Colección Fenomenología y Hermenéutica

Alessandro Ballabio

EXPERIENCIA Y CREATIVIDAD

En C. S. Peirce y M. Merleau-Ponty

EDITORIAL aula DE HUMANIDADES

Experiencia y creatividad
En C. S. Peirce y M. Merleau-Ponty

Alessandro Ballabio

Experiencia y creatividad
En C. S. Peirce y M. Merleau-Ponty

EDITORIAL
aula
DE HUMANIDADES

Catalogación en la fuente - Biblioteca Central de la Universidad Pedagógica Nacional.

Ballabio, Alessandro
Experiencia y creatividad en C. S. Peirce y M. Merleau-Ponty. Alessandro Ballabio. – 1ª. ed. – Bogotá : Editorial Aula de Humanidades, 2016
308 p

ISBN 978-958-59471-2-2 (versión digital)
ISBN 978-958-59471-1-5 (versión impresa)

Incluye: Referencias Bibliográficas.
Incluye Bibliografía primaria sobre C. S. Peirce.
Incluye Bibliografía primaria sobre M. Merleau-Ponty.

1. Teoría del Conocimiento. 2. Filosofía Moderna. 3. Pragmatismo. 4. Fenomenología. 5. Merleau-Ponty, Maurice, 1908 – 1961 – Crítica e Interpretación. 6. Charles Sanders, Peirce, 1839 – 1914 - Crítica e Interpretación. I. Tít.

142 cd. 21 ed.

ISBN 978-958-59471-2-2 (versión digital)
ISBN 978-958-59471-1-5 (versión impresa)
© Editorial Aula de Humanidades, S.A.S
© Alessandro Ballabio
© Prólogo Fernando Zalamea

Primera edición abril de 2016
Colección Fenomenología y Hermenéutica

Preparación editorial
EDITORIAL AULA DE HUMANIDADES, S.A.S
NIT 9007797661

Calle 151b n.° 102b – 102. Torre 1, Oficina 1002
Teléfono (+57) (1) 3945379, 301 371 40 38
Bogotá Colombia
Registro Cámara Colombiana del Libro n.° 179707
InstituLAC 000000010232
info@editorialhumanidades.com

Víctor Eligio Espinosa Galán
Editor Literario

Comité Académico Nacional.
Dr. Germán Vargas Guillén. Director de la Colección
Dr. Maximiliano Prada Dusan. Universidad Pedagógica Nacional
Dr. Juan Manuel Cuartas Restrepo. Universidad EAFIT
Dr. Pedro Juan Aristizábal Hoyos. Universidad Tecnológica de Pereira
Dra. Sonia Cristina Gamboa. Universidad Industrial de Santander

Comité Académico Internacional
Dr. Antonio Zirión Quijano. Universidad Nacional Autónoma Metropolítana, México
Dr. Miguel García-Baró. Universidad de Comillas, España
Dr. Harry Reeder. University of Texas at Arlington, Estados Unidos
Ph.D. Thomas Nenon. University of Memphis

Diagramación y montaje: Lápiz Blanco S.A.S.

Camilo Cádenas
Julieth Guerrero Criollo
Corrección de estilo

Índice

Abreviaturas 09

Prólogo 11

Introducción 15

SECCIÓN I
Fenomenología, lógica y creatividad en C. S. Peirce

CAPÍTULO I
La fenomenología o *faneroscopía*
1. Objeto y método de la fenomenología peirceana 19
2. Fenomenología y experiencia 21
3. El *phaneron* 24
4. La ciencia faneroscópica 29
5. Las categorías de 1867 33
6. La génesis de las categorías 41
7. La revisión fenomenológica de las categorías 44

CAPÍTULO II
La lógica y sus procedimientos
1. Fenomenología y lógica 51
2. Experiencia y lógica 54
3. Lógica y pragmaticismo 65
4. Los procedimientos lógicos 74

CAPÍTULO III
Abducción y cosmología
1. Lógica y creatividad 85
2. Abducción, creencia e instinto 88
3. La fecundidad del método científico 97
4. Abducción, creatividad y cosmología 105
5. Abducción y libertad 108

INTERMEDIO
Percepción, abducción y creatividad
1. Introducción 113
2. Percepto, juicio perceptivo y abducción. 116
3. Instinto, cosmología y creatividad 122
4. The Law of Mind 125

SECCIÓN II
Percepción, corporeidad y expresión en M. Merleau-Ponty

CAPÍTULO IV
Génesis de la experiencia perceptiva
1. La percepción y sus problemas 133
2. Filosofía y percepción 137
3. Fenomenología y percepción 139
4. Psicología y percepción 141
5. La primacía práctica de la percepción 147
6. La síntesis perceptiva 153

CAPÍTULO V
Percepción y corporeidad
1. Los objetos de la percepción 165
2. Los cuerpos de la percepción 168
3. Los cuerpos idealizados del *pensamiento objetivo* 170
4. El cuerpo fenomenológico 173
5. Espacialidad y motricidad del cuerpo 189

CAPÍTULO VI
Expresión y creatividad
1. El cuerpo expresivo y la palabra viviente 201
2. El problema de la expresión a partir de la *Phénoménologie de la perception* 212
3. Génesis de la expresión creadora 222

SECCIÓN III
Experiencia y creatividad en C. S. Peirce y M. Merleau-Ponty

CAPÍTULO VII
Pragma-gramática de la experiencia creativa
1. Introducción 243
2. Evento y horizonte de la experiencia perceptiva 246
3. Hábitos y *gestos crítico-creativos* 253
4. Mundo actual y mundo concebible 262
5. Génesis de la experiencia creativa 272

Conclusión 291

Bibliografía primaria sobre c. s. peirce 297

Bibliografía primaria sobre m. merleau-ponty 299

Referencias bibliográficas 301

Abreviaturas

I. Se relacionan, por orden alfabético, las abreviaturas utilizadas en este trabajo para hacer referencia a las obras de Charles S. Peirce.

CP *Collected Papers*, *Vols. 1-8*. Hartshorne, C., Weiss, P. y Burks, A. W. (Eds.). Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1931-1958.

CWJ *The Correspondence of William James*. Skrupskelis, I. K. y Berkeley, E. M. (Eds.). Charlottesville: University of Virginia Press, 1992-2004.

D4 *Fourth Draft* en "Preliminary Drafts of the *New List of Categories*". En Murphey, M. (Ed.), *The Development of Peirce's Philosophy* (411-22). Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1993.

MS *The Charles S. Peirce Papers* (32 rollos de microfilms de los manuscritos con servados en la Houghton Library). Cambridge: Harvard University Library, 1967-1971.

NEM *The New Elements of Mathematics*, *Vols. 1-4*. Eisele, C. (Ed.). The Hague-Paris: Mouton Publishers, 1976.

EP1 *The Essential Peirce*, *Vol. 1*. Houser, N. y Kloesel, C. (Eds.). Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press, 1992.

EP2 *The Essential Peirce*, *Vol. 2*. Peirce Edition Project (Ed.). Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press, 1998.

R *Annotated Catalogue of the Papers of Charles Sanders Peirce*. Robin, R. (Ed.). Amherst: University of Massachusetts Press, 1967.

RLT *Reasoning and the Logic of Things*. Ketner, K. y Putnam, H. (Eds.). Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1998.

W *Writings of Charles Sanders Peirce*, *Vols. 1-6*. Peirce Edition Project (Ed.). Bloomington-Indianapolis: University Massachusetts Press, 1981-2000.

II. Se relacionan, por orden alfabético, las abreviaturas utilizadas en este trabajo para hacer referencia a las obras de Maurice Merleau-Ponty.

IMP "Un inédit de Merleau-Ponty". *Revue de* Métaphysique *et de Morale*, 4 (octubre-diciembre 1962), 401-9.

MSME *Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours au Collège de France. Notes, 1953*. De Saint Aubert, E. (Ed.). Genève: MētisPresses, 2011.

N *La nature. Notes. Cours du Collège de France*. Séglard, D. (Ed.) Paris: Seuil, 1995.

NP "La nature de la perception". En Geraets, T. F. (Ed.), *Vers une nouvelle philosophie transcendantale* (188-98). La Haye: Martinus Nijhoff, 1971.

OE *L'œil et l'esprit*. París: Gallimard, 1964.

PM *La prose du monde*. Lefort, C. (Ed.). Paris: Gallimard, 1969.

PP *Phénoménologie de la perception*. En Lefort, C. (Ed.), *Œuvres* (655-1168). Paris: Gallimard, 2010.

PPCP *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*. Grenoble: Cynara, 1989.

PT "Projet de travail sur la nature de la perception". En Geraets, T. F. (Ed.), *Vers une nouvelle philosophie transcendantale* (9-10). La Haye: Martinus Nijhoff, 1971.

RC *Résumés de cours-Collège de France 1952-1960*. Paris: Gallimard, 1968.

S *Signes*. Paris: Gallimard, 1960.

SC *La structure du comportement*. Paris: PUF, 1967.

SNS *Sens et non-sens*. Paris: Les Éditions Nagel, 1966.

UAC *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson. Notes prises au cours de M. Merleau-Ponty à l'Ecole Normale Supérieure (1947-48)*. Deprun, J. (Ed.). Paris: Vrin, 1968.

VI *Le visible et l'invisible*. Lefort, C. (Ed.). Paris: Gallimard, 1964.

Prólogo

La comprensión del mundo nunca puede conseguirse desde una sola perspectiva y el manejo de una red sofisticada de multiplicidades y mediaciones es fundamental en cualquier intento de entendimiento. Las «cosas» —en entornos físicos o psíquicos—, los signos de esas cosas y las interpretaciones de esos signos constituyen una urdimbre triádica que supera cualquier aproximación unaria, fundamentalista o dogmática. De esta manera, los dogmas religiosos de una metafísica acotada, los dogmas cientistas del empirismo o los dogmas lingüísticos de la filosofía analítica han llevado, inevitablemente, a fracasos parciales del saber. Solo algunas perspectivas plurales —donde se combinen: (1) matemáticas y arte, (2) teoría y experiencia, (3) idealidad y realidad, (4) imaginación y lenguaje, (5) invisibilidad y visibilidad, entre otras muchas polaridades— tienen alguna esperanza de poder cubrir la complejidad del mundo. En esa tarea, la *fenomenología* adquiere un papel especial, pues un examen preciso de los fenómenos requiere y enlaza cada una de las polaridades anteriores.

En su notable Tesis Doctoral (2015), ahora convertida en libro, Alessandro Ballabio se adentra en esa exploración profunda, alrededor de dos de los mayores fenomenólogos de los tiempos modernos: **Charles Sanders Peirce** (1839-1914) y **Maurice Merleau-Ponty** (1908-1961). Ballabio había ya adelantado en Italia, en su carrera de Filosofía, trabajos sobre Husserl, el fundador por antonomasia de la fenomenología. Ahora, Ballabio extiende su rango

de estudios hacia el gran precursor «olvidado» —Peirce con su *faneroscopia*, análisis del *faneron*, todo aquello simultáneamente presente ante nosotros— y hacia el mayor sucesor de Husserl —Merleau-Ponty con su *teoría general de la percepción*—. El resultado es espectacular: la riqueza del mundo —que engloba naturaleza, cuerpo y mente— estalla en sus descripciones y razones, nunca reduccionistas, siempre situadas en **LOS BORDES** y en la mediación. Ballabio supera la comodidad enclaustrada del especialista y adentra a su lector en la variación de **LA EXPERIENCIA CREATIVA** a través de cadenas *suaves* de razonamientos y ejemplos multiplicadores.

El primer centenar de páginas del volumen —*Sección 1. Fenomenología, lógica y creatividad en C. S. Peirce*— ofrece una lectura autocontenida de los textos mayores de Peirce sobre la faneroscopia, el método de investigación científica y la abducción —sistema de emergencia y control de las hipótesis—. Se trata de una excelente introducción al que muchos creemos ser el *mayor pensador universal de los últimos ciento cincuenta años*: la oportunidad de leer a Ballabio sobre Peirce merece por tanto aprovecharse. El segundo centenar de páginas —*Sección 2. Percepción, corporeidad y expresión en M. Merleau-Ponty*— presenta también una síntesis muy útil de las obras finales de *uno de los más originales pensadores del siglo* XX. El enlace de meticulosos avances psicológicos, en la filosofía de la mente, en arte y literatura —con finos estudios culturales—, alrededor de una brillante percepción del cuerpo como mediación entre mente y naturaleza, hacen de Merleau-Ponty un verdadero pionero de la amplitud y la ampliatividad de nuestro siglo XXI.

La *actualidad* de Peirce y de Merleau-Ponty es particularmente acuciante. Es curioso que semejantes gigantes nunca hubiesen sido comparados y puestos a dialogar previamente en ningún idioma y en ningún lugar. La Tesis Doctoral de Ballabio comienza a colmar ese vacío con la cincuentena de páginas finales de su monografía —*Sección 3. Experiencia y creatividad en C. S. Peirce y M. Merleau-Ponty*—. Queda aún muchísimo por hacerse, pero Ballabio apunta con cuidado a la punta del iceberg y plantea preguntas centrales que deberán explorarse en los años venideros: (1) al acercar el gesto diagramático visto por Peirce y el gesto pictórico visto por Merleau-Ponty, ¿cuál es el fondo fenomenológico profundo que *requiere* nuestra acción inquisitiva para poder

realmente vivir en el *borde* de lo gestual y lo visual?; (2) al acercar tránsitos, inversiones y reversibilidades en Peirce y Merleau-Ponty, ¿cuál es el proceso fenomenológico que *requiere* precisar *borde*s y tránsitos en su incesante construcción pendular?; (3) al acercar lo actual y lo concebible, tanto en la máxima pragmática de Peirce como en la teoría de lo visible y lo invisible en Merleau-Ponty, ¿cuál es el *borde* de las contradicciones y de los vaivenes dialécticos que *requiere* nuestro cuerpo para poder imaginar todo aquello que nos supera? De hecho, más allá de introducirnos a Peirce y Merleau-Ponty como fantásticos visionarios, y aún más allá de habernos revelado acercamientos inesperados, uno de los aportes mayores de Ballabio consiste precisamente en plantear las *preguntas adecuadas* que *abren* prometedores horizontes de investigación para el desarrollo de los estudios fenomenológicos.

Después de la extraordinaria Tesis Doctoral de Douglas Niño —*Abducting Abduction. Avatares de la comprensión de la abducción de Charles S. Peirce*, 2008; el mayor aporte a nivel mundial sobre la abducción en Peirce—, el trabajo de Ballabio conforma la segunda Tesis Doctoral realizada en Colombia sobre la obra de Peirce y ayuda a consolidar los estudios peirceanos adelantados en el país —ver *Cuadernos de Sistemática Peirceana* 1-5, 2009-2013; http://acervopeirceano.org—. Algunos puentes de valor empiezan así a construirse entre Estados Unidos, Francia, Italia y Colombia como fragmentos de homenaje a la originalidad y la creatividad de los grandes Maestros.

Marzo 2016

Fernando Zalamea
Universidad Nacional de Colombia
www.docentes.unal.edu.co/fzalameat/

Introducción

El nudo teórico del presente libro puede sintetizarse en las siguientes preguntas: ¿qué significa que el conocimiento crece? ¿Qué experiencia tenemos de este crecimiento? En otras palabras, ¿cómo y bajo cuáles condiciones se introduce una novedad en nuestra experiencia? ¿Qué papel juega el hombre en este proceso creativo? ¿En qué sentido hablamos de experiencia creativa? Es decir, ¿la experiencia es estructuralmente creativa o la creatividad es una actividad que se le yuxtapone? Aún más, ¿qué tipo de trabajo es el de la creatividad? ¿Cómo y a través de cuáles gestos y signos se realiza? ¿Cuáles elementos surgen dentro de la experiencia y la caracterizan como creativa? Y especialmente, ¿de qué nos sirve interrogar a dos pensadores muy diferentes, Peirce y Merleau-Ponty, sobre el tema de los bordes de la experiencia creativa?

Siguiendo a Peirce y Merleau-Ponty, tenemos la posibilidad de hallar aquellos elementos estructurales de la experiencia que nos permiten obtener un conocimiento nuevo y realizar una práctica de vida novedosa, generada por un gesto creativo. En otras palabras, a través de los procedimientos y de los instrumentos que ambos autores han construido y utilizado para perforar la costra de la superficie visible, es posible entrar en el mundo sumergido e implícito del significado con la intención de observar el *logos* en su estado naciente. Al comienzo de *L'œil et l'esprit*, Merleau-Ponty afirma que la ciencia manipula las cosas y renuncia a habitarlas: «la science manipule les choses et renonce à les

habiter» (OE: 9). Por consiguiente, el pensamiento se reduce a una capacidad de control operativa y técnica necesaria para esa manipulación. Sin embargo, el objeto del conocimiento puede ser manipulado solamente si es considerado como *un objeto en general* que ha perdido su contacto con la experiencia viviente que lo ha generado. Peirce y Merleau-Ponty nos ayudan a mirar cada cosa como un signo vibrante de esta experiencia viviente y nos conducen de la mano a frecuentarla y habitarla nuevamente para que el nexo entre la cultura y la experiencia creativa humana no se pierda.

El recorrido que proponemos está estructurado en tres secciones: la primera sobre Peirce, la segunda sobre Merleau-Ponty y la tercera sobre una comparación del pensamiento de ambos. El objetivo es evidenciar aquellos elementos comunes que nos hacen entender en qué sentido y bajo cuáles condiciones la experiencia es creativa. En las primeras dos secciones presentamos las respuestas que Peirce y Merleau-Ponty dan a las preguntas citadas al comienzo de esta introducción. La finalidad de esta pesquisa doble es la de mostrar cómo ambos llegan a plantear el problema de la experiencia creativa, y de la introducción de un elemento novedoso en el conocimiento. La tercera sección, que constituye el aporte más original de nuestra tesis, pone en relación el pensamiento de Peirce y Merleau-Ponty, señalando elementos comunes que nos muestran cómo acontece el crecimiento del conocimiento y el surgimiento del momento creativo de la experiencia a través de sus bordes.

SECCIÓN I

Fenomenología, lógica y creatividad en C. S. Peirce

CAPÍTULO I

La fenomenología o *faneroscopía*

1. Objeto y método de la fenomenología peirceana

Charles S. Peirce (1839-1914) propuso una de las últimas grandes arquitectónicas del pensamiento, es decir, una clasificación sistemática de las ciencias para comprender el mundo tanto en su generalidad como en su individualidad. Todas éstas pueden ser subdivididas en ciencias de descubrimiento, revisión o prácticas.

> All science is either, A. Science of Discovery; B. Science of Review; or C. Practical Science. [...] Science of Discovery is either, I. Mathematics; II. Philosophy; [...] Mathematics studies what is and what is not logically possible, without making itself responsible for its actual existence. Philosophy is positive science, in the sense of discovering what really is true; but it limits itself to so much of truth as can be inferred from common experience (CP 1.180).

Según la cita anterior, se puede notar que Peirce considera a las matemáticas y la filosofía como ciencias de descubrimiento; sin embargo, mientras la primera investiga un ámbito de puras posibilidades sin ninguna referencia o existencia real, la segunda estudia la verdad dentro de los límites de la experiencia. ¿Y la fenomenología? ¿Cuál es su papel?

Ante todo es importante subrayar que, aunque el interés de Peirce para la fenomenología ya se muestra de manera implícita en los primeros escritos, el término fenomenología aparece explícito solamente al comienzo del siglo xx: «Philosophy is divided into a. Phenomenology; b. Normative Science; c. Metaphysics. Phenomenology ascertains and studies the kinds of elements universally present in the phenomenon; meaning by the phenomenon, whatever is present at any time to the mind in any way» (CP 1.180). Por ende, el esquema clasificatorio de las ciencias sugiere que el objeto de estudio de la fenomenología debe ser introductivo a la filosofía en general y, en efecto, coincide con el fenómeno en cuanto «all that is in any way or in any sense present to the mind» (CP 1.284, 1904). La primera tarea de la fenomenología consiste en hacer el análisis último de todas las experiencias,[1] limitándose a contemplar y describir las semejanzas que se encuentran en los fenómenos así como se manifiestan: «[Phenomenology] just contemplates phenomena as they are, simply opens its eyes and describes what it sees; [...] simply describing the object, as a phenomenon, and stating what it finds in all phenomena alike» (EP2: 143, 1903).

En estas palabras se evidencia no solamente el objeto de estudio de la fenomenología, que es el fenómeno o *phaneron*, sino que también se muestra el método:

> That what we have to do, as students of phenomenology is simply to open our mental eyes and look well at the phenomenon and say what are the characteristics that are never wanting in it (EP2: 147, 1903).

De esta manera, el análisis fenomenológico requiere solamente un extraordinario poder de observación de la realidad, parecido a la mirada del artista, que consiste en abrir los ojos y describir lo que se ve así como aparece frente a nosotros:

---

[1] «To make the ultimate analysis of all experiences the first task to which philosophy has to apply itself» (CP 1.280).

