisiones, no puede participar de las operaciones teóricas de la fenomenología trascendental, pues aquella se mueve sobre la base de la experiencia del mundo pre-dada e incuestionada reacondicionando el normal despliegue de una capacidad de acomodación simbólica en el universo significativo, frente a la segunda en la que el conjunto de la objetividad real se convierte en «el enigma de los enigmas». La resignificación de los fenómenos de percepción en el mundo establece la posibilidad, siempre actualizante, de interpretar el fenómeno en base al sentido en que las instituciones simbólicas —a partir de las que es posible pensar la trascendencia— van redefiniéndose. En Merleau-Ponty, la percepción es un modo de la conciencia que tenemos de los demás en el Mundo de la Vida, es el trasfondo de los actos de la conciencia del mundo¹. La naturalización como riesgo de predeterminación de los actos posibles disipa la *epojé* y, para Ponty, entre la intuición de la esencia fenomenológica y la descripción de los actos de conciencia, el símbolo, la significación y el sentido se confabulan con las arquitectónicas productivas de la percepción, interpretando la relación entre la conciencia y el Mundo de la Vida, y dando forma a una prosa del mundo.

La interpretación de Pelayo Pérez es justamente la de establecer el punto de partida de esa refundición de la fenomenología de Marc Richir, recurriendo a la distinción prosa-poética de Merleau-Ponty y destacando la común perspectiva de ambos autores, no respecto a la prelación de los elementos del fenómeno, sino a la constitución del sentido desde sus condiciones de posibilidad prosaicamente instituidas de una parte en esas significaciones y resignificaciones, de otra en la idealidad que se despliega

¹ «Por el qué y el cómo de los modos de darse y de los modos de validez y por los modos del centramiento yoico, tomo conciencia de que esta vida de conciencia es completamente vida intencionalmente operante, en la que el mundo de la vida con todos sus cambiantes contenidos representados alcanzan nuevamente en parte sentido y validez, en parte siempre ya lo ha adquirido», Edmund Husserl (2008: 244).

entre la imaginación y la fantasía, finalmente en el comportamiento y en la psicología como restauración de las condiciones para lo trascendental.

§ 2. La «naturalización» del Mundo de la Vida

Antiguos dilemas como el del entendimiento divino y el humano, o ya en el desarrollo del pensamiento lógico, el de la generación taxonómica entre géneros y especies, llega en el siglo XIX a traducirse en una dicotomía entre lo animal y lo humano como umbral fenoménico de conciencia. Y es que, a partir del período de la incorporación del evolucionismo al mundo de la condición humana, la percepción propia se significa en la construcción de la conciencia y, por tanto, en toda fenomenología como reconstrucción de la percepción de un *logos mundi*, la creación de un lenguaje que instituya el sentido del mundo para el individuo en su dimensión simbólica se constituye como corolario necesario. A partir de *El origen de las especies* de Darwin se asume una relación directa con la incipiente científicación de la realidad, la naturalización, y con el desarrollo del conocimiento positivista. Esto se subraya especialmente en las denominadas *ciencias de la vida*, a la vista de la recurrencia en los trabajos y de la profusión de las perspectivas que propendieron al esclarecimiento de la integración de las ciencias fundamentales o naturales, de las ciencias cognitivas y del orden fenomenológico como reinterpretación de la conciencia científica:

Por distinto que pueda ser el sentido de la palabra *fenómeno* [...] y sean cuales fueren las significaciones que pueda aún tener, lo cierto es que también la fenomenología se refiere a todos estos «fenómenos» y según todas las significaciones: pero en una actitud totalmente distinta, mediante la cual se modifica en determinada manera cada uno de los sentidos del término *fenómeno* con que nos encontramos en las ciencias que nos son familiares desde antiguo. Sólo en cuanto modificado de esta suerte entra el fenómeno en la esfera fenomenológica. Comprender estas modificaciones, o, para decirlo con más exactitud, ejecutar la actitud fenomenológica, elevar por medio de la reflexión la índole propia de esta actitud y la de las actitudes naturales al nivel de la conciencia científica —he aquí la primera y nada leve tarea que debemos llevar a cabo plenamente, si queremos alcanzar el terreno de la fenomenología y adueñarnos científicamente de su peculiar esencia. [Husserl, 2013: 71]²

² Husserl afirma (1991: 327), refiriéndose a la «representación del mundo» de los antiguos griegos, lo siguiente: «Nuestro mundo circundante es una configuración espiritual en nosotros y en nuestra vida

La denominación hegeliana de la fenomenología como *ciencia de la experiencia de la conciencia* o *ciencia de la fenomenología del espíritu*³, toma en *Husserl* la forma de una oposición o dicotomía entre el método fenomenológico y las ciencias naturales en su *Crisis de las ciencias europeas*, y, más tarde, en la filosofía francesa, con *Merleau-Ponty*, en la forma de impulso crítico a la psicología y a las ciencias cognitivas a partir de la fenomenología de la percepción. En el contexto intelectual de la Alemania finisecular del XIX, el neokantismo se proponía servir de fundamento teórico a las ciencias particulares integrando la física, la química y la biología con sus diversas disciplinas, dando forma a una reinterpretación de la epistemología kantiana como estricta fisiología de los sentidos, si bien las escuelas de Marburgo y Baden, segundo neokantismo alemán, realizan una interpretación menos psicologista y fisiologista de la filosofía de Kant⁴. Desde el surgimiento de las «filosofías de la vida» en la Alemania del siglo XIX se señala la incapacidad del biologismo para dar cuenta de todo lo que es humano, de modo que humanidad y animalidad quedan en un dualismo ontológico cuya trágica forma en el nacionalsocialismo se inclina del lado de la absoluta necesidad biológica frente a las ciencias de la cultura.

Por una parte, frente al naturalismo fisicalista y positivista surgieron: el neokantismo, especialmente de la escuela de Baden, y la tradición de la filosofía de Dilthey; por otra se da en el siglo XIX una versión que no se opone al naturalismo y

histórica. Para quien se tematiza el espíritu como espíritu, no hay, pues, aquí razón alguna para exigir otra explicación que una explicación puramente espiritual. De ahí la validez general de lo siguiente: considerar la naturaleza del mundo circundante como algo extraño en sí al espíritu y pretender, en consecuencia, fundamentar la ciencia del espíritu en la ciencia de la naturaleza, con el fin de hacerla presuntamente exacta, es un contrasentido».

³ Hegel propuso primero el título *Ciencia de la experiencia de la conciencia*, y luego, con algunos ejemplares encuadernados o en encuadernación, dio instrucciones para que el título fuera *Fenomenología del espíritu*, según indica A. Gómez Ramos en introducción a Hegel (2010: 22).

⁴ La vida como un proceso de adquisición de conocimiento, tal como propone la teoría del conocimiento evolucionista, atribuye a toda estructura viva un saber acumulado en la experiencia, la realidad espacio-temporal kantiana, extrayendo de la complejidad de esos sistemas cada vez mayor cantidad de recursos. «La respuesta de los teóricos evolutivos del conocimiento es que los *a priori* se han introducido en la razón por la evolución del aparato ratiomorfo. Los *a priori*, como dice Konrad Lorenz, son *a posteriori* desde el punto de vista evolutivo, es decir, productos empíricos del mecanismo de adquisición de conocimiento de la vida. Uno de los representantes más destacados de la teoría evolutiva del conocimiento, Gerhard Vollmer, plantea las siguientes cuatro preguntas fundamentales: ¿de dónde procede nuestro conocimiento del mundo? [...] ¿Qué son las ideas innatas? [...] ¿Tienen un significado biológico las estructuras del conocimiento? [...] ¿Cómo es posible que las categorías del conocimiento y las reales coincidan?», Rubia Vila (1997: 360-361).

que como hemos señalado tiene su expresión extrema en el nacionalsocialismo (Rizo-Patrón de Lerne, 2016: 54). Mientras las ciencias naturales y las culturales son objetivaciones del espíritu en Dilthey, el espíritu y la intuición, las formas no susceptibles de naturalización, ligadas al mundo enigmático de la subjetividad y el libre albedrío, se erigen en Bergson como la clave sintetizadora de su filosofía en la estela tardía del Aquinatense, sin excusar a la rigidez neotomista decimonónica su evasión.

En Merleau-Ponty la fenomenología se hace humana, afectiva, intentando redefinirla, por un lado desde el lenguaje como red de relaciones simbólico-significativas sobre el fondo del mundo, por otro lado sobre la impronta del gerundio resignificante que instituye una prosa existencial al viviente.

Digamos que hay dos lenguajes: el lenguaje adquirido, de que disponemos, y que desaparece ante el sentido, en cuyo portador se ha convertido —y el lenguaje que se hace en el momento de la expresión, y que va justamente a hacerme deslizar desde los signos al sentido—; el lenguaje hablado y el lenguaje hablante. [Merleau-Ponty, 1971: 35]

Para Husserl, el naturalismo aboca a una visión de la naturaleza como «unidad del ser espacio-temporal que discurre conforme a leyes exactas» (Díaz Álvarez, 2003: 61). Según ese análisis, los éxitos de las ciencias naturales habrían terminado por imponer el filosofema según el cual, si lo propiamente físico, químico o biológico determinan la Vida, todo lo existente podría tratarse como un objeto de la naturaleza, y, por tanto, la estructura de todo fenómeno respondería a ese modo de ser; es decir, todo tendría un carácter primordialmente natural, incluyendo la conciencia como denominamos en la filosofía moderna, que dependería de los procesos fisiológicos que estarían en su base, convirtiéndose la psicología psicofísica o experimental en la «ciencia filosófica fundamental» de la concepción naturalista, comparable a la mecánica en su rigor científico.

Ese sería el nudo gordiano, imposible de desatar con el propio método de las ciencias, un error por exceso en el que se hizo preciso disponer distintos planos de explicación, pretendiendo desligar el paradigma naturalista, precipitado en máximas, principios u objetivaciones, del proyecto fenomenológico en la elucidación de la estructura lógica de la conciencia y de su relación con el otro y con el mundo.

Husserl y Merleau-Ponty siguen la tradición hegeliana de elucidar el enigma de la subjetividad, de las preguntas supremas y últimas, los problemas metafísicos de la razón para los que la conciencia de sí mismo es un fundamento, o la razón práctica fundada en ideales normativos «incondicionados» (Rizo-Patrón de Lerne, 2016: 54-55; v. Husserl, 1979: 233).

No obstante esa comunidad de intenciones en Husserl y Merleau-Ponty, mientras en aquel la reducción fenomenológica se constituye en su máxima preocupación, al punto de que en ella se centra la interrogación crítica a ese «dubitativo» método de la fenomenología, para Merleau-Ponty la filosofía debe ocupar su lugar en la relatividad histórica y en el esfuerzo de su actualización científica, siempre después del saber positivo, cediendo a este el ser la primera palabra del conocimiento, pero no la última⁵. Esa corriente contraria a la naturalización positivista que afectaba a la filosofía y que se fundamenta como hemos mencionado en el concepto de vida en Bergson o Dilthey⁶, pretendía complementar esas actividades del exponencial desarrollo de las Ciencias de la Vida con la aceptación de esos otros planos de la existencia, esos elementos dinámicos y creativos del viviente⁷.

La exigencia que sostiene un filósofo comprometido con la ciencia, Bachelard, aunque radica en la necesidad del diálogo entre ciencia y filosofía, es heredera de esa misma problemática a superar entre empirismo e idealismo, cultivada en la tradición

266

⁵ «Pero, como filosofía, no se contenta con registrar la variedad de hechos antropológicos: “Pero la antropología, como toda ciencia positiva y como el conjunto de esas ciencias, si bien es la primera palabra del conocimiento, no es la última”. Habría una autonomía de la filosofía después del saber positivo, no antes.», el entrecomillado inglés es literal de una carta de Husserl a Lévy-Bruhl en 1935 tras leer *La mythologie primitive*; Merleau-Ponty (1964: 130).

⁶ «Esta tendencia predominó en el siglo XX a pesar del hecho de que el concepto de “vida” que originalmente sustentaba las filosofías de Henri Bergson en Francia y Wilhelm Dilthey en Alemania, también incluía —al lado de actividades más elevadas de la razón (teoréticas, valorativas y normativas)— elementos irracionales, creativos y dinámicos, cuyo estudio tomaba impulso de las experiencias concretas de los seres humanos, arraigadas en la intuición sensible, el instinto, los impulsos y la voluntad. [...] De igual modo, Husserl (y, más tarde, Merleau-Ponty) recogieron estas ideas, subrayando incluso de modo más explícito que Dilthey y Bergson la vinculación de la dimensión espiritual de la vida con su raigambre natural, y el “oscuro” entretejimiento entre la naturaleza psicofísica y el mundo espiritual.», Rizo-Patrón De Lerne (2016: 55).

⁷ *Le vivant* remonta su aparición en la escena de la filosofía de las ciencias de la vida en el siglo XVIII, como un concepto integrador de la experiencia, el saber y la conciencia. Canguilhem realiza importantes actualizaciones a partir de la historia de las ciencias de la vida: «La estructuración sistemática del concepto de naturaleza se funda en la calidad de indeterminación perpetua del fenómeno biológico, de la vida y, en especial, del ser que vive, percibe, intuye y conoce, del *vivant*», Valerón Hernández (2017: 18). Canguilhem lo define como «forma y poder de lo viviente», en Canguilhem, (2009: 357).

de L'Institut d'Histoire et de Philosophie des Sciences et des Techniques dirigido por él durante década y media y al que sustituyó Georges Canguilhem. En ella subyace la tarea fenomenológica: establecer una mediación entre las exigencias epistemológicas y las evidencias de la historia de las ciencias respecto a la configuración de estas.

Como reflexión formal del propio saber, volvemos a Hegel quien estima que: «la cosa no se agota en su finalidad, sino en su desarrollo, ni el resultado es el todo real, sino el resultado junto con su devenir» (1986: 67).

En otro pasaje nos muestra una analogía entre una encina y una bellota y no nos contentamos, dice, con ver una bellota si deseamos ver la encina en su esplendor, tampoco con el estado actual de cualquier ciencia en vistas de lo que sabremos extraer de ella. Prosigue exponiendo la dicotomía en la que se consumía la cultura científica de su época: «Una de las partes insiste en la riqueza del material y en la inteligibilidad; la otra, cuando menos, desdeña esta e insiste en la inmediata racionalidad y divinidad» (*ibidem*: 75)⁸.

Reaparece la cuestión de la relación entre lo percibido y la conciencia, cuyos nexos investiga la fenomenología de la percepción de Merleau-Ponty, crítica y búsqueda de sentido frente al reduccionismo naturalista —compensando a este y profundizando más en los nexos epistémicos que en las diferencias. En ella se pretende que las ciencias cognitivas partan de un refinamiento y precisión conceptual, que se sea capaz de interpretar el fenómeno, en función, no de su compleja simbolicidad psicoanalítica, sino con la recodificación del símbolo, al ubicar la acción humana en parámetros que permitan profundizar en esa experiencia de la conciencia, comprender esas manifestaciones materiales en su dimensión relacional con el mundo y el otro. La tendencia de las ciencias cognitivas a ser un tipo de filosofía de la mente más que de la conciencia, es decir, más focalizada en lo que pensamos cuando conocemos que en los fenómenos de la experiencia y la conciencia, planteó la necesidad de acercar estas a la fenomenología (Battán Horenstein, 2010: 121)⁹. A pesar de las dificultades que

⁸ El texto alemán: «Der eine Teil pocht auf den Reichtum des Materials und die Verständlichkeit, der andere verschmährt wenigstens diese und pocht auf die unmittelbare Vernünftigkeit und Göttlichkeit», en Hegel (2010: 68).