> This is the faculty of the artist who sees for example the apparent colors of nature as they appear. When the ground is covered by snow on which the sun shines brightly except where shadows fall, if you ask any ordinary man what its colour appears to be, he will tell you white, pure white, whiter in the sunlight, a little greysh in the shadow. But that is not what is before his eyes that he is describing; it's his theory of ought to be seen. The artist will tell him that the shadows are not grey but a dull blue and that the snow in the sunshine is of a rich yellow. That artist's observational power is what is most wanted in the study of phenomenology (EP2: 147, 1903).

En la fenomenología nuestra mirada se dirige directamente al conjunto fenoménico —*phaneron*— y es capaz de captar sus características esenciales así como se manifiestan en nuestra experiencia, antes de que sean sometidas a conceptos generales o lógicos. Se trata de un nivel de experiencia de la realidad que precede a la actividad lógica y que pasivamente se deja afectar por las *cosas mismas* sin abstraerlas inmediatamente con sus categorías teóricas. Sin embargo, es útil anticipar que Peirce, en 1902, considerará la fenomenología, no solamente como observación y análisis de la experiencia en general, sino como doctrina de las categorías, es decir, como individuación y estudio de los elementos estructurales y perennes de la experiencia misma y de las relaciones entre ellos: «the business of phenomenology is to draw up a catalogue of categories and prove its sufficiency and freedom from redundancies, to make out the characteristics of each category, and to show the relations of each to the others» (CP 5.43).

2. Fenomenología y experiencia

Aunque el término fenomenología aparece en Peirce por primera vez solo hasta el año 1902, los objetivos de esta ciencia ya se habían anticipado en *On a New List of Categories* (1867). En 1903, en su ciclo de conferencias en Harvard, Peirce plantea y proyecta a partir de la máxima pragmatista la idea de una fenomenología en cuanto ciencia que estudia y considera la experiencia en su

universalidad; es decir, explicando el sentido de la máxima, termina ocupándose de la fenomenología. Ya se había afirmado que la fenomenología peirceana es un método que tiene que ver con *lo que aparece así como aparece* antes de cualquier análisis consciente del dato fenoménico, que Peirce llamará *phaneron*; *faneroscopía* es la ciencia correspondiente. En consecuencia, no utiliza los términos fenómeno y fenomenología porque lo pondrían en una incómoda continuidad con la filosofía de Hegel a la cual, sin embargo, le debe mucho en cuanto a la clarificación del papel de la ciencia fenomenológica: «Hegel was quite right in holding that it was the business of this science to bring out and make clear the Categories or fundamental modes» (EP2: 143, 1903).

Según Peirce el tema de una ciencia general de la experiencia no puede limitarse a una simple observación y descripción de ella, sino que su análisis debe extenderse a todo lo que es común en la experiencia y que puede ser *concebiblemente* objeto de cualquier tipo de experiencia directa o indirecta:

> I will so far follow Hegel as to call this science Phenomenology although I will not restrict it to the observation and analysis of experience but extend it to describing all the features that are common to whatever is experienced or might conceivably be experienced or become an object of study in any way direct or indirect (EP2: 143, 1903).

En síntesis, la fenomenología —*faneroscopía*— consiste en la observación, la descripción del dato fenoménico y la enumeración de las categorías universales presentes en la experiencia en cuanto experiencia concebible. Es útil tener en cuenta que las categorías peirceanas son elementos estructurales y reales de nuestra relación con la realidad y no solamente funciones conceptuales o lógicas. Pero, ¿cuál es la concepción peirceana de experiencia que se evidencia en esta cita?

Para entender claramente esta noción es necesario tener en consideración la importancia del adverbio *conceivably* presente en la cita anterior. En efecto, afirmar que la fenomenología investiga y analiza los elementos universales de la experiencia es algo que podemos dar por sentado. Sin embargo, no es común subrayar que la fenomenología describe las categorías universales de

los fenómenos dentro de un campo de experiencia constituido por cualquier cosa que sea posiblemente —*conceivaibly*— objeto de estudio. Entonces, la experiencia no se constituye solamente por un dato o por un conjunto de datos perceptibles, sino que se debe extender su campo a todo lo que podría ser *concebiblemente* objeto de experiencia o percepción posible. Asimismo, en una carta dirigida a William James, Peirce critica agudamente su concepción de experiencia:

> As for your «pure experience», which you expressly say is a feeling, it seems to me ill-named experience, which you describe as a process. But you never mean by experience what I mean, as is evident from your amendment to my doctrine of pragmatism. Experience and an experiential event or perception are, for me, utterly different, experience being the effect which life has produced upon habits. Apparently this is something to which your theory pays little regard, otherwise you could not call a feeling or sensation experience (CWJ: 535, 1905).

En este pasaje Peirce quiere mostrar su diferente concepción de pragmatismo —que en 1905 denominará pragmaticismo— a partir de su propia noción de experiencia a través de la crítica a W. James, considerado unos de los fundadores del pragmatismo. Peirce afirma que no es posible identificar la experiencia con un evento puntual o con un conjunto de sensaciones, sentimientos, percepciones o reacciones, como hace James; más bien, experiencia es «the effect which life has produced upon habits» (CWJ: 535, 1905), esto es, el efecto práctico y *concebiblemente* práctico que la vida ha producido y produciría en nuestras conductas, en nuestros hábitos de respuesta.

Por ejemplo, ¿qué significa tener la experiencia de que el agua moje? No se trata solamente de experimentar la humedad del agua por medio de nuestros sentidos o de hacer algo en respuesta a la ocurrencia del fenómeno *agua* como tomar la sombrilla para protegerse de la lluvia; más allá de esto, según la concepción pragmaticista de Peirce, experimentar el fenómeno *agua* consiste en la disposición de actuar de una determinada forma —*habit*— frente a la concebible posibilidad de que el fenómeno en cuestión acontezca. Según el ejemplo

anterior, se experimenta el fenómeno *agua* cuando estamos dispuestos a tomar la sombrilla frente a la concebible posibilidad de que llueva. Entonces, para experimentar *algo* no es necesario ni que este *algo* ocurra realmente ni actuar en respuesta a su acontecimiento. En síntesis, la experiencia es un hábito o una regla de acción que se produce frente a un hecho *concebiblemente* real. Esta concepción de experiencia sustenta y apoya una determinada concepción del fenómeno o *phaneron*, como Peirce lo llamará en 1904:

> By the phaneron I mean the collective total of all that is in any way or in any sense present to the mind, quite regardless of whether it corresponds to any real thing or not. If you ask present when, and to whose mind, I reply that I leave these questions unanswered, never having entertained a doubt that those features of the phaneron that I have found in my mind are present at all times and to all minds (CP 1.284, 1904).

3. El *phaneron*

Una vez aclarada la noción peirceana de experiencia, se puede clarificar también la de espectro fenoménico o *phaneron*. De hecho, si la experiencia es aquel hábito que se ha producido como efecto frente a un cierto dato fenoménico concebible, este último podría ser definido como *todo lo que se presenta a una mente en todo sentido*: directa o indirectamente, sensible o *concebiblemente* objeto de cualquier tipo de experiencia, independientemente de que corresponda a algo real o no. Pero, ¿qué significa la expresión «in any sense present to the mind» (CP 1.284, 1904)? ¿Qué es el *phaneron*? ¿Un objeto sensible? ¿Un objeto percibido? ¿Una idea? En síntesis, ¿de qué se trata? Es importante aclarar que *presente a una mente* no significa presente a un nivel de conciencia —*consciousness*—, en el sentido de una plena autoconciencia capaz de distinguir las polaridades del conocimiento: el sujeto y el objeto. El *phaneron* más bien se manifiesta a la mente en un nivel más originario y preconsciente que Peirce llama atención inmediata —*immediate awareness*—. A este nivel,

el contenido de la experiencia es un puro estar presente, pura inmediatez sin mediación.

Alrededor de 1904 Peirce compuso unos manuscritos (MS 336, 337 y 337s) como preámbulo a un texto más amplio titulado *Logic viewed as Semiotics*. Este ensayo puede ser considerado como introducción al tema del *phaneron*, bajo su punto de vista etimológico y conceptual, aunque sus definiciones son muchas y difundidas en diferentes textos. El término *phaneron* tiene una raíz griega *φανερον* que significa manifiesto, en el sentido de llevado a la luz y abierto al examen público:

> The word *φανερον* is next to the simplest expression in Greek for manifest. [...] There can be no question that *φανερος* means primarily brought to light, open to public expression throughout. [...] I desire to have the privilege of creating an English word, phaneron, to denote whatever is throughout its entirety open to assured observation (MS 337, 1904).

El *phaneron* es algo directamente abierto a la observación y que se manifiesta a una mente en cualquier modo: «there is nothing quite so directly open to observation as phanerons» (CP 1.286, 1905); en efecto, la primera y fundamental característica del *phaneron* es su apariencia directamente observable, es decir, su evidencia manifiesta. El término *manifiesto*, según Peirce, es algo que merece aprobación y al cual se debe dar crédito a menos que se cierren nuestros ojos. En este sentido ver es creer: el *phaneron* es algo abierto a una observación segura, manifiesta y que da crédito a una precisa creencia y no a otra. Por ejemplo, cuando vemos una cierta imagen no se puede evitar formular un juicio sintético que describa la apariencia del objeto observado: «este objeto es amarillo». Extrañamente esta constricción no es causa de irritación. En cambio, parece más satisfactorio seguir la tendencia perceptiva sugerida por la realidad que hilvanar cualquier tipo de razonamiento sobre ésta: el *phaneron* se impone y estamos felices de ceder a la fuerza de su evidencia,

reconociendo que «la majestad de la realidad es nuestra verdadera amiga»[2] (MS 337s, 1904). Peirce no está interesado en demostrar que el *phaneron* tiene referencia a un objeto real porque efectivamente no existe algún tipo de correspondencia entre el *phaneron* y un objeto fisiológico, cerebral o psicológico. Sencillamente, el *phaneron* es una apariencia directa y la *faneroscopía* es una observación sincera y directa de las apariencias: «honest, single-minded observation of the appearances» (MS 336, 1904).

3.1. Phaneron y percepto

El hecho de que el *phaneron* indique una tendencia perceptiva no significa que éste hace referencia a una cosa real o irreal, independiente y externa a nuestra mente; en efecto, ni describe cómo están hechas las cosas ni explica su verdad. Según la definición peirceana, el *phaneron* es algo abierto a una observación segura en la totalidad de su ser: «whatever is throughout its entirety open to assured observation» (MS 337, 1904). La observación del *phaneron* no es tan directa como la de un percepto porque éste último reacciona produciendo un choque en nosotros, mientras que el *phaneron* no genera ninguna modificación del sujeto. Otra diferencia fundamental entre el *phaneron* y el percepto consiste en el hecho de que un objeto real es percibido por aspectos o a través de perspectivas particulares, mientras que el *phaneron* hace referencia a la totalidad de su ser.

En resumen, el *phaneron* no tiene ninguna relación factual con el objeto percibido y no lo describe. El *phaneron* detecta la manera en la cual nos aparece una cosa real: es una pura apariencia por el lado del objeto y es un puro estado de conciencia por el lado del sujeto, si bien la distinción entre objeto y sujeto no tiene sentido a este nivel de la experiencia porque el contenido del *phaneron* es pura presencia sin sombras. Si el *phaneron* fuese un objeto frente a nuestros ojos no sería totalmente abierto a nuestra observación; en

[2] Traducción mía del original italiano: «la maestá della realtá é la nostra vera amica» (Luisi, 2008: 104-5).

efecto, la percepción de una cosa siempre comporta el punto de vista particular de donde se mira, con sus defectos y límites estructurales —por ejemplo, veo siempre lados, caras, aspectos de una cosa y nunca su totalidad—. Además es necesario afirmar que la percepción de una realidad externa exige siempre la presencia de una conciencia capaz de representarse la cosa vista, mientras que el *phaneron* es pura apariencia o presencia sin necesidad de algún tipo de conciencia: pura atención inmediata —*awareness*—. En síntesis, en este proceso sujeto y objeto no son aún distinguibles.

3.2. Phaneron colectivo y objetivado

Entonces, si el *phaneron* no es un objeto contrapuesto a una conciencia, ¿qué es? ¿Con qué podemos identificarlo? ¿Cómo nos afecta? En 1908, en un manuscrito (MS 611), Peirce hace una lista de los posibles significados del término *phaneron*: emociones, sentimientos, imaginaciones, sensaciones de gusto o dolor, recuerdos, asociaciones, sensaciones de contraste, sorpresa, semejanza y esfuerzo. De esta manera parece que la concepción peirceana de *phaneron* abarca un campo de objetos demasiado amplio para poderlo estudiar con rigor y precisión científica y tal vez esta generalidad tiene un propósito. Volviendo a la definición inicial,[3] es posible concluir que el *phaneron* no es un fenómeno puntual, sino que es la complexión de *todo lo que se presenta a una mente en todo sentido*, sin importar su referencia a alguna cosa real o irreal. Según André De Tienne (1993: 288-9), ésta es propiamente la definición colectiva del *phaneron*, por la cual éste es solamente la totalidad colectiva de las apariencias que se nos manifiestan sin interrupciones desde nuestro nacimiento hasta la muerte.

En verdad no es oportuno hablar ni de una mente vidente ni de un objeto visto: sujeto y objeto están aún confundidos y todo lo que existe es pura apariencia —*seeming*— con su correlativa conciencia inmediata —*immediate awareness*—. Como afirma De Tienne:

[3] «By the phaneron I mean the collective total of all that is in any way or in any sense present to the mind, quite regardless of whether it corresponds to any real thing or not» (CP 1.284, 1904).

> The phaneron is a continuum permeated with generality, and its individuality stems only from its being the conflation of a particular mind with the objective world. Each individual mind lives one phaneron, and there are as many phanera as there are individual minds (2004: 4).

Nosotros estamos sumergidos en este *continuum* de apariencias y lo habitamos integralmente en cuanto presencia vivida. Por eso es lícito preguntarnos: ¿es posible mirarlo como un objeto de estudio? ¿Podemos analizarlo como si fuese algo afuera de nuestra experiencia? ¿Podemos tomar distancia de él? ¿Podemos objetivarlo?

Nosotros vivimos en este flujo de experiencia sin mediación alguna y este punto de vista nos impide una observación objetiva del *phaneron* mismo: en cuanto vivimos en él, no es posible verlo en su generalidad. Entonces el papel del fenomenólogo consiste propiamente en dejar esta actitud cotidiana e inconsciente (*immediate awareness*) y alejarse de las apariencias vividas con el fin de generar un campo de observación en el cual el *phaneron* mismo pueda exhibir su estructura invariable. Este otro objeto es lo que De Tienne define como el *phaneron objetivado* en contraposición al *phaneron colectivo*. Así, nuestra actitud hacia el *phaneron* ha cambiado: ahora miramos lo que aparece con el fin de detectar los elementos siempre presentes en él. Por ende, no nos importa la existencia de algo externo a la mente en correspondencia con el *phaneron* pues lo que nos interesa es su generalidad. En este sentido, mientras anteriormente habitábamos dentro de un flujo de experiencia sin mediación alguna, ahora nuestra actitud es una consciente observación, sincera y directa, de las apariencias hacia los factores constituyentes y siempre presentes en la experiencia misma. En definitiva, la *faneroscopía* es la ciencia que observa y «describes the essentially different elements which seem to present themselves in what seems» (CP 2.197, 1902).

4. La ciencia faneroscópica

¿En qué sentido la *faneroscopía* puede considerarse una ciencia? Se ha afirmado que el *phaneron* es un objeto general, pero, ¿posee también la característica de universalidad de los objetos de la investigación científica? ¿Podemos fundamentar un nuevo saber científico sobre la pura apariencia? De hecho, un requisito necesario para que una ciencia pueda desarrollarse es la universalidad de su objeto y, como se vio, el *phaneron* es esencialmente un fenómeno colectivo. Sin embargo, las preguntas planteadas levantan un problema más radical debido al hecho de que nadie puede observar la apariencia que yo vivo; por ende, cada uno podría hacer su propia *faneroscopía*, como hace notar De Tienne:

> Now, the phaneron, one might think, is purely individual inasmuch as the mind is individual. No one can observe the phaneron I live but I, and so everyone must be his own phenomenologist. But in this case, there can be no certainty as to the results of one's analysis of the phaneron (2004: 4).

Entonces, ¿cómo es posible hacer una ciencia que abarque un conocimiento universal a partir de análisis individuales? Asimismo, Christopher Hookway observa que en la investigación *faneroscópica*:

> There is not a community of phenomenologists adding to the stock of shared knowledge, publishing reasoned conclusions, and so on. Each individual must be his own phenomenologist [...] In the end, the reader must decide for himself whether these hints enable him successfully to carry out a phenomenological inquiry and agree with Peirce's categorial doctrine (1985: 104-5).

Si fuese así, no sería posible fundamentar ningún tipo de comunidad científica y tampoco ningún tipo de análisis universal del *phaneron* porque cada uno haría su propia *faneroscopía* y los resultados alcanzados no estarían abiertos al examen público. En otros pasajes, Peirce mismo admite que la *faneroscopía* no es una ciencia completamente formada, sino que es una ciencia *in nuce*, es decir en vía de desarrollo: «phaneroscopy is still in the condition

of a science-egg, hardly any details of it being as yet distinguishable, though enough to assure the student of it that [...] it surely will in the future become a strong and beneficent science» (R 645: 2, 1909). Entonces, ¿qué tipo de saber es la *faneroscopía*? ¿Es una ciencia autónoma o dependiente? Como sugiere el término mismo, no es la ciencia —*logía*— del *phaneron* sino la visión —*scopía*— de éste. No se trata de una argumentación, de un discurso o de un conjunto sistemático de definiciones. La única afirmación posible con relación al tema de la *faneroscopía* es: «there is no assertion except that there are certain seemings; [...] Phenomenology can only tell the reader which way to look and to see what he shall see» (CP 2.197, 1902).

La *faneroscopía* no elabora ningún tipo de explicación hipotética, más bien examina las apariencias directas: «does not undertake, but sedulously avoids, hypothetical explanations of any sort. It simply scrutinizes the direct appearances. [...] The student's great effort is [...] to confine himself to honest, singleminded observation of the appearances» (CP 1.287, 1905). La *faneroscopía* es un trabajo de observación: estudia lo que aparece sin formular ningún tipo de juicio sobre esto. En efecto, los juicios afirman algo atribuyéndole realidad o falsedad, mientras que, en fenomenología, establecer la realidad o la falsedad de una aseveración no tiene ninguna relevancia. La *faneroscopía* no utiliza tipos de razonamientos que a partir de ciertas premisas llegan a determinadas conclusiones, sino que hace una observación honesta y directa de las apariencias sin introducir elementos ajenos y sin formular ningún tipo de especulación sobre *lo que se manifiesta así como se manifiesta*: es pura observación de lo dado de la experiencia. ¿Es posible mirar las apariencias de manera incontaminada? Peirce sostiene que este tipo de observación *faneroscópica* es pura y sencilla pero al mismo tiempo bastante compleja y resultado de un gran esfuerzo: «phaneroscopy is perhaps the most difficult, of [philosophical] tasks, demanding very peculiar powers of thought, the ability to seize clouds, vast and intangible, to set them in orderly array, to put them through their exercises» (CP 1.280, 1902).

La observación no es una mirada pasiva, sino un examen esmerado y un estudio minucioso: es la rara facultad del artista que prescinde de cualquier teoría sobre la experiencia y contempla la realidad así como es. La fenomenología nos prohibe definiciones, juicios y deducciones sobre la experiencia. Así

pues, después de haber observado las apariencias, ¿cuál sería nuestro papel en cuanto fenomenólogos? Lo único que nos queda, después de una contemplación directa y desinteresada, es la descripción hipotética del dato fenoménico. Pero, ¿cómo puede el hombre describirlo directamente siendo completamente incorporado en el *phaneron* mismo? Una posibilidad, pero no la única, sería poderlo observar desde fuera del flujo de la experiencia vivida, a partir de una distancia, representando el fenómeno como un objeto frente a nosotros. Y, ¿cómo es posible? Peirce sostiene que es posible observarlo a través de una representación diagramática —retomaremos este tema en la última sección de la tesis—. Pero, ¡cuidado! No es cuestión de describir todas las propiedades formales del *phaneron* o de hacer un análisis hasta de sus detalles; se trata de buscar y hallar aquellas propiedades que pertenecen a todas las apariencias. En este sentido, la *faneroscopía* empieza con la observación y termina con la descripción de los elementos descubiertos en cada fenómeno.

Se ha venido aclarando nuestro papel en cuanto fenomenólogos: observar y describir los elementos siempre presentes en lo que aparece. Sin embargo, en unos pasajes de su obra, Peirce se percata de una dificultad con relación al papel general de la *faneroscopía*: primero constata que lo único que la fenomenología puede hacer es registrar que existen unas apariencias y luego afirma que éstas no pueden ser comprobadas con certeza porque incluso no pueden ser descritas:

> In Phenomenology there is no assertion except that there are certain seemings; and even these are not, and cannot be asserted, because they cannot be described. Phenomenology can only tell the reader which way to look and to see what he shall see (CP 2.197, 1902).