⁹ Marc Richir describe desde su análisis del método psicoanalítico, aquello que Ponty propone: «Será sobre esta compleja partitura musical, de hecho recodificada *après coup* por las necesidades lingüísticas del análisis, sobre la que vendrá a imponerse, por su marcación significativa que es ya una primera recodificación, la codificación simbólica del problema simbólico irresoluble planteado al sujeto en

presentaba la fenomenología de Husserl, su trascendentalidad por un lado, y su resistencia a la naturalización de los fenómenos por otro, se ha establecido cierta salvedad teórica, planteando, primero, que el filósofo alemán no aclaró si se oponía a la «falsificación de los fenómenos» o a la «constitución de una objetividad natural»; en segundo lugar, que la reducción fenomenológica en sí misma ya evitaba cualquier tipo de reduccionismo, fuera este naturalista, objetivista o subjetivista (Battán Horenstein, 2010: 122, n. 9, sobre N. Depraz).

§ 3. Prosa y poética del mundo: la institución de la idealidad

Sin perder, por tanto, de vista, el objetivo de la filosofía en el método fenomenológico de Husserl¹⁰, atenerse al fenómeno de la conciencia trascendental, estimar las condiciones de posibilidad para dicha fenomenología sin aludir a ninguna predeterminación, es decir, hacer compatible la subjetividad más radical con un cierto grado de objetividad, trataré de exponer la deriva de *Merleau-Ponty* que ensaya la posibilidad de una fenomenología que proyecte una estructura psíquica plena hacia un horizonte trascendente, sin renunciar a la tendencia del filósofo a ver reflejada su conciencia en el mundo. Si nos atenemos al rigor de la *epojé* en Husserl, con Merleau-Ponty el fenómeno del lenguaje es un encadenamiento espacio-temporal reflexivo de

268

eikasía
N.º 131
Extra oct.
2025

cuanto a su identidad (viril)». Sobre la fenomenología comenta: «Obviamente, todo esto implica una profunda refundación de la fenomenología puesto que nos obligaría a hablar, desde ahora y junto al inconsciente simbólico del psicoanálisis, de un inconsciente fenomenológico, que es de donde procede, con todo desprecio a la cronología unívocamente fijada, lo que hemos llamado la “sedimentación” de los seres o *Wesen* salvajes», Richir (2013a: 512).

¹⁰ «*Et si la phénoménologie, après une bien longue période où elle fut tenue en lisière, a fini par pénétrer à son tour, c'est sans doute du jour où Husserl, dans les Méditations cartésiennes et dans la Krisis*, a posé la question des rapports entre le projet occidental d'un déploiement universel de la raison, la positivité des sciences et la radicalité de la philosophie*», Foucault (1985: 4). Richir frente a lo esencial de la aplicación fenomenológica propone: «Si, siguiendo a Heidegger particularmente en *Unterwegs zur Sprache*, reservamos la temporalización/espacialización de la experiencia, por la cual uno vive en el presente con sus horizontes de pasado (retenciones) y de futuro (protenciones), a los fenómenos de lenguaje propiamente dichos, es decir, a los encadenamientos espacio-temporales reflexivos de palabra (y habla), gestos o acciones, entonces diremos que el *Wesen* salvaje del que hablamos es la huella de una prototemporalización/protoespacialización que se ejerce, precisamente, fuera del poder reflexivo de la conciencia, en el desconocimiento de su actividad productiva de sentido que hace tiempo (de la presencia) y espacio (en la presencia). Si este *Wesen* salvaje parece atravesar el tiempo de la cronología es porque este tiempo, que es el del calendario, no es el tiempo fenomenológico, sino el tiempo “filtrado” o “codificado” por la institución simbólica, en este caso la del calendario», Richir (2013a: 512-513).

palabras, gestos o acciones —el *Wesen* salvaje-poético en términos de Richir—, más allá del poder reflexivo de la conciencia. En ese proyecto bien estructurado, desde la fenomenología genética de Marc Richir, se refunda (o refunde) el método y su intento de fundamentar el estatuto de lo fenomenológico como tal desde la búsqueda de la génesis y la estructuración del sentido¹¹. Los trabajos de *Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina* y la *Sociedad Asturiana de Filosofía*, de *Pablo Posada Varela* y de *Pelayo Pérez García* —este último realizó la presentación de la figura de *Richir* en un número especial de la revista *Eikasía* en 2011—, señalan que todo intento de reconstruir los fenómenos de la conciencia representan, para el honesto ejercicio de la filosofía, una fase inevitable, en el lenguaje, en la experiencia perceptiva y en el acceso epistémico a la actividad productiva de sentido que hace tiempo (de la presencia) y espacio (en la presencia). Pelayo Pérez nos remite en su presentación al citado monográfico, dedicado a la fenomenología genética en el proyecto de revitalización del método fenomenológico, a lo que supuso ello para el conjunto de la filosofía:

Su concepción de la fenomenología, más allá de los aspectos técnicos, apunta directamente al corazón mismo de este tipo de sustitutos sofísticos, al pensamiento semiotizante, maquínico, propio de la «degenerescencia» en que la «institución simbólica de la filosofía» parece haber caído.

Y, después de cuarenta años de investigación, tras una veintena de libros y decenas de artículos, este filósofo belga no duda en afirmar que la fenomenología renovada es la única vía, la única fuente gracias a la cual la filosofía puede recuperar su vitalidad, recuperando la pujanza crítica, el impulso que la hará abrir espacios realmente fértiles, novedosos, como horizontes humanos. [Pérez García, 2011a: 7-8]

Refiriéndose a Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, coincidente con el diagnóstico del filósofo belga comenta:

Queda así puesto de relieve que la filosofía tradicional, de dominancia eidética, abocada, o bien a un barroquismo de epiciclos escolásticos, o bien a un sutil escepticismo que en el fondo es la abdicación de la filosofía, se «amplía» gozosamente con la revolución fenomenológica. [Sánchez Ortiz de Urbina en Pérez García, 2011a: 8]

¹¹ «Une refonte ambitieuse de la pensée des processus par lesquels l'expérience devient expérience sensé, expérience humaine, donc», Richir y Florestier (2012: 2).

El papel crucial de la filosofía en el conjunto del saber, nos dice Pelayo, es promovido desde la crítica de Richir a los «simulacros ontológicos» que enfatiza, además, el valor de la ontología materialista de Gustavo Bueno; también desde la crítica al estructuralismo y su concepción «externa», maquinal, de lo simbólico como pre-dado, de las culturas y las instituciones simbólicas. Finalmente, Richir promueve su refundición fenomenológica a partir de su crítica a lo posmoderno y a la vacuidad mediática, con su lenguaje di-vulgativo. El afrontamiento de esa decadencia filosófica exige la llamada «única vía», la *fenomenología renovada* para recuperar la vitalidad, el impulso y la pujanza críticos. En esa crítica a las instituciones simbólicas que subyacen a los signos, crucial problemática en la superación del estructuralismo, el lenguaje como campo fenomenológico «humano, demasiado humano», centra las reflexiones desde Merleau-Ponty, como señala acertadamente Pelayo Pérez en su artículo «La poética del mundo»¹², en el que partiendo de la institución del Estado hegeliano como objetividad radical del mundo, su prosa manifiesta, evoca una «totalidad objetiva del espíritu» en contraposición a la poética a la que se refiere,

270

Así pues, dos *ámbitos* se abren ante nosotros: el que corresponde a este movimiento prosaico, recortado por las instituciones y aquel otro, donde lo salvaje, incoativo, en estado naciente, modula e impulsa un movimiento *poietico y vertical*, transformador que, precisamente, tiende a esa *detención* que su devenir sistematiza, estabilizándose ya transformado en una horizontalidad que tiene en las relaciones diacrónicas y sincrónicas del presente su modulación, su olvido, su renovación y plasticidad, a diferencia de los procesos evanescentes, fulgurantes, de esa especie de sístole y diástole en la que se mueve la *poética del mundo*. [Pérez García, 2011b: 293]¹³

Esa idea de prosa del mundo en la que se establecen los elementos de la experiencia de la conciencia es denominada por Pelayo Pérez: «sistema diacrítico universal», frente

¹² «Donde la *palabra operante* actúa desde la *región salvaje* a la que alude y apunta el último Merleau-Ponty hasta su fijación y ordenación precisamente a través de los vanos, de los *entrelacs*, de los matices, de los silencios, pero también de los sistemas culturales, lingüísticos, habituales y sedimentados por donde ella se “expresa”», Pérez García (2011b: 292).

¹³ Respecto al fin de la Historia del Espíritu Absoluto en el idealismo de Hegel, Pelayo concluye: «“Estado”, a su vez y en este sentido, remite al conjunto de instituciones que lo sustentan, que lo fijan y establecen, estabilizando el movimiento histórico, los azares mismos de los espíritus subjetivos. Así, las experiencias individuales, sus contingencias, las luchas, los temblores, la vida y la muerte, adquieren a través de las sucesivas instituciones de la cultura —religión, técnicas, artes, ciencias...— su exaltación y configuración», (*ib.*: 292).

a la concepción estructuralista que identifica lo inconsciente con el significante en el caso de Lacan¹⁴. Es precisamente ahí donde se vinculan *Marc Richir* y *Maurice Merleau-Ponty*, en el nudo gordiano de la naturalización de la expresión lingüística, entre el sentido y el significado, entre el giro estático de la formulación y la preñez de sentido que evoca la experiencia en el fenómeno del lenguaje, como señala Tengely. Pero también encontramos a Richir precisando en la fenomenología de Merleau-Ponty su propia visión acerca del pensamiento en la fenomenología del inconsciente¹⁵.

En la resignificación de la experiencia del sí-mismo para la construcción de una idealidad, entre los saltos o discontinuidades de esta y su esquematización, la trasposición arquitectónica expresa el salto entre la idealidad y su esquema¹⁶. *Alexander*

¹⁴ «Lo “inconsciente” no es ni en Lacan ni mucho menos en Merleau-Ponty, el significante. O no lo es al menos en el sentido lingüístico al uso. Tiene más que ver con el “sistema diacrítico universal”, es decir con cuanto gravita y mueve esa prosa del mundo ya existente y extendida, como diría el propio Hegel, que a ambos sirve de inspiración, “a nuestra espalda”», Pérez García (2011b: 293).

¹⁵ «Ya Merleau-Ponty encaraba este conflicto: opuso a la palabra operante y a su sentido las significaciones recibidas, todas hechas e instituidas que están disponibles en una lengua. Consideraba la expresión “creadora” como una fuerza opuesta a la potencia sofocante de los giros constantes e inmovilizados. Es así como descubrió un tema principal del pensamiento fenomenológico que había quedado desconocido para Husserl y Heidegger. Es a esta fenomenología merleau-pontiana del lenguaje a la que se vincula Richir. Se apoya al mismo tiempo sobre Husserl para traspasar esta fenomenología del sentido en una dimensión histórica a gran escala. Caracteriza la fijación del sentido como un fenómeno socio-cultural; recogiendo un término de la antropología estructural, la determina como una “institución simbólica”», Tengely (2010: 177). Para el filósofo belga, Ponty acierta en su concepción: «En cuanto al problema del pensamiento, ya hemos dado un paso importante (estamos a punto de comprenderlo) puesto que, al menos lo que Merleau-Ponty entiende por “pensamiento no convencional”, depende del inconsciente fenomenológico, de esa forja fantasmiosa y fantástica en la que los fenómenos de mundo se prototemporalizan/protoespacializan en la ignorancia de la conciencia, se individúan y desindividúan al albur de una radical contingencia, y sólo se cargan de *concretudes*, de *Wesen* salvajes, de existenciales encarnados, pasando sin solución de continuidad los unos en los otros, fusionándose desde su distancia, según lo que Merleau-Ponty llama muy bien “una sola y masiva adhesión al Ser que es la carne»; y continúa precisando: «Logología incesante de los fenómenos de mundo, que se encarna en los *Wesen* salvajes siempre contingentes y en los que, si se quiere, siempre está incesantemente al trabajo algo así como un “pensamiento”. Pero es un “pensamiento” inocente o sin conciencia, un “pensamiento” sin concepto y sin reflexión. Por tanto, también, un “pensamiento” que no lo es y que, con respecto a lo que generalmente se llama pensamiento y que supone la actividad, se juega, para llevar aún más lejos el sentido de una expresión de Husserl, en la síntesis pasiva», Richir (2013a: 514).

¹⁶ «De la institución de la idealidad retendremos entonces que dicha institución se efectúa sobre la base de una “impronta esquemática”, imagen de “segundo grado” de una esquematización que supone, a su vez, la unidad – abierta e in-finita (es decir, “indeterminada” en el doble sentido del *apeiron* y del *aoriston*) – del *eidos*. Dicho *eidos* no “es”; no “es” en el preciso sentido en que es inasible y no cabe asignarle positividad ontológica alguna. No es, precisamente, sino una “imagen” o, mejor dicho: una impronta esquemática, y por ende tan sólo identificable mediante una trasposición arquitectónica,

Schnell desarrolla la institución de la idealidad en la filosofía de *Richir*, en la que la imaginación es mención tan sólo de su objeto intencional, es decir, no se refiere a sí misma ni a su significante (representante), sino al objeto intencional. Sólo con la *phantasia* y la idealidad se supera esa fijación que ejerce la imaginación en el fenómeno:

Que la idealidad «proceda» de la *phantasia*, no significa tanto que se instituya sobre la base de esta última, cuanto que tanto la una como la otra poseen un estatuto similar (con ese carácter fluctuante, intermitente, proteiforme, por oposición a la estabilidad que la fijación mediante la imaginación asegura).

Efectivamente, la idealidad (con mayor precisión: el esquematismo de la idealidad) se instituye sobre la base del esquematismo fenomenológico de la fenomenalización y ello «en primer lugar fijando “algo” de ese esquematismo en imágenes, y dentro de un presente intencional». [*Schnell*, 2016: 156]

Las representaciones pueden variar en la medida en que esa variación se entienda como la presencia de la idea, por azar, en ellas, reconociendo la propiedad de esa variación, haciéndola inteligible. Para *Richir*, según *Schnell*, «No hay *Eidos* sin *Vorbild*, como tampoco hay *Vorbild* sin *Eidos*». En todo caso, el *Eidos* es inasible, infigurable, por lo que solo podemos llegar a tener una imagen de ello, siendo toda posible «trasposición arquitectónica», la de las «*phantasíai* perceptivas» en sus originarias esquematizaciones, es decir en la arquitectónica esquemática en la que destaca esa imagen de segundo grado:

¿De qué es impronta esta impronta? O, dicho en otros términos, ¿cómo se ha de entender el estatuto de esta imagen «de segundo grado» (que *M. Richir* llama a veces «imagen esquemática»)? Sólo cabe responder a ello si, de un lado, tenemos en cuenta la «reserva de principio de invisibilidad» de la idealidad y, de otro, el hecho de que, en la arquitectónica richiriana de la fenomenología, es el esquematismo fenomenológico de la fenomenalización lo que ocupa el primer término. [*Ib.*: 157]

expresión de un “salto”, de una “ruptura” entre la idealidad propiamente dicha y su esquematización», *Schnell* (2016: 158).