Así, si la *faneroscopía* indica solamente la manera o el método a través del cual se ve lo que debería verse, ¿qué es lo que deberíamos propiamente observar y describir? Se puede acotar que «phaneroscopy [...] is occupied with the formal elements of the phaneron» (CP 1.284, 1905), pero, ¿cómo podemos detectar estos elementos, conscientes de que el *phaneron* mismo es indescriptible, siendo él una continua y vivida manifestación? De hecho, cada descripción presupone una objetivación y una fijación del tema de estudio, y por ende la

pérdida de su viviente continuidad. Entonces, ¿qué es lo que se puede describir? Se trata de la estructura y los elementos del *phaneron* que se manifiestan a través de la observación de una cierta clase de diagramas.

En resumen, ¿cómo podemos conseguir estos elementos? Los elementos son la condición de posibilidad de cada apariencia y es necesario descubrirlos en la experiencia misma del *phaneron* a través de diferentes métodos: distinción, abstracción, análisis, repetición, comparación, generalización y clasificación. En otros términos, a través de la observación, generalización y análisis de la materia fenoménica, deberíamos sacar los elementos siempre presentes y sucesivamente deberíamos repetir o comparar estos resultados de manera similar a como actúan los matemáticos, utilizando aquel tipo de diagramas que Peirce llama gráficos existenciales. Es decisivo resaltar ahora el método de la *faneroscopía*: no se trata de una introspección, sino que el *phaneron* debe ser proyectado de manera tal que, interrumpiendo su flujo continuo de manifestación, pueda ser observado en cuanto objeto, a una distancia tal que favorezca nuestro conocimiento. Los gráficos existenciales son las herramientas que nos permiten distanciar, analizar y estudiar los constituyentes del *phaneron*:

> Now Existential Graphs furnish us the best diagram of thought that has ever yet been invented. [...] And therefore there can be no better instrument for thinking about Constituents of the Phaneron —which is itself too evanescent for definite comprehension —than to think about Existential Graphs (R 499s: 17, 1906).

La función de los gráficos existenciales es la de incrementar la inteligibilidad de las relaciones que subsisten entre los elementos formales constituyentes del *phaneron*; relaciones y características que, de lo contrario, serían invisibles.

Según De Tienne: «the only way phaneroscopy could be turned into a really scientific research was for its work to be one of diagrammatic thinking, first and last. Peirce indeed understood diagrammatization as an essential condition for scientificity» (2004: 11). A través de la comparación de diferentes diagramas sale a la luz la verdadera estructura del *phaneron*: un *continuum* vivido e inmediato constituido por elementos inalterables cuya generalidad se hace

transparente solamente por medio del sistema de gráficos existenciales en su totalidad. La observación del material fenoménico a través de diagramas es la única que nos permite una descripción y una clasificación de la experiencia vivida, de manera tal que sea legítima nuestra pretensión de fundamentar la *faneroscopía* en cuanto ciencia: «the business of phenomenology is to draw up an inventory of appearances» (CP 2.120, 1903). Pero, ¿cuál es el resultado de nuestra observación y descripción del *phaneron*? ¿Cuáles son las formas generales siempre presentes en éste?

5. Las categorías de 1867

En 1867, en su artículo *On a New List of Categories*, Peirce afirma que «the function of conceptions is to reduce the manifold of sensuous impressions to unity and […] the validity of a conception consists in the impossibility of reducing the content of consciousness to unity without the introduction of it» (EP1: 1, 1867). Con estas palabras se perfila el proyecto de investigación del filósofo: hallar las categorías que reduzcan la multiplicidad de las impresiones a la unidad de una proposición, considerando que el valor de un concepto consiste propiamente en su capacidad de aplicarse y unificar el contenido confuso y múltiple de nuestra experiencia sensible. En esta búsqueda es posible que el primer concepto universal encontrado necesite, a su vez, de una ulterior mediación capaz de unificarlo a la multiplicidad a la cual se aplicaría. Por ende, este procedimiento debe repetirse hasta que no se encuentre la categoría última que se aplique, sin otras mediaciones, a la multiplicidad de las sensaciones. De esta manera resulta claro que existe una lista de conceptos que, a partir de *lo que está presente en general —what is present in general—*, gradualmente nos lleva a la unidad de las impresiones que se manifiesta en una proposición.

Es importante añadir que el valor de un concepto consiste en su poder unificador. Los únicos conceptos que tienen valor y que vale la pena investigar son aquellos indispensables en el proceso de reducción de la multiplicidad a la unidad. Por el contrario, «if a conception does not reduce the impressions upon which it follows to unity, it is a mere arbitrary addition to these latter;

and elementary conceptions do not arise thus arbitrarily» (EP1: 3, 1867). En el año 1867 Peirce individua cinco categorías elementales e irreductibles a partir de la experiencia: *being*, *quality*, *relation*, *representation*, *substance*. Es necesario precisar que para Peirce los conceptos elementales del pensamiento no surgen arbitrariamente o intelectualmente, sino en la ocurrencia de una experiencia: «elementary conceptions only arise upon the occasion of experience» (EP1: 3, 1867). Entonces, ¿cuál es el punto de partida del procedimiento? Es necesario empezar por el concepto universal más cercano a la multiplicidad de las sensaciones que tenemos en la experiencia, es decir el concepto de *lo que está presente en general —what is present in general—*. Éste es un concepto porque es universal, y es universal porque ningún contenido lo determina, es simplemente *algo —it—*, un fenómeno cuyo único contenido consiste en el reconocimiento que hace nuestra atención inmediata —*immediate awareness*—, sin necesitad alguna de connotarlo como un objeto:

> That universal conception which is nearest to sense is that of the present, in general [...] so the conception of what is present in general, which is nothing but the general recognition of what is contained in attention, has no connotation, and therefore no proper unity (EP1: 2, 1867).

La noción de *lo que está presente en general* es definida por Peirce con el término *it* o *substance*: «this conception of the present in general, of "it" in general, is rendered in philosophical language by the word "substance" in one of its meanings» (EP1: 2, 1867). La categoría de *substance* es algo que precede y subyace a todas las posibles diferenciaciones y predicaciones. De hecho, para poder hacer cualquier tipo de distinción o discriminación entre la multiplicidad de *lo que está presente en general* hace falta que esto sea reconocido como tal: «before any comparison or discrimination can be made between what is present, what is present must have been recognized as such» (EP1: 2, 1867). Por tanto, la característica fundamental de la categoría de *substance* es aquella de subyacer, esto es, de estar como sujeto de una proposición sin posibilidad alguna de estar como predicado: «it cannot itself be made a predicate. This it is thus neither predicated of a subject, nor in a subject» (EP1: 2, 1867). En efecto, cualquier predicado de

una proposición hace referencia a un sujeto-substancia cuya existencia es condición necesaria y mínima para que subsista una posible predicación.

En este artículo de 1867, Peirce muestra algo original como resultado de una investigación ya empezada en las *Harvard Lectures* (1865). Si bien es verdad que el concepto universal de *substance* es el más cercano a nuestra experiencia sensible y, entonces, es el primero en ser detectado por nuestra atención inmediata, es también evidente que, a causa de su multiplicidad, es el último en ser determinado en la unidad de una proposición. De hecho, la función primera y esencial en la formación de una proposición y en la individuación de las categorías es aquella de la cópula-predicado *es* que implícitamente remite al otro concepto extremo de la lista que es aquello de *being*[4]: «the method which ought to be adopted is one which derives the categories from the functions of the judgment but which has its starting-point in pure being» (W1: 352, 1865). En otros términos, el concepto universal de *being* es el punto de partida del cual surgen las categorías: *quality*, *relation* y *representation*. Estas categorías son tres modos de determinarse de la noción de *being*, la cual tiene la función de unificarlas en el concepto de *substance*.

Resulta, pues, evidente que la categoría de *substance* o de *lo que está presente en general —what is present in general—* será la última de la lista en ser determinada. Por otro lado, el concepto universal de *being*, por sí solo, no tiene la fuerza suficiente para determinar la multiplicidad del concepto de *substance*: necesita de las tres categorías. A nivel lógico-proposicional las nociones de *being* y *substance* son los extremos vacíos de cualquier tipo de predicación. En particular la categoría de *substance* representa un sujeto que nunca es predicado y la de *being* representa un predicado que nunca es sujeto. En otras palabras, «substance and being are the beginning and end of all conception. Substance is inapplicable to a predicate, and being is equally so to a subject» (EP1: 2, 1867). Finalmente, las etapas intermedias, universales y necesarias que organizan la confusión de las sensaciones en la unidad de una proposición son:

[4] Es oportuno notar que Peirce, en 1867, se refiere a la noción de *being* exclusivamente para indicar la cópula-predicado de una proposición: en *On a New List of Categories*, el concepto de *being* tiene solamente una función unificadora lógico-sintáctica.

«Quality —Reference to a Ground—; Relation —Reference to a Correlate—; Representation —Reference to an Interpretant—» (EP1: 6, 1867).

5.1. Quality

En la doctrina de las categorías de 1867, la noción de *being* desarrolla solamente una función lógico-sintáctica en el contexto de una proposición elemental del tipo «S es P» cuyos constituyentes son: el sujeto «S», la cópula-predicado *es* y una propiedad «P». La función del concepto de *being* es aquella de unificar una cierta propiedad «P» con el sujeto-substancia «S»:

> The conception of being arises upon the formation of a proposition. A proposition always has, besides a term to express the substance, another to express the quality of that substance; and the function of the conception of being is to unite the quality to the substance (EP1: 4, 1867).

En otros términos, la noción de *quality* representa la primera determinación del concepto de *being* con el fin de lograr la unidad de las impresiones en el sujeto-substancia de una proposición: «quality, therefore, in its very widest sense, is the first conception in order in passing from being to substance» (EP1: 4, 1867).

Afirmando que el concepto de *quality* es el primero que se da en el pasaje del concepto de *being* a el de *substance*, Peirce quiere descartar la hipótesis de que sea una impresión aunque aparezca como tal: «quality seems at first sight to be given in the impression. Such results of introspection are untrustworthy» (EP1: 4, 1867). Aunque la categoría de *quality* está siempre relacionada con la multiplicidad de las sensaciones, no puede considerarse una impresión. Por ejemplo, en la proposición «esta estufa es negra»[5], que encontramos en *On a New List of Categories*, resulta claro que la atribución de la propiedad *negra*

[5] «This stove is black» (EP1: 4, 1867).

al sujeto-substancia *estufa* es posible solamente a partir de una operación de abstracción del material sensible. Si bien la noción de *quality* parece estar inmediatamente dada en las sensaciones, realmente representa la primera mediación conceptual de la lista de categorías. De hecho, en la proposición «esta estufa es negra», «the conception of "this stove" is the more immediate, that of "black" the more mediate» (EP1: 4, 1867). El atributo *negra*, para poderse predicar del sujeto-substancia *estufa*, debe ser discriminado de éste y ser considerado en sí mismo, como independiente del objeto al cual hace referencia: «which latter [black], to be predicated of the former [this stove], must be discriminated from it and considered in itself, not as applied to an object, but simply as embodying a quality, blackness» (EP1: 4, 1867). Ahora bien, siendo el adjetivo *negra* una pura abstracción, puede referirse al concepto general de *negritud —ground—*[6] e hipotéticamente encarnarse en cualquier sujeto-substancia, determinándose como una propiedad de éste.

Una vez que la propiedad *negra* se determina positivamente a través de la referencia al concepto abstracto de *negritud —ground—* puede aplicarse libremente al sujeto-substancia *estufa*, de manera tal que afirmar que «la estufa es negra» o que «la negritud está en la estufa» es lo mismo: «the same thing is meant by "the stove is black", as by "there is blackness in the stove". Embodying blackness is the equivalent of black» (EP1: 4, 1867). Es más, bajo el punto de vista de Peirce, sería más correcto afirmar que «hay negritud en la estufa» en lugar de «esta estufa es negra». El concepto de una pura abstracción, cuya referencia constituye el concepto de *quality*, es definido como *ground* por Peirce: «such a pure abstraction, reference to which constitutes a quality or general attribute, may be termed a ground» (EP1: 4, 1867). La noción de *ground* es una mediación indispensable que tiene el fin de reducir la multiplicidad de las sensaciones a la unidad de la proposición. En efecto, la relación entre el sujeto-substancia y la cópula-predicado en la proposición «esta estufa es negra» se comprende solamente a partir de su referencia al concepto abstracto de *negritud —ground—*. Sin esta referencia las múltiples impresiones recibidas

[6] «Quality: Reference to a Ground» (EP1: 6, 1867).

en la intuición sensible no podrían ser reducidas a la unidad de un concepto y, por ende, no podrían encarnarse en un sujeto-substancia a través de la mediación de la categoría de *quality*, quedando confusas: «the conception of a pure abstraction [ground] is indispensable, because we cannot comprehend an agreement of two things, except as an agreement in some respect, and this respect is such a pure abstraction as blackness» (EP1: 4, 1867). En síntesis, la categoría de *quality* no es nada más que la referencia a un concepto abstracto —*ground*— hipotéticamente encarnada en un determinado sujeto-substancia de una proposición.

5.2. Relation

Ya se ha observado que el ser de la cópula-predicado resulta incapaz de determinar sin mediaciones la multiplicidad del sujeto-substancia. Con el fin de salir de la confusión y hallar la unidad en las sensaciones, el concepto de *quality* constituye la primera mediación accidental de la lista. Es accidental porque no puede prescindirse del concepto universal de *being*, mientras que éste último es esencial porque puede prescindirse de aquello de *quality*: «reference to a ground cannot be prescinded from being, but being can be prescinded from it» (EP1: 4, 1867). No puede concebirse la noción de *quality* sin aquella de *being*, pero ésta última puede considerarse independientemente de la primera. Ahora bien, la categoría de *quality*, aunque es la primera determinación del concepto de *being*, es incapaz de reducir la multiplicidad de las sensaciones a la unidad: aunque abstracta y considerada en sí misma, implica una relación a otras propiedades que detectan el concepto de *relation*.

La psicología empírica, según Peirce, nos enseña que la categoría de *quality* puede individuarse únicamente a partir de un contraste o de una concordancia con otras propiedades: «we can know a quality only by means of its contrast with or similarity to another» (EP1: 5, 1867). En efecto, es posible determinar una cierta propiedad solamente a partir de su semejanza u oposición con otras. Por ejemplo, el atributo *negro* se define a partir de sus contrarios: *negro* es todo lo que no es rojo, amarillo, blanco, etc. Como se vio anteriormente, una propiedad hace necesariamente referencia a un *ground*, es decir, a un

concepto abstracto que abarca todo lo que es semejante y excluye todo lo que la contrasta. Así como la categoría *quality* es definida como referencia a un *ground*, su necesario contrario, es decir el concepto que incluye todo lo que la noción de *quality* deja por fuera, es definido por Peirce como *relation* o *referencia a un correlate*: «by contrast and agreement a thing is referred to a correlate, if this term may be used in a wider sense than usual» (EP1: 5, 1867). Entonces, la introducción del concepto de *referencia a un ground —quality—* remite necesariamente a aquel de *referencia a un correlate —relation—* que representa la segunda categoría de la lista: «the occasion of the introduction of the conception of reference to a ground is the reference to a correlate, and this is, therefore, the next conception in order» (EP1: 5, 1867).

La categoría de *relation* muestra con evidencia que la unidad de las sensaciones consiste en una relación o reacción entre dos elementos. De hecho, la unidad buscada no es simplemente una recolección de datos sensibles según un criterio de semejanza, como quisiera la psicología empírica. Ahora bien, la unidad hallada es una relación entre dos conceptos: *referencia a un ground* y *referencia a un correlate*. Aunque la unidad se manifieste en esta polaridad, no se trata de una relación entre pares, sino que se muestra una precedencia: el *ground* es independiente de su *referencia a un correlate* pero este último no puede prescindirse del primero: «reference to a correlate cannot be prescinded from reference to a ground; but reference to a ground may be prescinded from reference to a correlate» (EP1: 5, 1867). No puede concebirse la noción de *correlate* sin aquella de *ground*, pero ésta última puede considerarse independientemente de la primera.

5.3. Representation

A través de la categoría de *correlate* la multiplicidad de los datos de la experiencia sensible no ha encontrado aún su unidad última, más bien se ha quedado en una oposición. Por ende, hace falta un tercer elemento capaz de operar una mediación y una conexión entre la primera y la segunda categoría:

> By a further accumulation of instances, it would be found that every comparison requires, besides the related thing, the ground, and the correlate, also a mediating representation which represents the relate to be a representation of the same correlate which this mediating representation itself represents (EP1: 5, 1867).

La confusión de las impresiones, sometida al concepto de *ground* y relacionada con aquello de *correlate*, ha evolucionado, hasta ahora, en una oposición irresuelta. El camino hacia la unidad de las sensaciones exige una representación mediadora que reúna las contraposiciones: «since there is a manifold of impressions, we have a feeling of complication or confusion, which leads us to differentiate this impression from that, and then, having been differentiated, they require to be brought to unity» (EP1: 6, 1867).

Peirce introduce una solución novedosa a este problema. La oposición entre el *ground* y su *correlate* no se soluciona hasta que no sea interpretada por nosotros: «now they are not brought to unity until we conceive them together as being ours, that is, until we refer them to a conception as their interpretant» (EP1: 6, 1867). Por lo tanto, el concepto de un sujeto mediador capaz de reconocer y hallar la unidad en la multiplicidad de las impresiones es precisamente la tercera categoría y Peirce la define como *representation* o *Interpretant*: «such a mediating representation may be termed an interpretant, because it fulfils the office of an interpreter» (EP1: 6, 1867). Algunos ejemplos pueden ayudar a aclarar este concepto: «a portrait represents the person for whom it is intended to the conception of recognition, a weathercock represents the direction of the wind to the conception of him who understands it» (EP1: 5, 1867). Así entonces, un retrato remite a una persona conocida solamente para alguien que entienda el concepto de su reconocimiento; una veleta de lata —*Sign*— indica la dirección del viento —*Object*— solamente para quien comprenda la relación entre el objeto y el signo que lo indica —*Interpretant*—.

A partir de estos ejemplos se hace evidente la importancia de esta tercera noción, no solamente en cuanto solución de la oposición entre *ground* y *correlate*, sino como factor de unidad entre las confusas impresiones. En efecto, el concepto de *Interpretant* no reduce la multiplicidad de las sensaciones a

una unidad extrínseca y yuxtapuesta como hacen las categorías de *quality* y *relation*; al contrario, genera la unidad dentro y a partir de la multiplicidad de la categoría de *substance*:

> Thus, the reference to an interpretant arises upon the holding together of diverse impressions, and therefore it does not join a conception to the substance, as the other two references do, but unites directly the manifold of the substance itself. It is, therefore, the last conception in order in passing from being to substance (EP1: 6, 1867).

Es importante acotar que las categorías analizadas hasta ahora, presentadas por Peirce en 1867, son simplemente principios de una unidad lógico-proposicional. En síntesis, la lista y el orden de las cinco categorías obtenidas es el siguiente: «Being, Quality —Reference to a Ground—, Relation —Reference to a Correlate—, Representation —Reference to an Interpretant—, Substance» (EP1: 6, 1867). A partir de 1867, esta lista fue modificada por Peirce varias veces hasta llegar a las tres categorías fenomenológicas de *Firstness*, *Secondness* y *Thirdness*, preliminarmente tratadas en *A Guess at the Riddle* (1887-88) y sucesivamente en las *Harvard Lectures on Pragmatism* (1903). Con el fin de entender las etapas fundamentales de la evolución de su doctrina, es oportuno detenerse sobre los procedimientos y métodos de la génesis de las categorías.

6. La génesis de las categorías

Resulta ahora claro cómo el concepto de *quality* representa la primera determinación del concepto de *being* en función de hallar la unidad en la multiplicidad del sujeto-substancia de una proposición: «quality, therefore, in its very widest sense, is the first conception in order in passing from being to substance» (EP1: 4, 1867). El método a través del cual se obtienen todas las mediaciones conceptuales es un procedimiento abstractivo articulado en tres diferentes operaciones intelectuales: «abstraction or "prescision" ought to be carefully distinguished from two other modes of mental separation, which may be

termed "discrimination" and "dissociation"» (EP1: 2, 1867). En particular, la *discriminación* distingue los términos, la *disociación* separa las imágenes y, por último, la *prescision* diferencia los conceptos.

1. La *discriminación* traza solamente una distinción entre los términos de las cosas: «discrimination has to do merely with the senses of terms, and only draws a distinction in meaning» (EP1: 2, 1867).
2. La *disociación* separa dos imágenes que no están vinculadas bajo la ley de la asociación y que podemos distinguir en nuestra conciencia: «dissociation is that separation which, in the absence of a constant association, is permitted by the law of association of images» (EP1: 3, 1867).
3. La abstracción o *prescision* actúa sobre un objeto que es un entero-todo general y consiste en el poner atención a una parte de éste sin hacer ninguna suposición sobre el resto: «exclusive attention consists in a definite conception or supposition of one part of an object, without any supposition of the other» (EP1: 2, 1867).