§ 4. Dimensionalidad de todo hecho y facticidad de toda dimensión del medio y la conciencia

Para Richir, no hay jerarquía de órdenes o de capas o de planos en el fenómeno, sino una esencial dimensionalidad, digamos intencional. En ella, toda naturalización estricta elude el objetivo de la filosofía y se focaliza en el método positivo del conocimiento¹⁷, de modo que para recuperar la experiencia de la subjetividad fundamental, más allá de la *superación*¹⁸, en cualquier tiempo y volviendo a la filosofía primera, a reflexionar sobre los episodios y los procesos¹⁹, debe entenderse el acto de conciencia como una emergencia de sentido²⁰.

Por otro lado, la arquitectónica fenomenológica que acompaña la concepción de la institución simbólica en Richir, provee órdenes en el horizonte de sentido para la experiencia de la conciencia, al permitir desarrollar la idea de estructura, de *aprioris* del mundo, facilitando las dinámicas sin caer en el reduccionismo.

En Merleau-Ponty atisbamos una perspectiva análoga a la de Habermas en cuanto al foco en la representación, cuando señala la triple identidad de la conciencia que llega

¹⁷ «De este modo se realiza la idea de una filosofía universal de un modo totalmente distinto al que pensaron Descartes y su época, guiados por la moderna ciencia natural, no como un sistema universal de una teoría deductiva, como si todo lo que es estuviera incluido en la unidad de un cálculo, sino por cuanto se ha transformado radicalmente el sentido esencial y fundamental de la ciencia en general como un sistema de disciplinas fenomenológicas, correlativas con respecto a sus temas y cuyo más profundo fundamento no es el axioma ego cogito, sino una meditación universal sobre sí mismo», Husserl (1979: 233).

¹⁸ Superación como resolución de la conciencia por usar la expresión del *stuttgartense* y su tradición: «Ningún libro de la filosofía alemana parecía afectar tanto a toda la humanidad como la *Fenomenología del espíritu* de Hegel: al fin y al cabo, era el libro que exponía, entrelazados uno con otro, toda la historia de la conciencia humana y todo el saber del mundo», Gómez Ramos en Hegel (2010: 7).

¹⁹ «Porque este es el final: el espíritu metafísico se reproduce a sí mismo en una ampliación enorme y fantástica, como mostrando una segunda faz. [...] Así, la metafísica, al final de su trayectoria, confluye con la teoría del conocimiento, que tiene por objeto al sujeto captador mismo. La transformación del mundo en el sujeto captador que tiene lugar en estos sistemas modernos significa tanto como la eutanasia de la metafísica», Dilthey (1949: 382).

²⁰ «Será pues también en la diástole donde el sí-mismo se descubra junto al enigma de ser sí-mismo, con el estupor de verse en un “ahí” que no es ni espacial ni temporal, y radicalmente confrontado con la cuestión del sentido. A partir de entonces, el sí-mismo, no cesará de estar a la búsqueda de sí, de experimentar la pregunta bajo la forma de esbozos de sentido que son ya otras tantas “respuestas” a dicha pregunta, pregunta que permanecerá insoluble. Estas respuestas vehiculan y acarrear, al hilo de articulaciones dinámicas en movimiento —o que llamamos esquematismos de lenguaje—, tanto, de un lado, ritmos de *phantasiai* “perceptivas” cargadas de afecciones que les confieren a las *phantasiai* mayor o menor relieve [*saillance*], como también, del otro, jirones o trizas de sentido [*lambeaux de sens*] que en principio aportan “respuestas” abiertas para siempre a la cuestión del sentido», Richir (2013b: 626).

a Hegel desde Kant, deduciendo, a partir de las categorías hegelianas de lenguaje, instrumento y familia, tres modelos dialécticos, a saber: la representación simbólica, el proceso de trabajo y la interacción que median entre el objeto y el sujeto, cada uno de ellos a su manera (Habermas, 1997: 12)²¹.

Dicha perspectiva radica en la función de mediación que tanto la percepción como el lenguaje operan en la interpretación del fenómeno, más allá de la naturalización positivista, y más acá de la ausencia permanente de sentido, aceptando no obstante la ausencia como integrante de la temporalización fenomenológica²².

En la perspectiva de Merleau-Ponty, el comportamiento humano se funda sobre el tapiz de los actos y lo que presuponen, la percepción no es una ciencia del mundo, a pesar de todo análisis²³, de tal manera que la percepción, tanto como la sensación, la memoria, la atención y, en general los elementos cercanos a una psicofisiología de los sentidos, podrían configurarse como una estructura antropológica, arquitectónica simbólica como hemos visto en Marc Richir, en la que interpretar el comportamiento y su relación con los fenómenos. En el filósofo francés, la fenomenología con su descripción de los fenómenos cognitivos se encontraría en mejores condiciones para comprender la relación entre estos y sus manifestaciones, y en esto consistiría su aporte²⁴.

²¹ Habermas señala la triple identidad de la conciencia que llega a Hegel desde Kant. En este encontramos, en el comienzo de las críticas: la voluntad práctica, la voluntad técnica y la inteligencia, mientras en Hegel se configura como: la conciencia que nombra, la conciencia astuta y la conciencia del reconocimiento, contenidas en las dialécticas de representación, trabajo y reconocimiento.

²² «Siempre hay, en nosotros, a la vez, infancia, adolescencia, edad adulta y senectud [...]; nuestro “vivir” baña siempre, de modo extremadamente sutil por estar diferenciado de una forma prodigiosamente compleja, en los diversos estilos o diversas figuras de la ausencia [...], y nosotros estamos siempre, de modo múltiple, atravesados por distintos ritmos de temporalización, casi siempre inacabados, muy lentos los unos, rapidísimos otros», Richir cit. en Posada Varela (2015: 41).

²³ «La percepción no es una ciencia del mundo, ni siquiera un acto, una toma de posición deliberada, es el trasfondo sobre el que se destacan todos los actos y que todos los actos presuponen», Cabanes en Merleau-Ponty (1993: 10).

²⁴ «Toda la arquitectura de las nociones de la psicología (percepción, idea, afecto, placer, deseo, amor, Eros), todo ello, todo este batiburrillo, generalmente se aclara cuando se deja de pensar todos estos términos como positivos (positividades de un medio “espiritual” más o menos espeso) para empezar a pensarlos, no como negativos o negatividades (pues eso nos conduciría a las mismas dificultades), sino como diferenciaciones de una única y masiva adhesión al Ser que es la carne (eventualmente como “encajes”)... Pues no hay jerarquía de órdenes o de capas o de planos, (siempre fundada sobre la distinción individuo-esencia), hay dimensionalidad de todo hecho y facticidad de toda dimensión —Y ello en virtud de la “diferencia ontológica”—», Richir (2013a: 506).

En ese contexto, la postura trascendental de la fenomenología de Husserl y su «antinaturalismo» exige una reflexión sobre la cual el acercamiento de Merleau-Ponty respecto a las ciencias cognitivas otorga especial interés²⁵. Se trata de cómo un modelo de descripción de la conciencia en el que un objeto es dado intuitivamente en Husserl, y de cómo puede comprenderse la esencial forma de comportarse del hombre en el mundo en Merleau-Ponty a través de la interpretación de la relación entre esa conciencia y la naturaleza. Se trata, asimismo, de desvincular el papel de la psicología en sus diagnósticos de las crisis estructurales del pensamiento, de la fenomenología que propende más allá, hacia el horizonte trascendental y filosófico que aquí sintetizamos.

El filósofo francés plantea una mediación fenomenológica, como *ser-para-el-animal*, en el que son precisos: un «campo físico» en el que se hace visible el comportamiento, un «campo fisiológico», entendido como un «sistema de corrientes y tensiones», y un «campo mental» en el comportamiento simbólico.

El objetivo sería conseguir que esa mediación permitiera por un lado la integración de esos campos y, por otro, la neutralización del dualismo a partir de una cierta fenomenología del lenguaje, de las expresiones simbólicas en relación al *Eidos* y la idealidad y su sentido. Esa concreción estrecha que da paso al interrogante, esa naturalización o riesgo de la hiper-objetivación que todo saber posee, justifica la *epojé*, en tanto que campo de batalla de la propia fenomenología, en la que los sucesos trascienden, pero no se desdibujan, se evitan sutilmente, a la vez que se reservan la intervención desde otro flanco del acercamiento y en otro contexto.

Merleau-Ponty propone una interpretación del comportamiento como esquema en relación al medio de la conciencia, medio en el cual todo lo esencial transcurre a partir de la noción de *forma*, ya que le permite medir el grado de percepción en índices al margen de los sustancialismos empiristas e intelectualistas, haciendo posible que entre el realismo de lo sensible y toda estructura de conciencia, las dialécticas entre esos planos explicativos generen nuevas significaciones y estas, a su vez, nuevas dialécticas.

²⁵ La filosofía, según Merleau-Ponty, no posee un campo determinado de conocimiento, es más bien «un modo de la conciencia» que tenemos de los demás, de la naturaleza, o de nosotros mismos. «Es la ambición de una filosofía ser una «ciencia exacta», pero también, una recensión del espacio, el tiempo, el mundo “vividos”», Cabanes en Merleau-Ponty (1993: 7).

En tal sentido, el lenguaje humano sería la forma en que el sujeto hablante construye el sentido de la subjetividad, la *fenomenología del lenguaje* no sería, pues, la búsqueda de una estructura eidética de todo lenguaje en una «conciencia constituyente universal e intemporal», sino el gerundio del hablante que resignifica los azares de la vivencia²⁶. En el organismo, esa resignificación será «vital»; en el caso de lo psíquico, las significaciones se diversifican y complejizan por ser intencionalmente simbólicas, cognitivas, instrumentales, quedando la relación entre esos planos existenciales en el equilibrio adaptativo en lugar de en el conflicto restrictivo.

Para Merleau-Ponty, de un lado, las ciencias y sus teorías proveen de rigor y estructura, de sentido y de completitud en las relaciones entre conciencia y naturaleza, provee el marco metodológico de la ciencia; por otro estipula al comportamiento como región ecuánime respecto a lo físico y lo psíquico. En esa construcción, el objetivo del estudio del organismo y, por ende diríamos del comportamiento, sería el descubrir relaciones adecuadas en un medio; es un fundamento, por tanto, relacional²⁷. Aceptando la tesis positivista de la coerción del medio sobre los modos de regulación del organismo, frente a una deriva de la dialéctica organismo-medio concebida como ecuación (*aequatio*) donde órgano y función serían las variables, Merleau-Ponty resitúa ontológicamente esa relación en la descripción de Uexküll de medio pragmático o *Umwelt*.

En Merleau-Ponty, parafraseando a Hegel, «*lo real es relacional y lo relacional es real*», y esas condiciones óptimas para el ser vivo en su medio —«junto» más que «frente» al «otro»— es una actitud no determinable ni interpretable por variables físicas, depende de la interacción y de lo cualitativo frente a lo estadístico de la normalidad²⁸.

²⁶ «El sabio, el observador, ven el lenguaje en pasado. Consideran la larga historia de una lengua, con todos los azares, deslizamientos de sentido que finalmente han hecho de ella lo que hoy es. Resultado de tantos accidentes, resulta incomprensible que la lengua pueda significar lo más mínimo sin equívoco», Merleau-Ponty (1964: 102).

²⁷ «En resumen, lo viviente es para Auguste Comte un sistema abierto sobre el exterior y dependiente de él, tanto para la alimentación de la llamada vida vegetativa como para la información de la vida animal, siempre más o menos al servicio de la primera [...]. El medio constituye, pues, el principal regulador del organismo [...]. La regulación viene de arriba y de afuera», Canguilhem (2005: 121).

²⁸ «According to Merleau-Ponty, on the contrary, what we understand to be a behavior is somewhat like a relational structure without breaks. In fact, we can say that any stimulus that acts on the organism is received, in a lived situation, as having a vital meaning and a general significance, and any reaction to that stimulus always depict the way an organism doubles an “immanent intelligibility” that crosses the whole of the milieu. In other words, any reaction of the organism is connected to the whole of the organism’s activity, and this activity is an

El hecho de que Ponty se permita integrar esa metafísica *no solipsista*, facilita establecer una dialéctica circular *emergentista* para los organismos, una concepción de la realidad en órdenes integrados en el que cada uno de ellos hace emerger nuevas resignificaciones al final del proceso, la orientación de lo posible en la vida²⁹. Las condiciones de posibilidad de la experiencia preceden a la experiencia misma, pero no conocemos cómo esta modificará el entorno (en ocasiones al desplegar la voluntad se amplía nuestra propia visión y conocimiento de las condiciones de posibilidad); de ahí que la capacidad de interpretar simbólicamente las señales del entorno esté sintetizada en la función a la que obedece. La forma óptima se da en la conciencia de nuestras propias limitaciones, y no tanto en concebir al «*individuo normal*» como 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 estructura natural.

El advenimiento de los órdenes superiores, considerados «conciencia» respecto de los inferiores (no solamente como una representación cognitiva intermediaria) en la medida en que se cumple en esa dialéctica pontyana, suprime a los órdenes inferiores como autónomos y da a las actividades que lo constituyen una significación nueva. De este modo las relaciones del organismo con su medio permiten eludir el determinismo teleológico y la causa como noción mecánica.

277

eikasía
N.º 131
Extra oct.
2025

*effective correspondence —a co-response— to an involving space and time», Umbelino (2013: 354). Según Merleau-Ponty, por el contrario, lo que entendemos por comportamiento es algo así como una estructura relacional sin interrupciones. De hecho, podemos decir que cualquier estímulo que actúa sobre el organismo se percibe, en una situación vivida, con un significado vital y una trascendencia general, y cualquier reacción a dicho estímulo siempre representa la forma en que un organismo desarrolla una «inteligibilidad inmanente» que atraviesa todo el entorno. En otras palabras, cualquier reacción del organismo está conectada con la totalidad de su actividad, y esta actividad es una correspondencia efectiva —una corresponsa— a un espacio y un tiempo que lo involucran. Jakob J. von Uexküll establece la distinción entre *Umwelt* (medio de comportamiento en el organismo), *Umgebung* (alrededor geográfico) y *Welt* (universo de la ciencia). La anticipación del sujeto viviente implica que este ha de buscar para recibir algo, la diversidad de las formas de percibir concibe al viviente no como una máquina, sino como un maquinista. Frente a la multitud de estímulos, el viviente sólo retiene algunos signos por lo que determina la absoluta singularidad del viviente. El *Umwelt* del hombre es el mundo usual de su experiencia perspectiva y pragmática y su postura establece el fundamento de toda ecología dando al medio el valor relacional que necesita ser teorizado en Merleau-Ponty.*

²⁹ «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)», Battán Horenstein (2010: 132-133).