En general, estos métodos conciernen a una capacidad de la mente de separar dos elementos contenidos en ella poniendo atención a uno y omitiendo el otro. En cuanto a la *discriminación* no podemos separar, por ejemplo, el término *rojo* de aquel de *color* porque no podemos definir el primero sin el segundo; por lo que concierne a la *disociación*, no podemos dividir, por ejemplo, un *color* del *espacio*, porque es imposible imaginar uno sin el otro; diversamente el procedimiento de *prescision* puede separar el concepto de *rojo* de aquello de *azul* y el concepto de *espacio* de aquello de *color*, porque, por ejemplo, puedo concebir abstractamente un espacio sin color entre mi rostro y la pared que estoy mirando. Es preciso acotar que el proceso apenas descrito no es reversible: no puedo prescindir o abstraer el concepto de color de aquello de espacio ni el concepto de *rojo* de aquello de *color*. Esto significa que el procedimiento de *prescision* no es recíproco: «prescision is not a reciprocal process. It is frequently the case, that, while A cannot be prescinded from B, B can be prescinded from A» (EP1: 3, 1867). En efecto, el concepto de *rojo* requiere el de *color*, mientras que el concepto de *color* no exige necesariamente el de *rojo*. Por analogía, el concepto de *color* requiere aquel de *espacio* pero no viceversa:

> I can prescind red from blue, and space from color (as is manifest from the fact that I actually believe there is an uncolored space between my face and the wall); but I cannot prescind color from space, nor red from color (EP1: 3, 1867).

Ahora bien, si es verdad que «elementary conceptions only arise upon the occasion of experience» (EP1: 3, 1867), en el caso que los conceptos se añadiesen de manera arbitraria a la multiplicidad de las sensaciones éstas quedarían en una ciega indeterminación. Por otro lado, si las impresiones pudiesen entenderse sin la síntesis intelectual de los conceptos, éstos serían inútiles:

> Now if a conception does not reduce the impressions upon which it follows to unity, it is a mere arbitrary addition to these latter; and elementary conceptions do not arise thus arbitrarily. But if the impressions could be definitely comprehended without the conception, this latter would not reduce them to unity (EP1: 3, 1867).

Por lo tanto, las impresiones pueden ser comprendidas en su completitud solamente a partir de un concepto elemental que las reduzca a la unidad: «hence, the impressions —or more immediate conceptions— cannot be definitely conceived or attended to, to the neglect of an elementary conception which reduces them to unity» (EP1: 3, 1867). Sin embargo, el método correcto para la génesis de las categorías no es aquel que las deriva de las puras formas lógicas del juicio para después aplicarlas al contenido múltiple de las sensaciones, sino que la vía maestra es aquella que hace surgir las funciones del juicio, es decir, los conceptos universales, a partir del proceso mismo de unificación de la experiencia sensible operado por el ser.

En síntesis, la experiencia sensible presenta a nuestra mente una multiplicidad —fenómeno o *substance*— que debe unificarse a partir del puro concepto de *being* y en este proceso surgen las funciones categoriales —*quality*, *relation*, *representation*—. Este método, que podríamos definir fenomenológico ya que deriva las categorías a partir del fenómeno como se presenta a la mente —separando y describiendo en ésta lo que proviene efectivamente de la experiencia de lo que el sujeto arbitrariamente introduce— anticipa el análisis

explícitamente fenomenológico que Peirce desarrollará en las *Harvard Lectures on Pragmatism* en 1903: «a science that […] just contemplates phenomena as they are, simply opens its eyes and describes what it sees […] simply describing the object, as a phenomenon, and stating what it finds in all phenomena alike» (EP2: 143, 1903).

7. La revisión fenomenológica de las categorías

En el año 1878, Peirce intuye la necesidad de superar y de modificar su lista de categorías mediante la omisión de cualquier posible referencia a las nociones de *being* y *substance*; sin embargo, mantiene inalterada la estructura y las funciones de los tres conceptos centrales y fundamentales: *quality*, *relation* y *representation*. De todos modos, con el propósito de evitar falsas asociaciones o interpretaciones equívocas con otros conceptos, Peirce decide cambiarles el nombre sustantivando los números ordinales:

> The names are of little consequence; the point is to apprehend the conceptions. And in order to avoid all false associations, I think it far the best plan to form entirely new scientific names for them. I therefore prefer to designate them as Firstness, Secondness, and Thirdness (NEM: 332, 1898).

En 1903, en las *Harvard Lectures on Pragmatism*, introduce el término fenomenología en el sistema de las ciencias y en su artículo *On Phenomenology*. Peirce plantea el papel de la filosofía como análisis de toda experiencia actual y el consecuente papel de la fenomenología —*faneroscopía*— como doctrina de los elementos generales siempre presentes en la experiencia misma, es decir, las tres categorías de *Firstness*, *Secondness* y *Thirdness*. Finalmente, éstas no son solamente funciones conceptuales de unificación de la multiplicidad en la unidad de una proposición, sino que son conceptos generales que se imbrican constantemente y de manera natural en el fenómeno observado: son categorías generales, perennes y presentes simultáneamente en todo fenómeno. De hecho, Peirce no piensa más en éstas solamente como principios

constituyentes del pensamiento lógico-proposicional, sino como elementos de la realidad misma. Pero, ¿cómo las describe?

7.1. Firstness

La noción de *Firstness* es aquella de lo inmediato, lo espontáneo, lo independiente de cualquier referencia a otro y por ende es caracterizada por una total ausencia de relaciones y ligámenes: su hipotética valencia química es cero. Es una noción totalmente autosuficiente que detecta el nivel más sencillo de la experiencia: pura presencia —*simple presentness*— que Peirce identifica con una pura *Quality of feeling*:

> Imagine, if you please, a consciousness in which there is no comparison — since parts would be other than the whole—, no change, no imagination of any modification of what is positively there, no reflexion, - nothing but a simple positive character. Such a consciousness might be just an odor, say a smell of attar; or it might be one infinite head ache; it may be the hearing of a piercing eternal whistle […] The quality of feeling is the true psychical representative of the first category of the immediate as it is in its immediacy, of the present in its direct positive presentness (EP2: 150, 1903).

Si bien la primera categoría está caracterizada por la ausencia de relaciones no se trata de un concepto vacío. Contrariamente, es una noción llena de contenido aunque vago e indeterminado y que para entenderla debemos representarla utilizando diferentes imágenes que nos permiten pensarla: un olor, un infinito dolor de cabeza o un silbido eterno. Además, cualquier definición es inadecuada y no la describe porque el concepto de *Firstness* es inmediato y precede todas las distinciones y las síntesis teóricas:

> It precedes all synthesis and all differentiation; it has no unity and no parts. It cannot be articulately thought: assert it, and it has already lost its

> characteristic innocence; for assertion always implies a denial of something else. Stop to think of it, and it has flown! (CP 1.357).

Como hace notar Zalamea, en un momento Peirce pretendió capturar la categoría de *Firstness* a través el concepto de *swa* como noción de «cualquier cosa que es como es sin referencia a nada más» (MS 899, 1903). Para Peirce algunas propiedades de los *swas* son las siguientes:

> Todo *swa* es absolutamente general, ciertamente no individual; el principio del tercio excluso no se aplica a los *swas*: un *swa* no posee una identidad propia; ningún *swa* existe; todo *swa* es independiente de sus posibles representaciones; el *swa* no es un todo constituido por partes (Zalamea, 2006: 61).

En síntesis, la sencillez e inefabilidad de la categoría de *Firstness* nos remite a la noción de pura inmediatez del *phaneron* vivido y percibido a través de la *immediate awareness*.

7.2. Secondness

La categoría de *Secondness* es aquella que introduce un elemento de conflicto y de reacción entre nuestra espera y los imprevisibles hechos de la experiencia. Por esta razón, Peirce habría preferido llamarla *reaction* en lugar de *relation*: «in using the word relation, I was not aware that there are relations which cannot be analyzed into relations between pairs of objects. Had I been aware of it, I should have preferred the word Reaction» (NEM: 331, 1898). Dado que existen varios tipos de relaciones y con más de dos elementos es mejor identificar aquellas duales con el término *reaction*; esta noción, que representa una lucha entre dos elementos, implica una relación entre un sujeto y una alteridad: «a sense of reaction between ego and non-ego» (EP2: 268, 1903). Por primera vez aparece la distinción entre algo que podemos definir como un sujeto —*ego*— y su negación, es decir, un objeto —*non-ego*—, pero éste último no es reconocido como autónomo, sino como dependiente y relacionado con

el sujeto mismo: propiamente no hay reconocimiento entre las dos polaridades involucradas, sino un choque brutal que genera una lucha entre una acción y su opuesta reacción:

> Imagine yourself making a strong muscular effort, say that of pressing with all your might against a half-open door. Obviously, there is a sense of resistance any more than there could be a resistance without an equal effort that it resists. Action and reaction are equal (EP2: 150, 1903).

La noción de *Secondness* no acontece solamente cuando conscientemente oponemos resistencia a la irrupción de un factor externo, sino también cuando padecemos una acción inesperada. En estos últimos casos se produce en nosotros un estado de choque que aceptamos pasivamente y que difícilmente reconocemos como reacción nuestra.

> In like manner, if in pitch darkness a tremendous flash of lightning suddenly comes, you are ready to admit having received a shock and being acted upon, but that you reacted you may be inclined to deny. You certainly did so, however, and are conscious of having done so. The sense of shock is as much a sense of resisting as of being acted upon. So it is when anything strikes the senses (EP2: 151, 1903).

Cuando inesperada y pasivamente sucede algo que impacta nuestros sentidos, se produce la experiencia de la sorpresa en nosotros. Frente a estos hechos, el sujeto es pasivo y el objeto se presenta como una irrupción incontrolable, como acontece, por ejemplo, en los fenómenos de la percepción.

La noción de experiencia se enlaza con la categoría de *Secondness*, porque presupone la relación con una alteridad —*non-ego*— y surge en nosotros cuando se introduce una novedad en nuestras tendencias perceptivas a través de una colisión brutal con un hecho externo. Entonces, percibir significa aceptar y ceder frente a la irrupción de un hecho novedoso y sorprendente que anula todas nuestras expectativas. Cuando este fenómeno acontece nos encontramos desorientados y al mismo tiempo curiosos porque tal evento siempre

es fuente de un nuevo conocimiento. Así pues, ¿cómo acontece esta acción de la experiencia en nuestras percepciones?

> It takes place by a series of surprises. There is no need of going into details. At one time a ship is sailing along in the trades over a smooth sea, the navigator having no more positive expectation than that of the usual monotony of such a voyage, - when suddenly he strikes upon a rock. The majority of discoveries, however, have been the result of experimentation. […] And naturally nothing can possibly be learned from an experiment that turns out just as was anticipated. It's by surprises that experience teaches all she deigns to teach us (EP2: 154, 1903).

La fuente a través de la cual la novedad entra en el proceso del conocimiento es el fenómeno de la sorpresa, que genera la experiencia de la alteridad o de la realidad. El hecho de que la experiencia sea la vía maestra para el conocimiento no significa que sea la única. La representación, por ejemplo, logra un conocimiento verdadero; sin embargo, sin someter sus contenidos a la prueba de la experiencia no verificaría su autenticidad. Entonces, el papel de la experiencia no es el de crear nuevas ideas, sino el de purificarlas en relación con la realidad y permitir que la verdad fluya sin interrupciones en su poderosa corriente: «and that which experience does is gradually, and by a sort of fractionation, to precipitate and filter off the false ideas, eliminating them and letting the truth pour on in its mighty current» (EP2: 154, 1903). La experiencia es un filtro que elimina las interpretaciones incorrectas pero no es capaz de aportar una contribución positiva al proceso del conocimiento. A través de la categoría de *Secondness* se distingue por primera vez un sujeto y un objeto. Sin embargo, no se produce ninguna novedad en el conocimiento, más bien se presenta una simple contraposición entre nuestras expectativas y la realidad: no se manifiesta un nuevo contenido de conocimiento, sino que se purifica aquel que ya teníamos a través de una espera desilusionada.

En resumen, la experiencia perceptiva nos obliga a tomar conciencia de la existencia de algo diferente a nosotros, un *non-ego*; además, esta alteridad no es absoluta sino relativa a nuestra subjetividad en cuanto negación de nuestro *ego*.

El *ego* es el hombre al cual pertenece la tendencia desilusionada mientras que el *non-ego* es aquel hombre al cual pertenece el intruso extraño que irrumpió en el proceso de conocimiento perceptivo. Entonces, según Peirce ¿qué es lo que sucedería en el caso particular de que un fenómeno sorprenda nuestra mente?

> Your mind was filled with an imaginary objet that was expected. At the moment when it was expected the vividness of the representation is exalted, and suddenly when it should come something quite different comes instead. I ask you whether at that instant of surprise there is not a double consciousness, on the one hand of an Ego, which is simply the expected idea suddenly broken off, on the other hand of the Non-Ego, which is the Strange Intruder, in his abrupt entrance (EP2: 154, 1903).

7.3. Thirdness

La noción de *Secondness* ha mostrado la oposición fundamental de cualquier dinamismo cognoscitivo: el dualismo entre el sujeto y lo que se le contrapone, el objeto. Esta polaridad encuentra su unidad y resolución a través de la mediación de una última categoría: *Thirdness*. Cuando un fenómeno inesperado hace irrupción en nuestras tendencias perceptivas experimentamos una sorpresa que genera en nosotros la conciencia de percibir algo novedoso, pero cuando este hecho se repite con frecuencia empezamos a reconocer una cierta regularidad en su acontecer hasta individuar la ley que lo gobierna, definida por Peirce como *reacción generalizada*. «A law is in itself nothing but a general formula or symbol. An existing thing is simply a blind reacting thing, to which not merely all generality, but even all representation, is utterly foreign» (EP2: 184, 1903).

El concepto de *Thirdness* detecta la regularidad y la generalidad dentro de los fenómenos individuales de la experiencia y restablece, en forma ordenada, lo que parecía una pura reacción ciega y caótica. Esta ley conserva su carácter general aunque se aplique a una multitud indefinida y potencialmente infinita de casos particulares: «in short, the idea of a general involves the idea of possible variations which no multitude of existent things could exhaust but

would leave between any two not merely possibilities, but possibilities absolutely beyond all multitude» (EP2: 183, 1903). Por ejemplo, así como el poder iluminador del sol y el tipo de mediación que ejerce sobre las cosas iluminadas por él no varía en relación con éstas, las posibles aplicaciones de una ley general —*Thirdness*— a una multitud de casos particulares relacionados entre ellos no resquebraja ni modifica el tipo de mediación que la categoría de *Thirdness* establece con éstos.

El concepto de *Thirdness* es simplemente la característica de un objeto que encarna este tipo de relación:

> Now Thirdness is nothing but the character of an object which embodies Betweenness or Mediation in its simplest and most rudimentary form; and I use it as the name of that element of the phenomenon which is predominant wherever Mediation is predominant, and which reaches its fullness in Representation (EP2: 183, 1903).

Las tres categorías están presentes simultáneamente en todos los fenómenos pero la de *Thirdness* juega un papel predominante porque, a través de ella, se hace transparente la estructura relacional y triádica de los hechos de la experiencia: «la "terceridad" peirceana, *más allá de la contraposición*, propone una mediación, un lugar tercero donde el uno y el otro dialogan: la categoría del sentido, de la representación, de la síntesis, del conocimiento, del saber» (Zalamea, 2001: 24).

CAPÍTULO II

La lógica y sus procedimientos

1. Fenomenología y lógica

Es oportuno retomar brevemente el camino recorrido para entender el sentido del presente apartado y empezar a intuir la dirección de nuestra tesis. En el primer capítulo se trató la fenomenología de Peirce y se definió como una ciencia que observa y describe los fenómenos así como son con el fin de buscar en ellos los elementos perennes de la experiencia —las tres categorías—: «a science that [...] just contemplates phenomena as they are, simply opens its eyes and describes what it sees [...] simply describing the object, as a phenomenon, and stating what it finds in all phenomena alike» (EP2: 143, 1903). Ahora bien, el papel de un análisis científico de la experiencia implica, al menos, dos grandes preguntas: primera, ¿qué concepción de experiencia puede apoyar nuestra investigación fenomenológica? Y segunda, ¿es posible separarse y salir del flujo continuo de la experiencia para visualizar su estructura invariante?

Según Peirce, aunque la experiencia consista en sentir, probar o percibir la realidad, no se limita a una actitud pasiva frente a ésta porque implica un reconocimiento y una interpretación activa de los elementos recibidos. De hecho, el filósofo la define como «the effect which life has produced upon habits» (CWJ: 535, 1905), es decir, como los concebibles efectos prácticos que la vida produce en nuestros comportamientos o hábitos de respuesta. La experiencia no se reduce a una simple reacción frente a unos hechos particulares, sino

que consiste también en el reconocimiento que hacemos de la regularidad que estos fenómenos exhiben y en la consecuente y concebible actitud que adoptamos. En síntesis, la experiencia manifiesta en todos los fenómenos unas características generales e imperecederas que constituyen el objeto de nuestra observación, descripción y clasificación fenomenológica.

La segunda cuestión que se ha mencionado concierne a la posibilidad de la fenomenología en cuanto ciencia universal. En otros términos, es oportuno preguntarse si es posible una ciencia capaz de describir y clasificar las características universales de los fenómenos observados en la experiencia, siendo el hombre constantemente sumergido en ésta. Entonces, ¿cómo es posible determinar las características universales de los fenómenos observados? En otras palabras, ¿es posible la fenomenología como ciencia? Según Peirce, es posible observar el *phaneron*, describirlo y hallar sus elementos imperecederos y universales objetivándolo a través del soporte material de un diagrama o grafo existencial: «now existential graphs furnish us the best diagram of thought that has ever yet been invented […] and therefore there can be no better instrument for thinking about constituents of the phaneron than to think about existencial graphs» (R 499s: 17, 1906).

El instrumento del diagrama no traduce o visualiza simplemente una imagen observada en una pantalla física; más bien hace inteligible y lleva a la luz la estructura relacional e invariante de lo que se manifiesta en la experiencia —*phaneron*—. En otras palabras, el análisis fenomenológico no es una introspección, sino una representación física del fenómeno observado a través de la materialidad de un diagrama que genera una distancia y un espacio de visibilidad entre nosotros y las apariencias. Así pues, el papel de la fenomenología es el de volver visibles las características invisibles y universales del fenómeno mediante la reducción de su multiplicidad a la unidad de una representación material. En los escritos peirceanos de los años sesenta del siglo XIX, la variedad de las apariencias —*phanera*— encuentra su unidad en la representación de una proposición clásica del tipo «S es P». En otras palabras, como Peirce

muestra en *On a New List of Categories*[7] (1867), la multiplicidad fenoménica halla su unidad a través de las determinaciones del concepto de *being*—*quality*, *relation*, *representation*— en el sujeto-substancia de una proposición. Por otro lado, las categorías de *quality*, *relation*, y *representation* son modos de darse del concepto de *being* en la relación predicado-sujeto que representa la unidad de la experiencia.

Los elementos invariantes e imperecederos de esta representación —las categorías—, se obtienen a través de un método abstractivo —*prescision*— que separa lo que el sujeto introduce arbitrariamente en la mente de lo que efectivamente proviene de la experiencia. Mediante la operación de *prescision* se hacen inteligibles las relaciones esenciales que constituyen todos los fenómenos que se presentan frente a nosotros. La función fundamental de estos elementos es la de reducir la multiplicidad de las apariencias a la unidad de una representación: «the function of conceptions is to reduce the manifold of sensuous impressions to unity» (EP1: 1, 1867). Aunque las categorías de Kant y Aristóteles desarrollan la misma función de aquellas de Peirce, su génesis es muy diferente. Según el filósofo estadounidense las categorías surgen a partir de la experiencia y son modos de determinarse de la noción de *being* en la de *substance*, mientras que los conceptos elementales de Kant y Aristóteles son derivados de la tabla de los juicios: «the categories of Kant are derived from the logical analysis of the judgments, and those of Aristotle are derived from a half-logical half-grammatical analysis of proposition» (W1: 351, 1865).

En ONLC Peirce mostró que las categorías del pensamiento derivan de la experiencia y que son representadas en la estructura lógica fundamental —sujeto-predicado— de una proposición. Entonces es posible que el estudio fenomenológico de las categorías pueda introducirnos en la comprensión lógica del mundo y que, al mismo tiempo, el análisis de las diferentes estructuras proposicionales ilumine las relaciones entre los elementos primordiales —*indecomposable*— de la experiencia. Las preguntas que guiarán el desarrollo de este capítulo son: ¿es posible investigar las categorías fenomenológicas a partir

[7] A continuación: ONLC.

de la estructura lógica de las proposiciones? ¿Qué tipo de lógica se necesita para abarcar toda la variedad de la experiencia? ¿Qué tipo de relaciones lógicas determinan las categorías entre ellas? Estas relaciones, ¿son efectivas a nivel de la realidad y de la acción humana?