Se trata, para entendernos, de una clase de emergentismo, gradualismo en el que la propia acción se revela como indeterminación e impulsa una nueva significación, planteando el problema duro de la «autoconciencia» y suscitando en otros términos la pregunta *¿qué hace posible que de los procesos físicos surjan las experiencias de la conciencia?* La respuesta no fisiológica, radica no solo como inevitable consideración del soporte físico-químico de la relación entre el cerebro y la conciencia, entre la conciencia y la naturaleza en términos del filósofo francés, cuanto al origen en su significación ontológica, en la prelación que pueda atribuirse al acto de la conciencia frente al reflejo incondicionado del organismo ³⁰. Merleau-Ponty comenta que el proceso fenomenológico ha de entender la multiplicidad como referente de la unidad y que, por tanto, se completan de modo circular y dialéctico ambas perspectivas en la idea central de la Vida³¹. Merleau-Ponty concibe que toda fenomenología debe considerar a la percepción como el modelo paradigmático de relación natural con el mundo, y que toda experiencia cognitiva lo es en la medida que se encaja en el mundo y en sus formas fenoménicas³².

³⁰ «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 (1957: 207).

³¹ «Lo que buscamos en la idea de vida no es la piedra terminal de un edificio, sino ese edificio mismo, donde los fenómenos parciales, primero insignificantes, aparecen como ligados en un conjunto unificado, ordenado, relativamente constante, de estructura determinada [...] no buscamos un fundamento real (*Seinsgrund*) sobre el cual repose el ser, sino una idea, un fundamento de conocimiento (*Erkenntnisgrund*) donde todos los hechos particulares encuentren su verdad», fragmento de Samuel Goldstein transcrito literalmente por Merleau-Ponty (1957: 217).

³² «El estudio de un caso patológico nos ha permitido, pues, advertir un nuevo modo de análisis —el análisis existencial— que supera las alternativas clásicas del empirismo y el intelectualismo, de la explicación y la reflexión. Si la conciencia fuese una suma de hechos psíquicos, cada perturbación tendría que ser electiva. Si fuese una “función de representación”, una pura potencia del significar, podría ser o no ser (y con ella todas las cosas), pero no dejar de ser luego de haber sido, o enfermar, eso es, alterarse. Si, finalmente, es una actividad de proyección, que deposita a su alrededor los objetos como vestigios de sus propios actos, pero que se apoya en ellos para pasar a otros actos de espontaneidad, se comprende que toda deficiencia de los “contenidos” repercuta en el conjunto de la experiencia a la par que inicie su desintegración, que toda cesión (*fléchissement*) patológica interese a la conciencia entera —y que, no obstante, la enfermedad alcance cada vez a la conciencia por un cierto “lado”, que en cada caso ciertos síntomas predominen en el cuadro clínico de la enfermedad y que, por fin, la conciencia sea vulnerable y pueda recibir en sí misma la enfermedad. [...] la conciencia se proyecta en un mundo físico cultural y tiene unos hábitos: porque no puede ser conciencia más que jugando con significaciones dadas en el pasado absoluto de la naturaleza o en su pasado personal, y porque toda

§ 5. A modo de conclusión

¿Cómo puede el ser humano ser, a la vez espíritu y cuerpo, subjetivo y objetivo, sujeto y mundo, conciencia y naturaleza, primera persona y tercera persona, absoluto en su iniciativa y, al mismo tiempo, dependiente; cómo es posible y qué hace posible el contacto entre lo vivido y lo reflexivo?³³.

En Merleau-Ponty la fenomenología se hace humana y afectiva desde el lenguaje como red de relaciones simbólico-significativas sobre el fondo del mundo, sobre el gerundio resignificante que instituye una prosa existencial en el viviente. Esa resignificación o significación indeterminada se transparenta en el fenómeno del lenguaje como experiencia concreta de la expresión de un sentido, cuya significación no se agota en ella³⁴.

Marc Richir reconstruye, en la misma línea, una diacronía, la de la significación más allá del momento. El lenguaje es un proceso de esquematización como base de la idealidad, expresión de la unidad abierta e infinita del *Eidos*, pues en el lenguaje, el fenómeno impone un ritmo propio, con partes arcaicas del mí mismo que entran en resonancia siempre resignificante. Cuando capto un sentido del mundo, es que ya estuvo ahí, es un pasado, pero también un futuro trascendental, ambos presentes en mi afectividad, aunque indisponibles, inmemoriales, una inmadurez fresca como para poder ser presente, donde siempre queda algo por decir como en las inacabables metáforas de los poemas.

La potencia creadora del lenguaje, la poética, se encuentra, para Pelayo Pérez, en un «inconsciente» que no es el significante, sino que tiene que ver con el «sistema diacrítico universal», es decir «*con cuanto gravita y mueve esa prosa del mundo ya existente*

forma vivida tiende hacia una cierta generalidad, ya sea la de nuestros hábitos, ya sea la de nuestras “funciones corpóreas”», Merleau-Ponty (1964: 153-154).

³³ «El mundo fenomenológico es, no ser puro, sino el sentido que se transparenta en la intersección de mis experiencias y en la intersección de mis experiencias con las del otro, por el engranaje de unas con otras; es inseparable, pues, de la subjetividad e intersubjetividad que constituyen su unidad a través de la reasunción de mis experiencias pasadas en mis experiencias, y nadie sabe mejor que nosotros cómo se efectúa por primera vez, la meditación del filósofo es lo bastante consciente como para no realizar en el mundo y antes de ella misma sus propios resultados. El filósofo trata de pensar al mundo, al otro y a sí mismo y concebir sus relaciones», (ib.: 19).

³⁴ «*The neural organization of significant and symbolic processes differs: signs become communicative Acts that remain invariant over a large variety of contexts; symbol communications almost completely depend on the context in which the symbols occur*», Pribram (1971: 331).

y extendida». La percepción o percepto es percepción del sentido que acoge esa prosa del mundo y que, expresado en el lenguaje como concepto que eleva el percepto a idea universal, se convierte en *fictio*, en ficción en forma de símbolos. Todo ello hacia el horizonte del simulacro en el que adelantamos lo que puede llegar a ser (Laín Entralgo en Rubia Vila, 1997: 371-372), primero imaginación y luego *phantasia* en Richir para intuir el *Wesen* o ente.

Si todo acto es la esperanza encarnada en el sentido, si desde la percepción a la conducta, la medida aceptable de toda naturalización radica en la asunción de esa prosa del mundo de la que el comportamiento humano es expresión, la emergencia del sentido ha de ser la esencia fenomenológica que no se rinde ante el riesgo de la soledad y del escepticismo solipsista.

El gerundio del hablante resignifica los azares de la vivencia en su organismo, diversificados por ser intencionalmente simbólicos, cognitivos e instrumentales, precedentes de la experiencia misma a la que modificará. La simbolización de las señales del entorno se sintetiza en la función a la que obedece, haciendo posible que entre el realismo de lo sensible y toda estructura de conciencia, los hechos psíquicos se constituyan en concreciones del conocimiento del mundo³⁵.

280

eikasía
N.º 131
Extra oct.
2025

Bibliografía

- Andrés García, Esteban (2015), «El cuerpo viviente y la máquina sin reflejos: M. Merleau-Ponty, G. Canguilhem y las ambigüedades del corpus cartesiano», en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, n.º 66, pp. 71-83, <<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/189501>>, [20/04/2025].
- Battán Horenstein, Ariela (2010), «M. Merleau-Ponty: fenomenología y naturalización», en *Ideas y Valores*, n.º 144, diciembre, pp. 117-139. <<https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/36677>>, [10/04/2025].
- Bacarlett Pérez, María Luisa (2014), «Uexküll y Merleau-Ponty; una ontología del *entre*», en *Metatheoria*, vol. 5, n.º 1, extra. Universidad Autónoma del Estado de México, pp. 35-47, <<https://doi.org/10.48160/18532330me5.131>>, [10/04/2025].
- Canguilhem, Georges (2009), *El concepto y la vida. Estudios sobre historia y filosofía de las ciencias*. Amorrortu, Buenos Aires.

³⁵ «Pero la teoría descriptiva de la conciencia que comienza de un modo radical, no tiene ante sí tales datos y totalidades, a no ser como prejuicios. Para ella, el comienzo es la experiencia pura y, por así decirlo todavía muda, a la que ahora hay que llevar a la expresión pura de su propio sentido», Husserl (1979: 84).

- Canguilhem, Georges (2005), *Ideología y racionalidad en la historia de las ciencias de la vida*. Amorrortu, Buenos Aires.
- Díaz Álvarez, Jesús M. (2003), *Husserl y la historia. Hacia la función práctica de la fenomenología*. Madrid, UNED.
- Dilthey, Wilhelm (1949), *Introducción a las ciencias del Espíritu* (Eugenio Imaz, ed.). México, FCE.
- Foucault, Michel (1985), «La vie: l'expérience et la science», en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 90.º année, n.º 1: «Canguilhem», janvier-mars, pp. 3-14.
- Habermas, Jürgen (1997), *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid, Tecnos.
- Hegel, Georg W. F. (2010), *Fenomenología del Espíritu* (Antonio Gómez Ramos, ed.). Madrid, UAM. Edición bilingüe.
- Hegel, Georg W. F. (1987), *Fenomenología del Espíritu* (Carlos Díaz, ed.). Alhambra, Madrid.
- Husserl, Edmund (2013), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (José Gaos, trad. y Antonio Zirión Quijano, ed.). México, FCE.
- Husserl, Edmund (2008), *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (Julia V. Iribarne, trad.). Buenos Aires, Prometeo.
- Husserl, Edmund (1991), *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (Jacobo Muñoz y Salvador Mas, eds.). Barcelona, Crítica.
- Husserl, Edmund (1979), *Meditaciones cartesianas* (Mario A. Presas, ed.). Madrid, Ediciones Paulinas.
- Merleau-Ponty, Maurice (1993), *Fenomenología de la percepción* (Jem Cabanes, ed.). Barcelona, Planeta.
- Merleau-Ponty, Maurice (1971), *La prosa del mundo* (Francisco Pérez Gutiérrez, trad.). Madrid, Taurus.
- Merleau-Ponty, Maurice (1964), *Signos* (Caridad Martínez y Gabriel Oliver, trads.). Barcelona, Seix-Barral.
- Merleau-Ponty, Maurice y Waelhens, Alphonse (1957), *La estructura del comportamiento; precedido de Una filosofía de la ambigüedad*. Buenos Aires, Librería Hachette.
- Pérez García, Pelayo (2011a), «Presentación», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 40: en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 40: Pablo Posada Varela (coord.), «Fenomenología arquitectónica: Marc Richir», pp. 7-10, <<https://old.revistadefilosofia.org/40-00.pdf>>, [10/04/2025].
- Pérez García, Pelayo (2011b), «La poética del mundo», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 40: en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 40: Pablo Posada Varela (coord.), «Fenomenología arquitectónica: Marc Richir», pp. 291-315, <<https://old.revistadefilosofia.org/40-13.pdf>>, [10/04/2025].
- Posada Varela, Pablo (2015), «Tiempos, espacios, abismos. Sobre la multiestratificación del vivir como arquitectónica fenomenológica en sentido pleno», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 61, pp. 35-48, <<https://old.revistadefilosofia.org/61-02.pdf>>, [12/04/2025].
- Posada Varela, Pablo (2014), «Algunos aspectos de la fenomenología de Marc Richir», en *Revista Filosófica de Coimbra*, n.º 46, pp. 397-428, <<https://ap1.sib.uc.pt/handle/10316.2/35586>>, [10/04/2025].
- Pribram, Karl H. (1971), *Languages of the brain. Experimental paradoxes and principles in neuropsychology*. Monterrey, California, Brooks/Cole Publishing Company.
- Richir, Marc (2013a), «Merleau-Ponty: una relación totalmente nueva con el psicoanálisis» Alejandro Arozamena (trad.), en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 47: Pablo Posada Varela (coord.), «La fenomenología arquitectónica (II): Marc Richir», pp. 503-525, <<https://old.revistadefilosofia.org/47-26.pdf>>, [09/04/2025].

- Richir, Marc (2013b), «De la figuración en psicopatología» Pablo Posada Varela (trad.), en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 47: Pablo Posada Varela (coord.), «La fenomenología arquitectónica (II): Marc Richir», pp. 621-628, <<https://old.revistadefilosofia.org/47-32.pdf>>, [11/04/2025].
- Richir, Marc (2013c), «Vida y muerte en fenomenología» Nicolás Garrera (trad.), en *Nombres, Revista de Filosofía*, n.º 27: «Psicoanálisis». Universidad de Córdoba (Argentina), pp. 7-46, <<https://revistas.unc.edu.ar/index.php/NOMBRES/article/view/7637>>, [13/04/2025].
- Richir, Marc (2011), «La refundición de la fenomenología», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 40: Pablo Posada Varela (coord.), «Fenomenología arquitectónica - Marc Richir», pp. 73-92, <<https://old.revistadefilosofia.org/40-04.pdf>>, [09/04/2025].
- Richir, Marc y Florian Florestier (entr.) (2012), «Entretien avec Marc Richir (1) : Autour de *Variations sur le sublime et le soi*», en *Actu Philosophica*, jeudi 21 juin, <https://marc-richir.eu/wp-content/uploads/sites/3/2017/03/12_-Entretien-avec-Marc-Richir-1-Autour-de-Variations-sur-le-sublime-et-le-soi-actu-philosophia.pdf>, [10/04/2025].
- Rizo-Patrón de Lerne, Rosemary (2016), «La crítica trascendental al naturalismo. Actualidad de la aproximación fenomenológica husserliana», en *Enrahonar. Quaderns de Filosofia*, vol. 57, pp. 53-77, <<http://dx.doi.org/10.5565/rev/enrahonar.868>>, [10/03/2025].
- Rubia Vila, F. J. (1997), «La teoría evolutiva del conocimiento», en *Anales de la Real Academia Nacional de Medicina*, t. CXIV, Cuaderno Segundo, págs. 359-381, en *Real Academia Nacional de Medicina de España*, <<http://bibliotecavirtual.ranm.es/ranm/es/consulta/registro.do?id=56575>>, [03/06/2025].
- Schnell, Alexander (2016), «Marc Richir y la “institución de la idealidad”» Pablo Posada Varela (trad.), en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 72: «Filosofía y matemáticas. Entre intuición y construcción», <<https://old.revistadefilosofia.org/72-07.pdf>>, [06/04/2025].
- Schnell, Alexander (2012), «Phantasia y percepción en Marc Richir», en *Investigaciones Fenomenológicas*, n.º 9, pp. 407-429, <<https://doi.org/10.5944/rif.9.2012.761>>, [10/04/2025].
- Tengely, László (2010), «La formación de sentido como acontecimiento», en *Eikasía. Revista de Filosofía*, n.º 34, pp. 173-198, <<https://old.revistadefilosofia.org/34-06es.pdf>>, [10/04/2025].
- Umbelino, Luís António (2013), «The Melody of Life. Merleau-Ponty, Reader of Jacob von Uexküll», en *Investigaciones Fenomenológicas*, n.º 4-I, serie monográfica: Razón y Vida. La responsabilidad de la filosofía I, pp. 351-360, <<https://doi.org/10.5944/rif.4-I.2013.29753>>, [09/04/2025].
- Valeón Hernández, Fermín (2025), «Ápeiron e inmensidad: indefinitud y abstracción como espíritu científico», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 126, pp. 235-263, <<https://doi.org/10.57027/eikasía.126.870>>, [12/04/2025].
- Valerón Hernández, Fermín (2017), *El concepto de naturaleza en Georges Canguilhem*. Universidad de La Laguna. Tesis doctoral, <<https://portalciencia.ull.es/documentos/5e3170372999523690ffe5a8?lang=en>>, [10/04/2025].