2. Experiencia y lógica

En las *Harvard Lectures* (1865), Peirce afirma que el papel de la lógica y de la doctrina de las categorías no se limita a fundamentar la legitimidad de las proposiciones, sino que debe establecer una satisfactoria lista de conceptos sobre los cuales plantear nuestra visión metafísica del mundo y la arquitectura de todas las ciencias: «now upon the table of categories philosophy is erected - not merely metaphysics but the philosophy of religion, of morals, of law, and of every science. To form a table of categories is, therefore, the great end of logic» (W1: 351, 1865). En 1866 Peirce creía que su lógica era adecuada para construir una visión metafísica del mundo aunque tenía la sospecha de que pudiese existir una lógica diferente, la de los relativos:

> In 1866, Gentlemen, […] it seemed to me that I had come into possession of a pretty well-rounded system of Formal Logic. I had, it is true, a decided suspicion that there might be a logic of relations; but still I thought that the system I had already obtained ought to enable me to take the Kantian step of transferring the conceptions of logic to metaphysics (NEM: 331, 1898).

A partir de la década de 1870 Peirce intenta superar su concepción puramente formal-proposicional de la lógica y extender su doctrina de las categorías a todas las experiencias, como subraya Hausman:

> Peirce sees the need to look beyond the analysis in the «New List», because its scope is confined to the conditions of the proposition. Thus, the list is not obviously extended to all experience, or to all aspects of what makes experience in all its dimensions intelligible. The extended context in which

> the categories are exposed is made finally by moving from the conditions of propositions to the phenomenology (1993: 109).

El pasaje a esta nueva lógica, que abarca la totalidad de la experiencia, consiste en una modificación y una ampliación de la lógica de ONLC en 1867: «However, Peirce's first step in moving toward his developed phenomenological theory of the categories is made through a broadening of his conception of logic» (Hausman, 1993: 109). En efecto, a partir de los estudios del álgebra de Boole iniciados en 1870, Peirce elabora una nueva concepción de la lógica fundamentada en el concepto de *relación* y en los tipos de relaciones que las tres categorías centrales de la lista de 1867 establecen entre ellas, omitiendo cualquier posible referencia a las nociones de *being* y *substance*:

> And this broadened conception [of logic] is accompanied by developing and adopting a logic of relations or of erelatives. It is this logic that served the moves made after the «New List» with respect to his formal approach to the categories (Hausman, 1993: 109).

2.1. La lógica de los relativos

El enfoque de la lógica peirceana es original y novedoso desde su comienzo porque presupone una correspondencia entre las estructuras de la proposición y los fenómenos de la experiencia: existe una continuidad fundamental entre las estructuras del pensamiento y las de la realidad. De hecho, nuestro autor está convencido, en 1867, que la multiplicidad de las apariencias puede ser representada a través de una proposición —«S es P»— cuyo predicado se relaciona con un solo sujeto-substancia. Sin embargo, durante los estudios del álgebra de Boole, Peirce se percata de que la estructura proposicional básica «S es P» es incapaz de abarcar y describir la complejidad de los fenómenos de la experiencia y que éstos pueden encontrar su unidad también en otras formas lógicas. A partir de sus estudios de álgebra booleana, Peirce entiende que uno o más sujetos de una proposición pueden corresponder al mismo predicado:

«any character or proposition either concerns one subject, two subjects, or a plurality of subjects» (CP 3.359). Analizando la estructura de las proposiciones con base en la cantidad de relaciones posibles entre un predicado y sus sujetos, Peirce determina tres clases fundamentales de predicados:

> Indecomposable predicates are of three classes: first, those which, like neuter verbs, apply but to a single subject; secondly, those which like simple transitive verbs have two subjects each, […] and thirdly, those predicates which have three such subjects, or correlates (CP 1.562).

En la lógica de las relaciones o de los relativos la proposición se define *monadic*, *dyadic* o *triadic* si, respectivamente, uno, dos o tres sujetos corresponden a un mismo predicado; en otros términos, la cantidad de sujetos enlazados en un predicado define la calidad de una proposición. Por ejemplo, la proposición «esta estufa es negra» es *monadic* porque muestra una sola posible conexión entre predicado y sujeto: *negra* es predicado unívocamente de *estufa* y la cópula *es* es incorporada en el predicado mismo; asimismo, «A es padre de B» es una proposición *dyadic* porque a un mismo predicado le corresponden dos sujetos: «A» y «B»; por último, «A entrega B a C» es una proposición *triadic* porque a un mismo predicado —*entrega*— le corresponden tres sujetos diferentes: «A», «B» y «C». Para aclarar el tipo de relaciones que un predicado establece con una pluralidad de sujetos, Peirce compara la estructura de la proposición con aquella de una molécula química que se define por la cantidad de enlaces que un átomo tiene con los otros elementos que la componen:

> A chemical atom is quite like a relative in having a definite number of loose ends or «unsaturated bonds», corresponding to the blanks of the relative […] The proposition «John gives John to John» corresponds in its constitution, as Figs. 1 and 2 show, precisely to ammonia (CP 3.469).

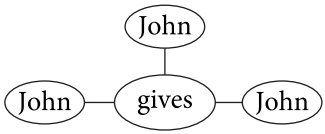

Figura 1

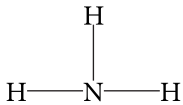

Figura 2

Como ya se ha visto, la lógica de los relativos no solamente estudia las relaciones que se establecen entre un predicado y sus sujetos, sino que también abre la posibilidad de investigar las interrelaciones entre las tres categorías, como subraya Peter Krausser: «the logic of relations is also the logic of the interrelations of the categories» (1977: 207). En resumen, la lógica de la relaciones no es una lógica especializada: «*t*he logic of relatives is, therefore, far from being a specialized branch of logic. On the contrary, it greatly enlarges and amplifies all logical conceptions» (MS 524). Es una lógica general capaz de ampliar todos sus conceptos y extenderse a todos los aspectos del universo lógico a partir del papel fundamental atribuido a la categoría de relación:

> The great difference between the logic of relatives and ordinary logic is that the former regards the form of relation in all its generality […] The result is that every doctrine and conception of logic is wonderfully generalized, enriched, beautified, and completed in the logic of relatives (CP 4.5).

Peirce está convencido de que este tipo de lógica no sirve solamente para describir las relaciones de inclusión o exclusión entre un predicado y sus diferentes sujetos, sino que su finalidad es la de abarcar y entender la complejidad de los fenómenos de la experiencia. Éste es el campo en el que la lógica de los relativos muestra su eficacia y su bondad. Si en ONLC las categorías son determinaciones del concepto de *being* dentro de una proposición, a partir de la lógica de los relativos éstas son estructuras formales, generales y aplicables a todas las experiencias porque están fundamentadas en el concepto de relación: la estructura de la realidad y la esencia de sus elementos constituyentes es relación. Los diferentes tipos de predicados y proposiciones estudiados por

la lógica de los relativos simplemente muestran la verdad de esta admirable correspondencia.

2.2. El concepto de relación

Después de dieciocho años de silencio, en 1885 Peirce dirige nueva y explícitamente su interés al tema de las categorías en el artículo *One*, *Two*, *Three*: *Fundamental Categories of Thought and of Nature* (MS 901, 1885) y, sucesivamente, en el artículo *A Guess at the Riddle* (1887-1888). Ya se ha visto que a partir del estudio sobre el álgebra de Boole las tres categorías son los modos de darse de la relación predicado-sujeto en una proposición y corresponden a los tres tipos de predicados —*monadic*, *diadic*, *triadic*—, así como subraya Hausman:

> The first intermediate category that is identified by the expression, «reference to a ground», is a monadic relation, having one subject that is qualified by the ground. And the third intermediate conception is described as reference to an interpretant, or representation, which is a triadic relation that brings together the things compared with a third thing, an interpretant (1993: 111).

Aunque Peirce reconoce la correspondencia entre las tres categorías y las tres clases de predicados, solamente a partir de los años setenta es posible notar una continuidad con las doctrinas precedentes. De hecho, la concepción de una lógica de relaciones triádicas ya estaba *in nuce* en las *Harvard Lectures* en 1865, como Peirce mismo reconocerá: «my formal logic was marked by triads in all its principal parts» (NEM: 331, 1898). En particular, el concepto de *quality* presenta una característica relacionada a otro objeto —*relation*— con referencia a un sujeto capaz de representar la relación misma —*representation*—: «everything has some character. […] Everything stands in relation to something. […] Whatever is in relation to an object must have a subject, which is that which it determines in respect to its object» (W1: 332-3, 1865).

También en ONLC Peirce está convencido de que las categorías pueden describirse numéricamente y que el concepto de relación triádica domina y caracteriza las tres categorías:

> This passage from the many to the one is numerical. The conception of a third is that of an object which is so related to two others, that one of these must be related to the other in the same way in which the third is related to that other (EP1: 6, 1867).

De la misma manera, en 1894 Peirce reconoce una continuidad entre la lógica de los relativos y aquellas anteriores: «a thorough study of the logic of relatives confirms the conclusions which I had reached before going far in that study» (MS 898: 2, 1894). Entonces, ¿qué novedad introduce la lógica de los relativos? ¿Cuáles son las diferencias con respecto a la lista de categorías de 1867?

En 1895 Peirce reconoce algunos límites fundamentales de sus investigaciones lógicas de ONLC:

> In 1867, although I had proof —duly published— that there was only a third category of characters besides non-relative characters and dual relations, yet I had not discovered that plural relations constitute that third class. […] I supposed the third class of characters was quite covered by the representative characters. Accordingly, I declared all characters to be divisible into qualities, relations, and representation, instead of into non-relative characters, dual relations, and plural relations (CP 1.565, 1895).

Nuestro filósofo admite que en 1867 no había entendido la distinción entre relaciones meramente duales y plurales o triádicas. En efecto, en la lógica de los relativos, las tres categorías son definidas con base en su valencia relacional —*non-relative characters*, *dual relations*, *and plural relations*— y representan tres diversos modos de generar relaciones entre ellas. En consecuencia, sus nombres cambian: «first, second, and third, or more precisely, An, Other, Medium» (MS 901: 12, 1885). Este cambio no es meramente nominal, sino

que muestra la importancia del concepto de relación en definir y caracterizar las categorías.

A razón de este descubrimiento, en 1898 Peirce afirma haberse equivocado en atribuir el nombre y el carácter de relación exclusivamente a la segunda categoría en ONLC: «in using the world relation I was not aware that there are relations which cannot be analyzed into relations between pairs of objects. Had I been aware of it, I should have preferred the word Reaction» (NEM: 331, 1898). Peirce habría preferido utilizar el término *reaction* en vez de *relation* con referencia a la segunda categoría de la lista por el simple hecho de que la dualidad es solamente un tipo de relación. Así entonces, esta concepción ampliada de relación es la novedad que introduce la lógica de los relativos en la doctrina de las categorías: una noción de relación que haga referencia a las tres categorías y en modo particular a aquella de *Interpretant* —*Thirdness*— porque la conexión entre un elemento —*Firstness*— y su opuesto —*Secondness*— se hace significativa sólo para un tercero que representa la ley de reconocimiento de la relación misma. En otras palabras, la estructura de cada término, proposición o argumentación puede describirse a partir de su capacidad de relacionarse consigo mismo —*An*—, con otro elemento —*Other*— o de ponerse como mediación entre los dos —*Medium*—. Por esta razón, se podrían estudiar todas las formaciones de la lógica a partir del concepto de relación: «by such sort of synthesis, the whole organism of logic may be mentally evolved from the three conceptions of first, second, and third, or more precisely, An, Other, Medium» (MS 901: 12, 1885).

De esta manera, la noción de relación absorbería en sí misma los conceptos extremos de *being* y *substance*, alterando el orden de la sucesión categorial del elenco de ONLC, como acota Carlo Sini: «las tres categorías intermedias "explotan" más allá de los límites asignados en la lista-elenco de 1867, absorbiendo en sí las dos categorías extremas de substancia y ser» (Sini, 1978: 43). En conclusión, las nociones de *being* y *substance* son inútiles con el fin de hallar la unidad de la experiencia en una proposición porque las tres categorías intermedias no son más determinaciones del concepto de *being* en el sujeto-substancia, sino que son diferentes modos en los que el concepto de relación se da en una proposición: la unidad de la experiencia está constituida por una interrelación

entre las categorías. Entonces, cada concepto es parte de la relación y al mismo tiempo la hace, así que la lista de las categorías se justifica y se fundamenta autónomamente sin necesitad alguna de nociones extremas.

2.3. Relación real e ideal

Como se ha visto, las tres categorías tejen la trama de las relaciones entre ellas determinando tres diferentes tipos de interconexiones: *non-relative —An—*, *dual relation —Other—* y *plural relations —Medium o Interpretant—*. Asimismo en ONLC Peirce describe las tres tipologías de relaciones a partir del concepto de *quality*: *internal*, *relative* e «"imputed" quality» (EP1: 7, 1867). Según nuestro autor, los primeros dos conceptos detectan un tipo de clase categorial diferente de aquel individuado por la tercera: *non-relative —relate—* y *dual relation —correlate—* representan una oposición real entre dos elementos, mientras que la categoría de *Medium* o *Interpretant* representa la forma ideal de la relación. Ahora bien, el grupo de las relaciones reales está compuesto por:

1. «First. That of relates whose reference to a ground is a prescindible or internal quality» (EP1: 7, 1867). Peirce define la relación *internal* cuando las dos polaridades implicadas no se distinguen aún como tales porque no existe una distancia entre ellas. Identidad —*An*— y alteridad —*Other*— son lo mismo: *relate* y *correlate* coinciden internamente y no son separados uno del otro; su relación es, más bien, una *non-relative* relación.
2. «Second. That of relates whose reference to a ground is an unprescindible or relative quality» (EP1: 7, 1867). En este segundo caso se establece una correspondencia y una contraposición real entre identidad y alteridad: *relate* y *correlate* se distinguen y se colocan en dos lugares diferentes, generando una oposición real pero ciega.

De la misma manera, Peirce afirma que, en la primera clase analizada, la relación entre un *relate* y un *correlate* es una ocurrencia indistinta de dos elementos en una característica, mientras que la segunda clase representa una mera oposición dual:

> In the former case, the relation is a mere concurrence of the correlates in one character, and the relate and correlate are not distinguished. In the latter case the correlate is set over against the relate, and there is in some sense an opposition (EP1: 7, 1867).

Aún así, es necesario subrayar que las dos clases de relaciones analizadas, hasta ahora, se vuelven reales solamente con referencia a la tercera categoría de *Interpretant*: «a reference to a ground may also be such that it cannot be prescinded from a reference to an interpretant. In this case it may be termed an imputed quality» (EP1: 7, 1867). En otros términos, Peirce define *imputed* como la representación externa que reconoce la realidad de la oposición entre *relate* y *correlate*: esta representación externa es ideal porque supone la actividad mediadora de una subjetividad interpretante. En síntesis, las relaciones que se establecen entre las tres categorías fundamentales son: *non-relative*, *dual relation* y *plural relation*. Sin embargo, como ya se ha visto, las dos primeras categorías son reales porque describen la facticidad de la oposición, mientras que la tercera es ideal porque representa la actividad de una subjetividad que reconoce la realidad de la relación misma.

En este entramado de relaciones es fácil entender que ninguna categoría es absoluta porque se define con relación a las otras dos y últimamente es significativa con referencia al concepto de *Interpretant*, el cual «represents the relate to be a representation of the same correlate which this mediating representation itself represents» (EP1: 5, 1867). En otras palabras, la noción de *Interpretant* es el término esencial de la tríada porque participa creando la relación y remitiendo cada categoría a la totalidad de sus nexos; por esta razón Peirce define como *ideal* la actividad interpretante de la tercera categoría, la cual no permite que la relación se quede en una mera y ciega oposición. Utilizando un término proveniente de la semiótica peirceana, podríamos afirmar que las conexiones entre las categorías están fundamentadas en el dinamismo remisivo

del signo[8] que parece funcionar como estructura-base para los tres tipos de interrelaciones analizadas anteriormente.

Esto lleva a afirmar que la categoría de *Interpretant* no enlaza *a posteriori* dos elementos ya existentes, yuxtaponiéndose a ellos: cada uno de los conceptos es signo para el otro y no hay un elemento que ponga la relación y otro que la padezca, sino que todas las categorías son polaridades móviles y, al mismo tiempo, determinaciones de la tríada. Más aún, este tipo de relación, que podríamos definir *sígnica*[9], no es estática, sino que es un sistema espiral de elementos que se remiten entre sí, cuya consistencia es garantizada por la categoría de *Interpretant*. Esta última noción, como se sabe, juega un papel esencial en el dinamismo de la circulación sígnica porque evidencia y establece una comparación entre dos términos —identidad y alteridad—, presentándose como elemento agente y creador de la relación triádica: «if nobody should make a comparison the comparison would not be made» (W1: 335, 1865).

La noción de *Interpretant*, según Murray Murphey, no sólo establece la conexión sino que crea la relación entre las categorías a través de su acción mediadora: «it is the interpretant which creates the relation between relate and correlate by bringing them into comparison» (1993: 83). De hecho, la noción de *Medium* se pone en la relación, la constituye y sugiere una dirección interpretativa para hallar la unidad de la experiencia en un concepto: «reference to an interpretant is simply the addressing of an impression to a conception» (D4: 420). En síntesis, ¿cuál es la función de la noción de *Interpretant* como signo? Producir una representación conceptual unitaria que ponga en función el sistema de remisiones categoriales y que establezca una regla de acción en presencia de ciertas circunstancias, actuales o concebibles: «it appears to me that the essential function of a sign is to render efficient relations inefficient - not to set them into action, but to establish a habit or a general rule they will act on occasion» (CP 8.332).

---

8 La fórmula medieval para el signo es *algo que está para algo —aliquid stat pro aliquo—*.

9 Peirce no utiliza esta expresión explícitamente.

La categoría de *Interpretant* traduce la relación lógica entre las tres categorías en una concebible práctica de vida y genera lo que Peirce llama *hábito lógico*. Así las cosas, los conceptos lógicos son signos que determinan concebibles efectos prácticos y no solamente elementos formales de un «pretty well-rounded system of Formal Logic» (NEM: 331, 1898). Además Peirce afirma que un concepto o una categoría puramente formal y sin consecuencias prácticas no tiene ningún sentido para el pensamiento filosófico y tampoco para el lógico, que se fundamenta en el primero: «one [concept] that cannot produce an effect external to itself, having no conceivable practical consequences, it is philosophically meaningless» (CP 1.191, 1904).

Teniendo en cuenta esto, el genuino concepto de relación coincide con aquel de *Interpretant*. En efecto, si con la noción de relación queremos entender el procedimiento de instauración y reconocimiento de un enlace y no el ciego apareamiento de dos elementos, entonces relación es, sobretodo, la categoría de *Interpretant* con sus concebibles efectos prácticos. Pero, ¿cómo se realiza la vida práctica del sujeto interpretante? No se trata simplemente de transferir el pensamiento lógico al campo de la acción; por el contrario, es solamente a partir de la vida práctica y de nuestras posibles y condicionales disposiciones en el actuar que los conceptos de la lógica se hacen reales y efectivos:

> The third category —the category of thought, representation, triadic relation, mediation, genuine thirdness, thirdness as such— is an essential ingredient of reality, yet does not by itself constitute reality, since this category can have no concrete being without action, as a separate object on which to work its government, just as action cannot exist without the immediate being of feeling on which to act (CP 5.436, 1891).

En otras palabras, la categoría de *Interpretant* se hace real y adquiere espesor a partir de su actividad ideal y mediadora. En últimas, ¿cuál el resultado de la acción del *Interpretant* en cuanto elemento fundamental del pensamiento lógico-relacional?

3. Lógica y pragmaticismo

3.1. Creencia y hábito

En *How to Make Our Ideas Clear* (1878) Peirce expone, de manera sistemática, su concepción pragmática de la teoría del conocimiento a partir de la distinción entre los estados mentales de duda y creencia. En este artículo, el autor afirma que la finalidad de nuestras investigaciones lógicas es aquella que logra una opinión verdadera y una creencia estable: «the action of thought is excited by the irritation of doubt, and ceases when belief is attained; so that the production of belief is the sole function of thought» (EP1: 127, 1878). La incertidumbre, causada por el estado de duda que nos afecta, nos provoca y empuja a luchar para obtener un estado de creencia en el cual sea resuelta la irritación inicial. Como se ha visto anteriormente, las relaciones lógicas entre las categorías remiten a la totalidad de la relación categorial a través del concepto de *Interpretant* y, en últimas, a una acción, efectiva o concebible. De hecho, cada relación lógica, siendo fundamentada en el dinamismo del signo, remite a una interpretación práctica que reenvía a otros hábitos de comportamiento hasta que se establezca una regla de acción consolidada por una creencia. Peirce está firmemente convencido de que la función esencial del pensamiento lógico es aquella que produce una creencia que nos haga salir de la irritación provocada por la situación de duda.

Sin embargo, ¿cuál es la definición peirceana de creencia?

> And what, then, is belief? It is the demi-cadence which closes a musical phrase in the symphony of our intellectual life. We have seen that it has just three properties: First, it is something that we are aware of; second, it appeases the irritation of doubt; and, third, it involves the establishment in our nature of a rule of action, or, say for short, a habit (EP1: 129, 1878).

En otras palabras, el fenómeno de la creencia presenta tres características fundamentales:

1. Es algo que cautiva nuestra atención y nuestra espera.
2. Sosiega y aquieta la irritación provocada por la duda.
3. Establece, en nuestra naturaleza, un hábito o una regla de acción.

Es oportuno detenerse sobre esta última y más importante característica. Si la función del pensamiento lógico es aquella que sale del estado de duda a través de la producción de una creencia y ésta implica siempre una regla de acción, entonces el significado lógico de un objeto de conocimiento consiste en el hábito que nosotros manifestamos frente a éste. Esto quiere decir que nuestra concepción de una cosa cualquiera consiste en los efectos prácticos que ésta produce en nuestra vida; en este sentido, creencia y hábito son lo mismo y esta equivalencia es propiamente el fundamento de la teoría pragmática del significado lógico. Además, el pensamiento lógico se dirige hacia la producción de una creencia que determina una regla de acción cuya esencia es el establecimiento de un hábito: «the essence of belief is the establishment of a habit; and different beliefs are distinguished by the different modes of action to which they give rise» (EP1: 129-30, 1878). En particular, la creencia transmuta en práctica de vida, a través de la categoría de *Interpretant*, el tejido implícito de conexiones internas y externas que se presentan en cada relación lógica.

Como se ha mostrado, el motor y el punto de partida de nuestras investigaciones lógicas es la crisis que se vive en el estado de duda que se resuelve en la creencia y que termina con la producción de una nueva práctica de vida. En otras palabras, nuestro pensamiento empieza por problemáticas concretas que surgen dentro del ámbito de la acción y acaba con un acto de la voluntad:

> The final upshot of thinking is the exercise of volition, and of this thought no longer forms a part; but belief is only a stadium of mental action, an effect upon our nature due to thought, which will influence future thinking (EP1: 129, 1878).

En síntesis, la entera función del pensamiento y de su correspondiente doctrina de las categorías no es solamente aquella que produce conceptos lógicos, sino más bien prácticas de vida: «the whole function of thought is to produce habits of action» (EP1: 131, 1878). El pensamiento es siempre una acción

cuya actividad principal es aquella que crea nuevos y futuros hábitos de acción. Pero, ¿qué es propiamente un hábito?

Antes de continuar, se debe acotar que este concepto desarrolla un papel fundamental para la construcción de la teoría pragmaticista[10], como Peirce la definirá en su artículo *What Pragmatism Is* (1905). Prosiguiendo con el tema, en primer lugar la noción de hábito coincide con la esencia de una creencia. Un hábito es aquel estado de quietud en que el pensamiento descansa, identificándose completamente con una creencia en cuanto «demi-cadence which closes a musical phrase in the symphony of our intellectual life» (EP1: 129, 1878). En segundo lugar, Peirce define el concepto de hábito como *la viviente conclusión lógica*: «the real and living logical conclusion is that habit; the verbal formulation merely expresses it» (CP 5.491). Por consiguiente, el concepto o el significado lógico de una expresión verbal, de un término, de una proposición o de un razonamiento consiste en el concebible efecto que produce en nuestras prácticas de vida: «consequently, the most perfect account of a concept that words can convey will consist in a description of the habit which that concept is calculated to produce» (CP 5.491). En tercer lugar, la noción de hábito no es meramente psicológica y no se reduce a un simple hecho mental: «habit is by no means exclusively a mental fact» (CP 5.492). Más aún: no pertenece en algún modo al ámbito de los eventos de la conciencia, sino que es un borde de manifestación y transformación del mundo externo. En resumen, podemos afirmar que el concepto de hábito se configura como la viviente definición de las relaciones lógicas entre las tres categorías que analizamos anteriormente: «[the habit is] the living definition, the veritable and final logical interpretant» (CP 5.491). O sea, la definición lógica adquiere significado solamente con referencia a un concebible resultado práctico, es decir, a un posible hábito de respuesta; éste es el núcleo de la teoría pragmaticista peirceana.

[10] Peirce prefiere inventar y adoptar el término pragmaticismo en lugar de pragmatismo, para subrayar la originalidad de su aporte y para distinguir su filosofía de aquellas de James y Schiller. Con este fin la palabra *pragmaticismo* es «ugly enough to be safe from kidnappers» (EP2: 335, 1905).

3.2. La máxima pragmaticista

La máxima pragmaticista se formula así: «consider what effects, that might conceivably have practical bearings, we conceive the object of our conception to have. Then, our conception of these effects is the whole of our conception of the object» (EP1: 132, 1878). En otras palabras, el pragmaticismo es un método para comprobar la verdad y la eficacia de los significados lógicos y su punto de llegada no es una nueva teoría, sino un cambio efectivo en nuestras conductas. Los objetos y sus significados no son presupuestos ya dados de nuestro conocimiento, son resultados de hábitos de respuesta: «to develop its meaning, we have, therefore, simply to determine what habits it produces, for what a thing means is simply what habits it involves» (EP1: 131, 1878).

Para entender el significado de un objeto es suficiente determinar qué efectos prácticos o posibles produce en nuestras vidas a partir de las circunstancias que probable o improbablemente podrían ocurrir. En particular, se trata de individuar cuándo y cómo el objeto de nuestra concepción nos llevaría a asumir un cierto hábito de acción en presencia de ciertas situaciones:

> Now, the identity of a habit depends on how it might lead us to act, not merely under such circumstances as are likely to arise, but under such as might possibly occur, no matter how improbable they may be. What the habit is depends on when and how it causes us to act. As for the when, every stimulus to action is derived from perception; as for the how, every purpose of action is to produce some sensible result (EP1: 131, 1878).

El hecho de poder atribuir un significado lógico al objeto de nuestro conocimiento depende de la actitud que se produce en nosotros al concebir dicho objeto: sin efectos sensibles no hay significado, verdad, ni realidad. Según Peirce, afirmar que existe algo que no produce efecto alguno es un contrasentido para el conocimiento porque lo que existe se individúa por sus efectos. En últimas, incluso las más refinadas y sutiles distinciones lógicas y del pensamiento se reducen a ciertos resultados concebiblemente prácticos:

> Thus, we come down to what is tangible and conceivably practical, as the root of every real distinction of thought, no matter how subtile it may be; and there is no distinction of meaning so fine as to consist in anything but a possible difference of practice (EP1: 131, 1878).

En síntesis, el significado total de un objeto coincide con nuestra concepción de sus efectos sensibles y posiblemente prácticos y, si pensáramos que pudiera existir una concepción diferente, nos estaríamos engañando: «our idea of anything is our idea of its sensible effects; and if we fancy that we have any other we deceive ourselves, and mistake a mere sensation accompanying the thought for a part of the thought itself» (EP1: 132, 1878).

Para aclarar la teoría del significado pragmaticista se puede utilizar un ejemplo que Peirce propone en *How to Make Our Ideas Clear*: «let us ask what we mean by calling a thing hard. Evidently that it will not be scratched by many other substances. The whole conception of this quality, as of every other, lies in its conceived effects» (EP1: 132, 1878). Planteado de otra forma, ¿cuál es el significado de la noción de dureza? Un objeto es duro cuando, bajo presión, se resiste a nuestra acción y no se rompe. Su significado coincide con sus efectos sensibles concebibles y es equivalente a un concepto operativo y metodológico que se puede utilizar en diferentes contextos de interpretación, como por ejemplo, en la práctica científica. En el anterior ejemplo es claro que, según la visión pragmaticista del mundo, solamente las distinciones concebiblemente prácticas tienen sentido: no existe ninguna diferencia entre un objeto duro y uno blando hasta que no los sometemos a una prueba física y su significado se establece con relación a sus usos posibles. De igual modo, podemos interpretar la estructura de la proposición lógica a partir de la teoría pragmaticista. Si una proposición es verdadera invita a *hacer algo*, produce concebibles efectos prácticos y sugiere un hábito de respuesta. Ya se vio que, en la lógica de los relativos, la proposición no se fundamenta más sobre las categorías de *being* y *substance*, sino sobre el concepto de *relation* que remite a la noción de *Interpretant* en cuanto hábito de acción.

En la lógica de los relativos, las nociones de *being* y *substance* han desaparecido y la categoría de *relation* domina la estructura de la proposición.

Esto quiere decir que el sentido de una proposición no se agota en la relación entre sujeto y predicado en cuanto entidades ciegas y aisladas, sino que ambos remiten a un posible hábito de acción —*Interpretant*—. En particular, en una proposición el *pragma* del predicado indica una acción concebible y el sujeto sugiere el objeto de dicha acción. De hecho, Peirce considera los sujetos como «directions for finding the objects» (CP 8.181). Entonces, el orden y la unidad de una proposición están fundamentados sobre la común referencia pragmática sugerida por el *pragma* del predicado y el objeto del sujeto. De acuerdo con lo anterior, sujeto y predicado existen solo con referencia al hábito de acción al cual invita la proposición. Sin esta referencia pragmática sería un contrasentido hablar de existencia, significado y verdad de una proposición lógica.

3.3. El carácter lógico del pragmaticismo

A partir de los ejemplos anteriores sobre la noción de dureza o el carácter pragmático de la proposición resulta evidente que los conceptos de la lógica se vuelven significativos y efectivos solamente en una posible práctica de vida. En últimas, el sentido de la máxima pragmaticista se expresa en esta afirmación: el significado lógico de cada concepto se determina una vez que se hayan comprendido sus concebibles efectos prácticos:

> In order to ascertain the meaning of an intellectual conception one should consider what practical consequences might conceivably result by necessity from the truth of that conception; and the sum of these consequences will constitute the entire meaning of the conception (CP 5.9, 1907).

Esta máxima representa el manifiesto de la filosofía pragmaticista y, de hecho, expresa su papel y su método; además, haciendo referencia a ella podemos entender la novedad del pragmaticismo en la historia de la filosofía. En efecto, en la medida en que una concepción se determina a partir de sus consecuencias concebiblemente prácticas, debe rechazarse aquel planteamiento típico del pensamiento occidental que considera a la teoría y la *praxis* como

ámbitos separados y paralelos. En la visión pragmaticista el nivel práctico es aquel que determina lo teórico y por consiguiente se hace necesario un cambio de mentalidad en la concepción del significado lógico y del concepto de verdad.

En primer lugar, el proyecto filosófico pragmaticista implica una revisión de la relación que existe entre el pensamiento lógico y la teoría de la verdad. En otras palabras, el pragmaticismo no es una teoría para determinar la verdad de las cosas, sino para volver claras nuestras ideas, lo cual no implica necesariamente su veracidad: «It is certainly important to know how to make our ideas clear, but they may be ever so clear without being true» (EP1: 141, 1878). Entonces, la filosofía pragmaticista responde, en primera instancia, a la exigencia de aclarar nuestras ideas bajo un punto de vista lógico y es un método novedoso para comprobar los significados de los conceptos y de las palabras: «suffice it to say once more that pragmatism is, in itself, no doctrine of metaphysics, no attempt to determine any truth of things. It is merely a method of ascertaining the meanings of hard words and of abstract concepts» (EP2: 400, 1907). En segundo lugar, el pragmaticismo se propone como un método para establecer con certeza los significados de los conceptos con el fin de desarrollar un razonamiento seguro y fecundo. Según Peirce, este método es una nueva y particular aplicación de un principio lógico muy antiguo: «this experimental method being itself nothing but a particular application of an older logical rule, "By their fruits ye shall know them"» (EP2: 400-1, 1907).

Finalmente, el pragmaticismo es un método para aclarar y comprobar solamente los conceptos intelectuales que hacen referencia a un hecho objetivo capaz de expresarse en una actitud práctica. Los hechos subjetivos, como por ejemplo la cualidad de los sentimientos —*Quality of feelings*—, no son ámbito de estudio de la filosofía pragmaticista:

> I understand pragmatism to be a method of ascertaining the meanings, not of all ideas, but only of what I call «intellectual concepts», that is to say, of those upon the structure of which, arguments concerning objective fact may hinge. […] In this respect, the qualities of hard and soft strikingly contrast with those of red and blue; because while red and blue name mere subjective

> feelings only, hard and soft express the factual behaviour of the thing under the pressure of a knife-edge (EP2: 401, 1907).

En resumen, el pragmaticismo es un método innovador que comprueba el significado de los conceptos intelectuales que hacen referencia a un hecho objetivo a partir de los eventos que corresponden o pueden corresponder al mismo: «more simply stated, the whole meaning of an intellectual predicate is that certain kinds of events would happen, once in so often, in the course of experience, under certain kinds of existencial circumstances» (EP2: 402, 1907).

3.4. El papel general de la lógica

Se ha dicho que el pragmaticismo se desarrolla a partir de una exigencia eminentemente lógica; más aún, es una aplicación particular de una antigua regla lógica: «by their fruits ye shall know them» (EP2: 401, 1907). Si esta es la dirección de la filosofía de Peirce, ¿qué papel juega la lógica en la determinación de la visión pragmaticista del mundo? ¿Qué pide la máxima pragmaticista a la lógica en cuanto a disciplina particular de la filosofía? En el artículo *Philosophy and the Conduct of Life* (1898), Peirce quiere subrayar que el objeto de la lógica no es solamente el estudio del pensamiento como fenómeno físico, sino también de sus leyes generales y de sus tipos de razonamientos: «Logic is the science of thought, not merely of thought as a psychical phenomenon but of thought in general, its general laws and kinds» (EP2: 36, 1898). Además, como afirma Peirce en *How to Make Our Ideas Clear*:

> The very first lesson that we have a right to demand that logic shall teach us is, how to make our ideas clear; and a most important one it is, depreciated only by minds who stand in need of it. To know what we think, to be masters of our own meaning, will make a solid foundation for great and weighty thought (EP1: 126, 1878).

Entonces, el papel de la lógica es el de detectar un método que aclara nuestras ideas y contribuye a la fundación de un pensamiento sólido y poderoso. ¿De qué manera la lógica podrá construir tal conocimiento? En primer lugar, a través de procedimientos que brinden orden, rigor y necesidad a las argumentaciones y a los razonamientos lógicos; y, en segundo lugar, aportando un conocimiento nuevo a partir de lo que ya se sabe. En el artículo *The Fixation of Belief* (1877) Peirce aclara que: «the object of reasoning is to find out, from the consideration of what we already know, something else which we do not know» (EP1: 111, 1877). Según esta última perspectiva, ¿de qué sirve un razonamiento? ¿Cuál es su función general? Finalmente, la función de un razonamiento es la de encontrar algo desconocido a partir de algo ya conocido porque, como plantea Peirce en *Some Consequences of four Incapacities* (1868), todos nuestros conocimientos proceden de conocimientos previos: «we have no power of Intuition, but every cognition is determined logically by previous cognitions» (EP1: 30, 1868).

Es preciso acotar que con el término razonamiento —*reasoning*— no se debe entender como una única manera de proceder. De hecho, según Peirce existen tres tipos de razonamientos que siguen métodos diferentes, todos con su propia validez y dignidad lógica. Entre ellos, el primero es necesario, el segundo probable y el tercero hipotético:

> Reasoning is of three kinds. The first is necessary, […] The second depends upon probabilities. […] The third kind of reasoning tries what «il lume naturale», which lit the footsteps of Galileo, can do. It is really an appeal to instinct. Thus reason, for all the frills it customarily wears, in vital crises, comes down upon its marrow-bones to beg the succour of instinct (EP2: 32, 1898).

Examinemos someramente cada uno de estos procedimientos.

4. Los procedimientos lógicos

En el artículo *Deduction, Induction and Hypothesis* (1878) publicado en la revista *Popular Science Monthly*, Peirce define claramente el papel de los lógicos y de la lógica como disciplina particular de la filosofía:

> The chief business of the logician is to classify arguments; for all testing clearly depends on classification. The classes of the logicians are defined by certain typical forms called syllogisms. For example, the syllogism called Barbara is as follows: S is M, M is P; Hence, S is P. Or, to put words for letters: Enoch and Elijah were men, all men die; Hence, Enoch and Elijah must have died (EP1: 186, 1878).

De esta manera, los lógicos clasifican argumentos y se ocupan especialmente de estudiar un tipo particular de razonamiento deductivo y analítico que es el silogismo en su expresión más perfecta —*Barbara*—, donde las vocales indican la universalidad de las tres premisas. «But, because all inference may be reduced in some way to "Barbara", it does not follow that this is the most appropriate form in which to represent every kind of inference» (EP1: 187, 1878). Según nuestro autor, existen tres diferentes procedimientos lógicos, junto con la máxima pragmaticista, útiles con el fin de volver claras nuestras ideas: deducción, inducción, hipótesis o abducción. Mientras la deducción es un razonamiento que concluye necesariamente a partir de ciertas premisas, la inducción y la hipótesis son procedimientos más débiles, es decir, que llegan de manera diferente a conclusiones solamente probables y problemáticas. Ahora veamos en el detalle las características de estas inferencias lógicas.

4.1. Deducción, inducción e hipótesis

¿Qué es la deducción? Es un razonamiento analítico y necesario que consiste en la aplicación de reglas generales a casos particulares: «all deduction is of this

character; it is merely the application of general rules to particular cases» (EP1: 187, 1878). Por ejemplo:

> Rule.— All the beans from this bag are white.
> Case.— These beans are from this bag.
> Result.— These beans are white (EP1: 188, 1878).

En efecto, la premisa mayor pone la regla, la menor presenta el caso particular que está incluido en la premisa mayor y la conclusión aplica la regla al caso afirmando necesariamente el resultado. Más allá de los procedimientos analíticos existen los sintéticos, los cuales son fecundos porque añaden nuevos contenidos al conocimiento y al razonamiento. En ellos invertimos el orden clásico del silogismo y navegamos contra la corriente de la secuencia deductiva. Es suficiente cambiar la posición de los tres momentos argumentativos —regla, caso y resultado— para obtener un razonamiento fecundo.

En la inducción la regla no constituye la premisa mayor sino que se infiere a partir del caso y del resultado. Por ejemplo:

> Case.— These beans are from this bag.
> Result.— These beans are white.
> Rule.— All the beans from this bag are white (EP1: 188, 1878).

La premisa mayor presenta un caso particular, la menor afirma un resultado y la conclusión infiere una regla generalizando un nexo posible entre las premisas.

El tercer procedimiento es la hipótesis o la abducción y consiste en la inferencia de un caso particular a partir de una regla y de un resultado. Por ejemplo:

> Rule.— All the beans from this bag are white.
> Result.— These beans are white.
> Case.— These beans are from this bag (EP1: 188, 1878).

En otras palabras, la premisa mayor pone la regla, la premisa menor presenta un resultado experimentado y la conclusión infiere un caso posible por

suposición. En resumen, la deducción es un razonamiento que parte de una regla general para llegar necesariamente a un caso particular; la inducción parte de un caso particular para llegar a una probable regla general; la abducción infiere un posible caso particular suponiendo una posible generalidad y continuidad entre los tres elementos del procedimiento.

Inducción e hipótesis son ambos procedimientos no necesarios pero presentan algunas diferencias. La primera es un tipo de generalización o clasificación: si algo es verdadero en un número parcial de casos, entonces es verdadero en todos los casos, es decir, para la totalidad de la clase. Además la verdad se extiende también a aquellos casos no experimentados, mientras que la abducción es un tipo de explicación: frente a una circunstancia inusual, que fácilmente podría explicarse mediante la adopción de una regla general, suponemos la validez de esta misma regla. Sin embargo, la abducción es un tipo de razonamiento débil porque nuestra conclusión, como se vio antes, es solamente una conjetura y tiene una validez posible y no apodíctica o demostrativa como la conclusión de una deducción.

Así pues, he aquí algunas consideraciones generales: en primer lugar es importante distinguir entre la validez y la verdad de un procedimiento lógico. El hecho de que la conclusión de una deducción sea necesaria no implica su verdad. La necesidad caracteriza la validez del método deductivo: describe el aspecto formal y no lo material y verdadero de la argumentación. En segundo lugar, dado que Peirce presenta tres procedimientos con igual dignidad lógica, surge la pregunta: más allá del contexto de la filosofía pragmaticista, ¿mantendrían su característica de argumentaciones verdaderamente lógicas? Al parecer, solamente la deducción mantiene el carácter de un razonamiento estrictamente lógico y necesario, mientras que inducción y abducción, como se vio, son meramente probables, aunque fecundas bajo el punto de vista del conocimiento.

Sin embargo, si bien las conclusiones de la deducción parecen ser absolutamente ciertas, podríamos preguntarnos: ¿de dónde provienen aquellas premisas a partir de las cuales inferimos con tanta seguridad nuestras conclusiones? Peirce precisa: «the conclusion of an abduction is problematic or conjectural, but is not necessarily at the weakest grade of surmise, and what we call

assertoric judgments are, accurately, problematic judgments of a high grade of hopefulness» (EP2: 232, 1903). En síntesis, para poder poner y afirmar la premisa mayor de una deducción en cuanto juicio asertivo, es necesario un acto con un alto grado de esperanza. Por ejemplo, cuando afirmamos que «todos los cisnes son blancos», ¿cómo podemos tener la certeza de que verdaderamente todos los cisnes son blancos en todos los lugares y fueron blancos en todos los tiempos? ¿Qué experiencia tenemos y podemos tener de lo que afirma la premisa en cuestión? Para que un razonamiento lógico-deductivo funcione es necesario emitir un juicio fundamentado en un acto *ilógico* de esperanza.

4.2. Las características de la abducción

En el artículo *Pragmatism as the Logic of Abduction* (1903), contenido en las *Harvard Lectures on Pragmatism*, en las cuales se trata sobre la fenomenología, Peirce expone el tema de la abducción definida por él *Retroduction*. ¿Qué es la abducción? Primero, es una inferencia lógica que posee una forma definida y peculiar: «It must be remembered that abduction, although it is very little hampered by logical rules, nevertheless is logical inference, asserting its conclusion only problematically or conjecturally, it is true, but nevertheless having a perfectly definite logical form» (EP2: 231, 1903). Segundo, es razonable admitirla en cuanto hipótesis solamente si existe la sospecha o la suposición de que es una hipótesis explicativa de los hechos observados así como Peirce la describe en 1903: «the surprising fact, C, is observed; but if A were true, C would be a matter of course. Hence, there is reason to suspect that A is true» (EP2: 231, 1903). Como ya se ha dicho, la abducción no exhibe una forma analítica, sino que muestra un carácter sintético que aporta una novedad y acrecienta nuestros conocimientos.

En el artículo *The Three Normative Sciences* (1903), Peirce detecta y subraya como característica fundamental del razonamiento abductivo su capacidad de crear e introducir nuevas ideas en el ámbito científico y del conocimiento en general:

> All the ideas of science come to it by the way of Abduction. Abduction consists in studying facts and devising a theory to explain them. Its only justification is that if we are ever to understand things at all, it must be in that way (EP2: 205, 1903).

La deducción es el razonamiento usual de las matemáticas y es el único necesario y analítico en el sentido que explicita una verdad incluida en las dos premisas. La inducción es la prueba experimental de una teoría y lo que hace es determinar el valor de una cantidad: partiendo de una teoría mide el grado de concordancia de esa teoría con los hechos observados. Entonces, el único procedimiento que produce una novedad en el conocimiento es la abducción y de hecho, según la cita anterior, deducción e inducción son incapaces de generar nuevas ideas. Sin embargo, ¿cuáles son las características esenciales de la abducción?

1. La abducción es un razonamiento débil y conjetural pero fecundo.
2. Bajo el punto de vista de su estructura formal, es la inferencia de un *antecedente —case—* a partir de una *consecuencia —rule—* y un *consecuente —result—*[11].
3. Es la búsqueda de un fenómeno novedoso y desconocido, a partir de lo que es conocido. Según Peirce, cada descubrimiento científico se apoya en este procedimiento.

Ahora bien: ¿en qué sentido la abducción está relacionada con un fenómeno novedoso? En *The Nature of Meaning* (1903), Peirce afirma:

> Abduction is the process of forming an explanatory hypothesis. It is the only logical operation which introduces any new idea; for induction does nothing but determine a value, and deduction merely evolves the necessary

[11] «The medieval logicians […] called the fact expressed by a premise an antecedent, and that which follows from it its consequent; while the leading principle, that every (or almost every) such antecedent is followed by such a consequent, they termed the consequence» (EP1: 155, 1878). A propósito, Douglas Niño pregunta: «¿por qué el antecedente es admitido entonces como el Caso? Porque, nos dice Peirce en 1898 (RLT: 131), los escolásticos llamaron la premisa menor "antecedente" y la conclusión "consecuente", y fue apoyado en esta idea de los escolásticos que concibió su DRCr [doctrina Regla-Caso-resultado]» (Niño, 2007: 27).

> consequences of a pure hypothesis. Deduction proves that something must be; Induction shows that something actually is operative; Abduction merely suggests that something may be. Its only justification is that from its suggestion deduction can draw a prediction which can be tested by induction, and that, if we are ever to learn anything about (EP2: 216, 1903).

Según lo anterior, el razonamiento abductivo está intrínsecamente relacionado con el fenómeno de la novedad no solamente en cuanto a hipótesis explicativa de un hecho sorprendente, sino como el único método de inferencia lógica que introduce una posible idea novedosa en el conocimiento. Además se trata de un procedimiento regresivo que supone y adivina un caso novedoso —*antecedente*— a partir de la observación de un resultado sorprendente —*consecuente*—. La abducción es un movimiento hacia atrás —*Retroduction*— que consiste en la inversión del orden clásico de los momentos lógicos: del *consecuente* —*result*— al *antecedente* —*case*— y no viceversa como en el caso de la deducción. A primera vista, parece contradictorio afirmar que una idea novedosa resulta de un procedimiento regresivo; de hecho, ¿cómo se puede inferir algo novedoso, volviendo atrás hacia algo ya conocido? Para contestar a esta pregunta debemos tener en cuenta la definición de la abducción expresada en *Pragmatism as the Logic of Abduction*: «the surprising fact, C, is observed; but if A were true, C would be a matter of course. Hence, there is reason to suspect that A is true» (EP2: 231, 1903).

Según esta formulación, primero se puede afirmar que la novedad es una hipótesis explicativa razonable que subyace al entramado de los pasajes lógicos del razonamiento abductivo y no es el resultado final de un procedimiento como en el caso de la deducción o de la inducción. Segundo, y en particular, es oportuno decir que la observación de un hecho sorprendente y la suposición de una hipótesis que lo explica nos llevan —*Retroduction*— a formular nuevamente la regla de partida del procedimiento lógico. En otras palabras, la abducción encuentra una idea novedosa cuando conecta un elemento sorprendente observado —*result*— con un caso hipotético adivinado —*case*— y vuelve a modificar la regla inicial —*rule*— que describía la relación entre ellos, ampliándola y ensanchando así nuestros conocimientos. Así las cosas, la

novedad es el hallazgo afortunado de una hipótesis razonable capaz de explicar la relación entre las premisas y la conclusión del razonamiento abductivo y que ya estaba inscrita, en cuanto a posibilidad, en sus pasajes lógicos.

4.3. Abducción y deducción

Al afirmar que la abducción es la única inferencia lógica capaz de generar un conocimiento novedoso y que su procedimiento consiste en una inversión de método que, al contrario de la deducción, nos lleva del *consecuente* al *antecedente*, es oportuno preguntarnos: la abducción, ¿puede reducirse a un simple caso de deducción a la inversa? En la evolución del pensamiento de Peirce, ¿es posible encontrar una definición de abducción que la reduzca a un tipo particular de deducción? La formulación general de abducción que Peirce nos ofrece a partir de 1868 es: «as the minor premiss in this form appears as antecedent or reason of a hypothetical proposition, hypothetic inference may be called reasoning from consequent to antecedent» (CP 5.276, 1868). Esta definición de hipótesis, en cuanto a razonamiento que a partir del *consecuente* nos lleva al *antecedente*, permanece a lo largo de toda la evolución del pensamiento peirceano. Como acota Douglas Niño:

> Peirce usará continuamente este significado explícitamente al menos hasta 1911 (MS 764, n.d./34), e implícitamente hasta un mes antes de su muerte en marzo de 1914 (MS 752) para esa clase de razonamiento independientemente de la palabra que use —«Hipótesis», «Retroducción», «Abducción»— (2007: 27).

Sin embargo, el hecho de que Peirce haya considerado la hipótesis, a lo largo de toda su vida, como el razonamiento del *consecuente* al *antecedente*, no responde a la pregunta de si este es un caso particular de deducción. En efecto, las definiciones de abducción anteriores a 1903 avalan esta interpretación. Por ejemplo, si se comparan los dos razonamientos a partir de la formulación que Peirce elaboró en 1878, es posible observar que tienen la misma estructura e incluso se podría afirmar que la hipótesis es una mera desfiguración de la deducción.

Deduction	Abduction
Rule.— All the beans from this bag are white.	Rule.— All the beans from this bag are white.
Case.— These beans are from this bag.	Result.— These beans are white.
Result.— These beans are white.	Case.— These beans are from this bag.

(EP1: 188, 1878).

Es fácil entender que, aunque el orden de los factores implicados cambia, el núcleo argumentativo permanece idéntico porque en ambos procedimientos la conclusión está contenida en la premisa mayor. La única diferencia entre los dos razonamientos consistiría en una inversión del orden del *consecuente* —*result*— que en la deducción concluye el procedimiento, mientras que en la abducción constituye la premisa menor. En este sentido y considerando la lógica aristotélica, la deducción sería una derivación de la primera figura del silogismo —*Barbara*—, mientras que la abducción sería una modificación de la segunda. Sin embargo, según Aristóteles, también la segunda y la tercera figura silogísticas derivan de la primera, así que la abducción sería solamente una variación o un caso particular del razonamiento deductivo:

> This probable reasoning [Abduction] in the second figure is, I apprehend, what Aristotle meant by «apagogē».[12] […] We see three types of reasoning. The first figure embraces all Deduction whether necessary or probable. […] The third figure is Induction […] The second figure of reasoning is Retroduction (NEM: 183-4, 1898).

En todo caso, Peirce no puede aceptar la reducción de la hipótesis a un caso particular de deducción y entonces, como ya se ha visto, presenta en 1903 una nueva y diferente definición de abducción con el propósito de defender su autonomía e irreductibilidad: «the surprising fact, C, is observed; but if A were true, C would be a matter of course. Hence, there is reason to suspect that A

[12] Aristóteles, 1955: [69a, 20].

is true» (EP2: 231, 1903). En esta formulación de abducción la conclusión no es el resultado de la suma de las premisas sino que, al afirmarse, supone una razonable y subyacente continuidad general entre los pasajes lógicos del procedimiento. Tenemos la esperanza que esta continuidad sea la única hipótesis explicativa de la plausible relación entre el caso de la premisa y el de la conclusión. En otras palabras: nosotros queremos entender si «A» es verdadero y para comprobarlo observamos el hecho sorprendente «C» —*the surprising fact*, *C*, *is observed*—, suponemos una continuidad causal entre «A» y «C» —*but if A were true*, *C would be a matter of course*— y, al final, inferimos que «A» es verdadero con base en una razonable sospecha —*Hence*, *there is reason to suspect that A is true*—.

Peirce está convencido de que existe una continuidad relacional y general entre los tres elementos del procedimiento hipotético de manera que cada uno, remitiendo al otro, supone la totalidad de la relación. Es necesario, pues, suponer una continuidad entre la generalidad de una regla y la individualidad de un caso y de un resultado para poder sospechar con razón una posible correspondencia entre los tres momentos lógicos. En resumen, reconocer este flujo causal y general entre regla, resultado y caso significa detectar un horizonte de razonabilidad que permite que cada momento particular del procedimiento lógico esté inmerso en una descripción general y que, posiblemente, pueda darse una correspondencia entre el *consecuente* y el *antecedente*. Sin embargo, ¿en qué se fundamenta la pretensión explicativa de la abducción? ¿Bajo qué condiciones es un razonamiento plausible? Y, finalmente, ¿en qué consiste su alcance creativo e innovador?

4.4. La justificación de la abducción

Como se ha dicho anteriormente, el razonamiento abductivo se desarrolla con base en una suposición o hipótesis que explique los hechos observados, o al menos algunos de ellos. La abducción, consiste en estudiar los hechos y elaborar una teoría para explicarlos. Su única justificación es que si hemos de entender las cosas debe ser de esta manera.

> All the ideas of science come to it by the way of Abduction. Abduction consists in studying facts and devising a theory to explain them. Its only justification is that if we are ever to understand things at all, it must be in that way (EP2: 205, 1903).

Se trata de una legitimidad externa a la teoría misma que se fundamenta en nuestra exigencia de entender los hechos y requiere ser comprobada experimentalmente. La última parte de la cita —*it must be in that way*— asevera bruscamente el carácter no formal de la hipótesis: la abducción se fundamenta en nuestra propensión a comprender lo hechos —*we are ever to understand things at all*—, se justifica por sí misma y debe ser así. Parece que Peirce no está interesado en demostrar la completa legitimidad lógica del método abductivo. ¿Qué quiere decirnos exactamente? Para responder a esta pregunta debemos identificar ulteriormente las características irrenunciables y las condiciones de legitimidad de la abducción:

> Long before I first classed abduction as an inference it was recognized by logicians that the operation of adopting an explanatory hypothesis —which is just what abduction is— was subject to certain conditions. Namely, the hypothesis cannot be admitted, even as a hypothesis, unless it be supposed that it would account for the facts or some of them (EP2: 231,1903).

Esto quiere decir que la hipótesis es admisible como tal solamente a partir de la sospecha de que el razonamiento mismo pueda explicar los hechos observados. En resumen, su legitimidad se fundamenta en su capacidad de suponer una plausible explicación de los fenómenos. Ahora bien, es necesario retomar y resumir nuevamente las características y las condiciones de la abducción para entender su plausibilidad.

1. La hipótesis es un tipo de razonamiento débil y probable.
2. Es un procedimiento lógico regresivo, de la *consecuencia* y del *consecuente* al *antecedente*.
3. La abducción empieza por un fenómeno sorprendente o inesperado.

4. Se justifica por su capacidad de conjeturar una explicación que resuelva la sorpresa inicial provocada por los hechos observados.
5. Por último, desemboca en una creencia que, si es comprobada por el test de la experiencia, produce una nueva teoría científica.

En resumen, la abducción es un procedimiento lógico fundamentado en una conjetura que elabora una sugerencia explicativa cuyas consecuencias necesitan ser rastreadas formalmente por el razonamiento deductivo y comprobadas experimentalmente por el inductivo.

De esta manera, abducción, deducción, e inducción son tres tipos de razonamientos que forman parte de un mismo método que Peirce define científico y, en particular, la abducción representa el corazón de éste y es el único procedimiento que genera una novedad y una primitiva certeza en el conocimiento. En este sentido, la hipótesis es un método que adivina y crea una explicación provisional e innovadora de los hechos observados con base en nuestra incontrolable propensión a producir una creencia:

> The inquiry begins with pondering these phenomena in all their aspects, in the search of some point of view whence the wonder shall be resolved. At length a conjecture arises that furnishes a possible Explanation […]. On account of this Explanation, the inquirer is led to regard his conjecture, or hypothesis, with favor. As I phrase it, he provisionally holds it to be «Plausible»; this acceptance ranges in different cases —and reasonably so— […] to uncontrollable inclination to believe (EP2: 441, 1908).

Así pues, sin el procedimiento abductivo y sin esta incontrolable propensión a producir una creencia no habría conocimiento nuevo y verdadero, es decir, científico. Sin embargo, ¿de dónde surge esta incontrolable propensión a creer? ¿Cuál es su principio guía? ¿Cuáles son sus premisas implícitas? ¿Cómo se explica su razonable correspondencia con los hechos? Y finalmente, ¿por qué debería ser comprobada por estos? Las respuestas a estas preguntas constituirán el tema central de nuestro tercer capítulo.

CAPÍTULO III

Abducción y cosmología

1. Lógica y creatividad

En el segundo capítulo se mostró qué tipo de relación tiene la lógica peirceana con la experiencia y, en modo particular, con los hábitos prácticos concebibles que surgen de ella como, por ejemplo, aquellos creativos de la abducción. Se vio cómo Peirce elabora un nuevo tipo de lógica fundamentada en el concepto de *relación*, modificando la lista de las categorías de 1867, lo cual también es acotado por Hausman del siguiente modo:

> And this broadened conception [of logic] is accompanied by developing and adopting a logic of relations or of relatives. It is this logic that served the moves made after the «New List» with respect to his formal approach to the categories (1993: 109).

Peirce está convencido de que este nuevo tipo de lógica no sirve solamente para describir las relaciones de inclusión o exclusión entre un predicado y sus diferentes sujetos, sino que su finalidad es la de abarcar y entender la complejidad de los fenómenos de la experiencia. Éste es el campo donde la lógica de los relativos muestra su eficacia y su bondad.

En esta nueva lógica, la unidad de la experiencia está constituida por una interrelación entre las tres categorías de manera que cada concepto hace parte

de la relación y al mismo tiempo la crea. Así, la lista de los conceptos lógicos fundamentales se justifica y se fundamenta autónomamente sin necesidad alguna de nociones extremas como la de *being* y *substance*. En particular, la categoría de *Interpretant* juega un papel esencial en la relación triádica porque se presenta como el elemento agente de la relación misma: «if nobody should make a comparison the comparison would not be made» (W1: 335, 1865). La noción de *Interpretant* no solamente establece una comparación entre dos elementos reales, sino que reconoce y crea esta misma conexión a través de su acción ideal y mediadora: «it is the interpretant which creates the relation between relate and correlate by bringing them into comparison» (Murphey, 1993: 83). La categoría de *Interpretant* se sitúa en lo relacional, la constituye y sugiere una probable dirección interpretativa para hallar la unidad de la experiencia en un concepto: «reference to an interpretant is simply the addressing of an impression to a conception» (D4: 420). Sin embargo, es oportuno subrayar que, según la visión pragmaticista del conocimiento, un concepto no es sólo un elemento teórico que pertenece al ámbito del pensamiento, sino que es algo que produce concebibles efectos prácticos en la vida cotidiana. Aún más, la verdad y la eficacia de los conceptos lógicos es comprobada por el cambio efectivo que se produce concebiblemente en nuestros hábitos de acción: «there is no distinction of meaning so fine as to consist in anything but a possible difference of practice» (EP1: 131, 1878).

Así entonces, cada relación lógica desemboca en una actividad lógico-interpretativa que sugiere una concebible práctica de vida. Pero, ¿cómo se realiza la práctica del sujeto interpretante? No se trata de trasladar el significado lógico desde un nivel puramente teórico a uno práctico; más bien, el significado lógico-teórico de un objeto o de un hecho consiste en las concebibles disposiciones prácticas que adoptaríamos frente a éste. En otras palabras, nuestra concepción de una cosa cualquiera consiste en los posibles efectos prácticos que ésta produce en nuestra vida cotidiana: concepto y hábito son lo mismo y esta equivalencia es propiamente el fundamento de la teoría pragmaticista del significado lógico: «this category [Interpretant] can have no concrete being without action, as a separate object on which to work its government, just as action cannot exist without the immediate being of feeling on which to act»

(CP 5.436, 1891). Por consiguiente, la entera función del pensamiento y de su correspondiente doctrina de las categorías no es solamente la de producir conceptos lógicos, sino posibles prácticas de vida: «the whole function of thought is to produce habits of action» (EP1: 131, 1878).

El pensamiento es siempre una acción cuya actividad principal es la de crear nuevos y futuros hábitos de acción. Como se vio, la noción de hábito no es teórica, sino más bien Peirce la define como *la viviente conclusión lógica*: «the real and living logical conclusion is that habit; the verbal formulation merely expresses it» (CP 5.491). En esta perspectiva, el *pragmaticismo* es un método para comprobar la verdad y la eficacia de los significados lógicos y su punto de llegada no es una nueva teoría sino, como se ha dicho, un cambio efectivo en la conducta humana. Ahora bien, ¿qué papel tiene la lógica dentro de la visión pragmaticista? El papel de la lógica es fundamentar un pensamiento sólido y poderoso a través de procedimientos rigurosos y razonables que brinden orden y encuentren algo desconocido a partir de algo ya conocido acrecentando nuestros conocimientos. Deducción, inducción y abducción son los tres métodos que constituyen el tejido del método lógico-científico; son procedimientos muy diferentes, pero cada uno exhibe su propia validez y dignidad lógica. Entre ellos, el primero es necesario y el segundo probable, pero solamente la abducción introduce una idea plausible y novedosa en el conocimiento.

La deducción es el único procedimiento necesario que muestra un carácter rigurosamente lógico, mientras que inducción y abducción producen razonamientos meramente probables que se sitúan al borde de la validez lógica. Aunque la abducción no es un procedimiento necesario, es un razonamiento que se justifica a partir de la plausible sospecha de que exista un flujo continuo y causal entre los hechos observados y la hipótesis explicativa formulada. Su única legitimidad es que si hemos de entender las cosas, debe ser de esta manera: «Abduction consists in studying facts and devising a theory to explain them. Its only justification is that if we are ever to understand things at all, it must be in that way» (EP2: 205, 1903). Finalmente, la abducción es un procedimiento que va del *consecuente* —*result*— al *antecedente* —*case*— y que representa el corazón del método científico porque es el único procedimiento que crea e introduce una explicación plausible e innovadora de los hechos

observados con base en nuestra incontrolable propensión a comprenderlos. Así pues, cabe preguntarnos: ¿cuál principio guía y legitima este proceso regresivo? ¿Por cuál razón los hechos deberían ser comprobados por la abducción?

2. Abducción, creencia e instinto

Las cuestiones mencionadas pueden encontrar una solución solamente a partir del problema más general de la fecundidad de la abducción y del método científico-experimental. Es oportuno precisar que en las *Cambridge Conferences* (1898), Peirce considera fecundo aquel razonamiento que produce una creencia comprobada por todo el dinamismo de los procedimientos lógicos —abducción, deducción e inducción—. Solamente al final de este recorrido lógico-científico es posible lograr una creencia científicamente aceptable que, de otra manera, la sola abducción no sería capaz de producir. En el artículo *The First Rule of Logic* (1898) Peirce está firmemente convencido de que la abducción o *Retroduction* es una investigación experimental afín a inducción y deducción, siendo fundamentada en el experimento y en la observación de los hechos como los otros dos procedimientos:

> As for retroduction, it is itself an experiment. A retroductive research is an experimental research; and when we look upon Induction and Deduction from the point of view of Experiment and Observation, we are merely tracing in those types of reasoning their affinity to retroduction (EP2: 46, 1898).

El procedimiento abductivo descrito anteriormente no produce en sí mismo ninguna creencia y no tiene nada que ver con ella. Como ya se ha dicho, la hipótesis es un razonamiento completamente subsidiario a la totalidad del método científico-experimental que no lleva a la formación de una creencia: «hypothesis is not a matter for belief» (EP2: 54, 1898). Aún más, la creencia representa la última conquista y el punto de llegada del recorrido que empieza con la abducción y que debe completarse con deducción e inducción.

En *The First Rule of Logic* Peirce afirma que la primera y necesaria condición para empezar cualquier tipo de investigación, sea lógica, científica o de otro tipo, es un sincero deseo de aprender la verdad: «it may truly be said that there is but one thing needful for learning the truth, and that is a hearty and active desire to learn what is true» (EP2: 47, 1898). La voluntad de aprender la verdad representa la primera ley de la lógica y presupone una insatisfacción y una irritación con nuestras propias opiniones actuales: «the first thing that the Will to Learn supposes is a dissatisfaction with one's present state of opinion» (EP2: 47, 1898). Si la necesaria y primera condición para iniciar una investigación científica es la de vivir una fiebre de verdad —*fever for learning*—, el segundo paso consiste en la aplicación del método deductivo y finalmente del inductivo. Éste último surge de la insatisfacción, la duda y la interrogación sobre nuestros conocimientos actuales. A partir de esta situación inicial de crisis e inconformidad se genera en nosotros una interrogación sobre los hechos observados caracterizada por tres factores: la sensación de no conocer algo, el deseo de conocerlo y, finalmente, el esfuerzo y la voluntad de sacrificarnos para descubrir la verdad. Si la interrogación formulada sobre los hechos observados captura nuestro interés, aplicaremos entonces el método inductivo examinando todos los datos recolectados y siguiendo la única regla de la razón, que afirma que para aprender algo primero es necesario desear aprenderlo: «in order to learn you must desire to learn» (EP2: 48, 1898).

Según *The First Rule of Logic* (1898), aunque la interrogación sobre los datos experimentales a través del método inductivo representa el inicio de la investigación científica, ésta no es suficiente para obtener una verdad cierta y científicamente comprobada. De hecho, la finalidad del pensamiento científico es la de aprender la lección que el universo quiere enseñarle: a través de la inducción la ciencia reconoce la fuerza de los hechos observados, se rinde frente a ellos y descubre, al mismo tiempo, la inevitable incertidumbre de sus conocimientos:

> The only end of science, as such, is to learn the lesson that the universe has to teach it. In Induction it simply surrenders itself to the force of facts. But it finds, at once […] it finds I say that this is not enough (EP2: 54-5, 1898).

A través de la inducción la ciencia intenta recorrer un camino hacia la verdad deseada y todavía se percata de que sus métodos han generado solamente unos conocimientos limitados e inciertos. Las inferencias inductivas, con sus generalizaciones a partir de datos experimentales recolectados, son incapaces de producir una creencia cierta y verdadera. Por ejemplo, el hecho de que hasta hoy hemos observado el amanecer del sol no genera un conocimiento suficientemente acertado para suponer y creer que este fenómeno se repetirá hasta la eternidad: «Nobody would dream of contending that because the sun has risen and set every day so far, that afforded any reason at all for supposing that it would go on doing so to all eternity» (CP 5.587, 1898). Por ende, la única solución que queda al método inductivo para llegar a un conocimiento verdadero y novedoso es la de apelar, por desesperación, a su instinto e interior simpatía con la naturaleza: «It [Induction] is driven in desperation to call upon its inward sympathy with nature, its instinct for aid, just as we find Galileo at the dawn of modern science making his appeal to "il lume naturale"» (EP2: 55, 1898).

Así entonces, al final del siglo XIX, Peirce reconoce y admite que nuestros conocimientos científicos se desarrollan a partir de nuestros instintos:

> Now not only our accomplished science, but even our scientific questions have been pretty exclusively limited to the development of those two branches of natural knowledge [the instincts connected with the need of nutrition (and) the instincts connected with sexual reproduction] (EP2: 51, 1898).

Si bien Peirce admite que toda la ciencia se genera a partir del instinto, no sería una actitud científica considerar el instinto como un juez en la ciencia. De hecho, de nuestra instintiva simpatía por la naturaleza nace un tipo de creencia únicamente provisional y plausible. En síntesis, en *The First Rule of Logic* (1898), las creencias que derivan del instinto —*lume naturale*— son:

1. Inferencias abductivas plausibles que pertenecen a un ámbito práctico.
2. Un factor ilógico y, sin embargo, necesario para determinar las finalidades de la ciencia.

3. El último y desesperado apoyo del método inductivo frente a su incapacidad de generar un conocimiento cierto.

En conclusión, en 1898 Peirce considera el instinto y las inferencias abductivas como el primer y necesario paso de la investigación científica. Sin embargo, ¿cómo el instinto contribuye al desarrollo del método científico?

2.1. Instinto razonable

En el artículo *The Nature of Meaning* (1903), Peirce sigue considerando el instinto como la necesaria premisa de la abducción y ésta como el único razonamiento que introduce una idea novedosa en la ciencia por medio de la cual podemos aprender algo y encontrar una plausible explicación de los fenómenos de la naturaleza. De hecho, la inducción únicamente determina el valor experimental de una hipótesis y muestra que algo *es actualmente* así como es; la deducción desarrolla las necesarias consecuencias de una hipótesis y prueba que algo *debe ser necesariamente*. Ninguno de los dos procedimientos sugiere qué y cómo algo *podría ser posible*: solamente la abducción brinda una hipótesis explicativa de los hechos. La hipótesis hace una predicción de cómo deberían ser los hechos y, a través de unos pocos intentos, encuentra la verdad entre infinitas posibilidades. Esta capacidad adivinatoria es el único factor que puede determinar un avance significativo para la ciencia y, sin embargo, no se explica racionalmente. Tampoco se exige una justificación racional para la abducción porque lo único que hace es ofrecer sugerencias y no teorías comprobadas. Como se vio, nada justifica una inferencia abductiva excepto su capacidad de explicar los hechos: «now nothing justifies a retroductive inference except its affording an explanation of the facts» (EP2: 49, 1898).

Sin embargo, el hecho de que sus mejores hallazgos no encuentren necesaria justificación no significa que deben considerarse casuales: «but how is it that all this truth has ever been lit up by a process in which there is no compulsiveness nor tendency toward compulsiveness? Is it by chance?» (EP2: 217, 1903). En efecto, es suficiente pensar en el número inmenso de hipótesis que podríamos formular antes de encontrar aquella que explica los hechos para descartar la

teoría de la casualidad. En otras palabras, el hecho de que adivinamos la verdad a través de un número de intentos muy inferior de aquellos posibles nos impide admitir la hipótesis de la casualidad. Es un hecho comprobado que, después de pocos intentos, los científicos adivinan la hipótesis correcta: «think of what trillions of trillions of hypotheses might be made of which one only is true; and yet after two or three or at the very most a dozen guesses, the physicist hits pretty nearly on the correct hypothesis» (EP2: 217, 1903).

De todos modos, cabe preguntarse: ¿cómo es posible que el hombre encuentre la verdad tan fácilmente? En el artículo *The Nature of Meaning*, Peirce define la capacidad de adivinar lo verdadero y descubrir las vías de la naturaleza como una facultad que no deriva de una lógica crítica y autocontrolada y que no logra dar razón de sus mejores hallazgos: «however man may have acquired his faculty of divining the ways of Nature, it has certainly not been by a self-controlled and critical logic. Even now he cannot give any exact reason for his best guesses» (EP2: 217, 1903). Lo que es cierto es que esta facultad intuye con una cierta frecuencia y regularidad los elementos generales de la naturaleza sin fallar demasiado. No siempre adivina correctamente la verdad pero tampoco se equivoca en todos los casos:

> Is to say that man has a certain Insight [into the Thirdness], not strong enough to be oftener right than wrong, but strong enough not to be overwhelmingly more often wrong than right, into the Thirdnesses, the general elements, of Nature (EP2: 217, 1903).

Aunque Peirce define la capacidad de intuir la generalidad de la naturaleza —*Insight into the Thirdness*— como una facultad[13], todavía no la considera un razonamiento, sino un proceso instintivo e irracional. Se parece mucho más a

[13] El hecho de que Peirce en 1903 considera la intuición como una facultad constituye un problema. En efecto en su artículo *Some Consequences of Four Incapacities* (1868), afirmó que el hombre no tiene ningún poder intuitivo: «we have no power of Intuition, but every cognition is determined logically by previous cognitions» (EP1: 30, 1868).

un instinto animal que a un procedimiento racional por el hecho de que nos conduce más allá de nuestros cálculos y no falla mucho:

> This Faculty is at the same time of the general nature of Instinct, resembling the instincts of the animals in its so far surpassing the general powers of our reason […] It resembles instinct too in its small liability to error (EP2: 217-8, 1903).

Si bien esta facultad de adivinar la verdad se asemeja a la abducción, no es un razonamiento porque no deriva de una lógica crítica y autocontrolada: conserva un carácter irracional e instintivo pero razonable. En cierto modo es parecida a la habilidad de un detective que reconoce la plausibilidad y la razonabilidad de una hipótesis con base en su instintiva tendencia a creer que explicará los hechos: «If you ask an investigator why he does not try this or that wild theory, he will say, "It does not seem reasonable"» (EP2: 217-8, 1903). En este ejemplo, la noción de *razonable* no se reduce a la de un razonamiento lógicamente correcto y válido —*self-controlled and critical logic*—, sino que es soportada por una instintiva confianza en hallar una plausible relación causal entre los fenómenos observados. Así el concepto de razonabilidad coincide con el del reconocimiento de una sintonía o de un flujo de continuidad entre los hechos de la naturaleza y nuestra mente. La única justificación para este reconocimiento instintivo es que si hemos de entender los hechos debe ser posible explicarlos.

En este sentido, mientras el concepto de racionalidad describe exclusivamente un proceso lógico-crítico y autocontrolado, la noción de razonabilidad abarca un campo de investigación general que mal se aplica a la racionalidad de la ciencia: «It is curious that we seldom use this word [reasonable] where the strict logic of our procedure is clearly seen» (EP2: 217-8, 1903). En efecto, es absurdo afirmar que un error matemático es irrazonable, más bien es incorrecto. La razonabilidad no es una noción que pertenece exclusivamente a un contexto lógico-racional, sino que es una opinión soportada por nuestra instintiva e incontrolable exigencia de explicar los hechos: «we do [not] say that a mathematical error is not reasonable. We call that opinion reasonable whose

only support is instinct» (EP2: 217-8, 1903). A modo de síntesis, en 1903 en *The Nature of Meaning*, Peirce considera el instinto como:

1. Una facultad que intuye los elementos generales de la naturaleza.
2. Una facultad que adivina la verdad sin fallar mucho y sin cálculos.
3. El soporte de una opinión razonable.

En conclusión, en 1903 el instinto es una capacidad de hallar la verdad y, aunque sigue siendo irracional, se define razonable en cuanto reconoce un plausible flujo de correlacionalidad entre la mente humana y los hechos de la naturaleza.

2.2. Instinto racional

En las *Harvard Lectures on Pragmatism* el instinto es definido como un procedimiento razonable y plausible pero irracional. Sin embargo, en el mismo año en el artículo *What Makes a Reasoning Sound*? (1903) Peirce presenta una concepción más evolucionada de instinto con base en su relación con el razonamiento abductivo. En primer lugar el filósofo estadounidense considera los procedimientos abductivos como conjeturas racionales capaces de adivinar correctamente —*tendency to guess right*— las leyes de la naturaleza y, en segundo lugar, define esta instintiva tendencia como un razonamiento —*reasoning*—:

> There are still other operations of the mind to which the name «reasoning» is especially appropriate, although it is not the prevailing habit of speech to call them so. They are conjectures, but rational conjectures; and the justification of them is that unless a man had a tendency to guess right, […] he might as well give up all attempt to reason (EP2: 250, 1903).

Hasta el año 1903 Peirce piensa que las hipótesis formuladas por el instinto son explicaciones meramente plausibles, sin racionalidad intrínseca y que requieren ser comprobadas por los pasajes lógicos y autocontrolados del método científico. Sin embargo, el pasaje anterior muestra claramente un cambio importante en la concepción peirceana de la noción de instinto:

ahora lo considera como un elemento en continuidad con la razón sin el cual el hombre no podría formular ningún tipo de procedimiento racional. Es más, a partir del artículo *What Makes a Reasoning Sound*? Peirce incluye el instinto en la racionalidad de la ciencia en virtud de su capacidad de llevar al hombre hacia la verdad: «while if he [man] has any decided tendency to guess right, as he may have, then no matter how often he guesses wrong, he will get at the truth at last» (EP2: 250, 1903). En el artículo *A Neglected Argument for the Reality of God* (1908), Peirce afirma explícitamente que el instinto es un procedimiento interno a los límites de la razón:

> It must be confessed that if we knew that the impulse to prefer one hypothesis to another really were analogous to the instincts of birds and wasps, it would be foolish not to give it play, within the bounds of reason; especially since we must entertain some hypothesis, or else forego all further knowledge than that which we have already gained by that very means (EP2: 443-4, 1908).

Según esta cita, sería irracional dejar el instinto afuera de los límites de la razón porque es el único procedimiento que selecciona la mejor hipótesis posible entre muchas y que permite a la ciencia progresar en sus conocimientos. Más aún, Peirce está afirmando que cada avance científico deriva de la aceptación de la racionalidad del instinto —*instinctive reason*— como momento intrínseco y esencial de la abducción —*Retroduction*—: «yet every plank of its [science] advance is first laid by Retroduction alone, that is to say, by the spontaneous conjectures of instinctive reason; and neither Deduction nor Induction contributes a single new concept to the structure» (EP2: 443, 1908). Cada progreso científico deriva de la aceptación de las conjeturas de la razón instintiva como primeras manifestaciones del razonamiento abductivo y, así, del método científico.

Vale la pena subrayar que solamente el procedimiento abductivo reconoce la plausibilidad de las conjeturas de la razón instintiva y nos empuja a superar los límites de nuestros cálculos y de nuestras observaciones, adivinando una explicación racional de los fenómenos. Si bien las conjeturas de la razón instintiva se sitúan al borde de la racionalidad de la ciencia, Peirce las considera al

interior del dinamismo de su método y, por ende, las define como conjeturas creíbles. En *A Neglected Argument for the Reality of God* Peirce detalla con precisión los tres estadios de la investigación científica —abducción, deducción e inducción— a partir de las conjeturas creíbles generadas por la razón instintiva. Ahora bien, cualquier búsqueda empieza con el intento de aclarar, a través de una explicación posible, el estupor inicial experimentado frente a un fenómeno sorprendente: «the inquiry begins with pondering these phenomena in all their aspects, in the search of some point of view whence the wonder shall be resolved» (EP2: 441, 1908). El investigador es incapaz de dar razón de la maravilla —*wonder*— que ha experimentado e instintivamente formula una conjetura que brinde una explicación posible del hecho sorprendente, es decir, una hipótesis. En efecto, la abducción es el único razonamiento que nos lleva del *consecuente* al *antecedente*, de la observación de un fenómeno a una hipótesis explicativa de éste.

A lo largo del tiempo y a razón de la plausibilidad de la explicación, el investigador considerará creíble la conjetura surgida instintivamente:

> At length a conjecture arises that furnishes a possible Explanation, by which I mean a syllogism exhibiting the surprising fact as necessarily consequent upon the circumstances of its occurrence together with the truth of the credible conjecture, as premisses. On account of this Explanation, the inquirer is led to regard his conjecture, or hypothesis, with favor (EP2: 441, 1908).

El razonamiento abductivo representa el primer nivel de la investigación cuya parábola empieza con la experiencia del estupor, continúa con la improvisa e instintiva aparición de una conjetura iluminadora que explica la anomalía inicial y gradualmente termina en el reconocimiento de la plausibilidad de la hipótesis. Es un procedimiento que va de la conclusión a la premisa, del *consecuente* al *antecedente*, siguiendo la instintiva e incontrolable inclinación de la razón a producir una creencia. Sin embargo, y como ya se vio, la abducción no ofrece, por sí sola, un conocimiento cierto y estable.

Así pues, los frutos del procedimiento abductivo deben pasar la prueba de la deducción con el fin de lograr un conocimiento seguro. Si la abducción

es el examen de los fenómenos, la deducción es el de las hipótesis y el análisis de todas las posibles consecuencias que derivan de la adopción de ellas. La deducción representa el segundo estadio de la investigación y una vez que ha recolectado todas las posibles consecuencias de la hipótesis la investigación debe atravesar el último nivel de la indagación: el procedimiento inductivo. Su papel es el de acertar en la correspondencia entre las consecuencias deductivas y la experiencia de la hipótesis inicial, y finalmente evaluar su corrección, aceptándola o rechazándola. Como se puede notar, la deducción explica y la inducción evalúa, sin embargo, ni la una o la otra producen una hipótesis para que el camino de la investigación científica se desarrolle, sino que controlan y averiguan el indicio que la abducción instintivamente introduce en el dinamismo de la búsqueda. Según las ya citadas palabras de Peirce: «yet every plank of its [science] advance is first laid by Retroduction alone, that is to say, by the spontaneous conjectures of instinctive reason; and neither Deduction nor Induction contributes a single new concept to the structure» (EP2: 443, 1908). Ahora bien, se ve claramente cuáles razones han llevado a Peirce, en 1908, a considerar el instinto —*conjectures of instinctive reason*— como un procedimiento racional e intrínseco al dinamismo del método científico: es racional en cuanto representa la raíz del camino seguro y fecundo de la razón misma.

3. La fecundidad del método científico

La continuidad entre instinto y razón y la aceptación del primero dentro de los límites de la segunda representan el contenido novedoso del artículo *A Neglected Argument for the Reality of God*. Al afirmar que el instinto es un procedimiento racional, Peirce le atribuye la capacidad de actuar lógica y críticamente de manera autocontrolada —*self-controlled and critical logic*—. El instinto no es una facultad mágica que adivina la hipótesis correcta al primer intento, sino que lo hace después de varios errores y, sin embargo, en algún momento halla la solución. Además, el hecho de que la mente humana haya descubierto los secretos de la naturaleza, sin desviarse demasiado de la verdad, ha sido comprobado históricamente. Por ende, es posible afirmar que el

hombre intuye la generalidad de la naturaleza a través del instinto y que, con base en éste, formula hipótesis y crea teorías, demostrando poseer un talento natural más allá de su inteligencia. La capacidad de seleccionar las hipótesis más fecundas y de encontrar las leyes generales de los fenómenos no deriva de un puro cálculo o de una mera observación, sino de una armónica inclinación de la mente humana para entender la naturaleza.

Según Peirce, el poder de adivinar la solución correcta entre muchas opciones detectadas es un talento natural que el hombre comparte con los animales. Por ejemplo, cuando un ave alza el vuelo por primera vez instintivamente intuye la manera correcta de hacerlo sin conocer los principios de la aerostática. De este modo las aves, volando o construyendo nidos según las sugerencias de su instinto, demuestran estar en sintonía con la naturaleza sin necesitad alguna de entender sus leyes físicas. Los animales, siguiendo su instinto, se enaltecen mucho más allá de su inteligencia:

> Animals of all races rise far above the general level of their intelligence in those performances that are their proper function, such as flying and nest-building for ordinary birds; and what is man's proper function if it be not to embody general ideas in art-creations, in utilities, and above all in theoretical cognition? (EP2: 443, 1908).

Construir nidos o volar es una función instintiva y natural para las aves, así como adivinar las teorías generales de los fenómenos lo es para el hombre. Dudar de la naturalidad de este talento humano sería tan irrazonable como considerar que un ave juzgue su vuelo imposible con base en leyes aerostáticas desfavorables:

> To give the lie to his own consciousness of divining the reasons of phenomena would be as silly in a man as it would be in a fledgling bird to refuse to trust to its wings and leave the nest, because the poor little thing had read Babinet, and judged aerostation to be impossible on hydrodynamical grounds (EP2: 443, 1908).

Peirce sostiene que en nuestras investigaciones es completamente razonable y científicamente preferible dejarse guiar por la hipótesis que el instinto nos propone porque éste nos sugiere siempre la solución más simple y correspondiente con las leyes generales de la naturaleza. En efecto, y como ya se afirmó, estaríamos locos si no incluyéramos este instintivo y natural impulso a preferir la hipótesis más simple y plausible en los límites de la racionalidad del método científico: «it would be foolish not to give it [instinct] play, within the bounds of reason» (EP2: 443-4, 1908). Inclusive, según Peirce, Galileo Galilei planteó la racionalidad de la ciencia moderna a partir del convencimiento de que el científico debe siempre preferir la hipótesis que el instinto —*lume naturale*— le sugiere por el hecho de que es la más simple y natural posible: «modern science has been builded after the model of Galileo, who founded it, on "il lume naturale". That truly inspired prophet had said that, of two hypotheses, the "simpler" is to be preferred» (EP2: 444, 1908).

Peirce confiesa haber adoptado el modelo de Galileo de manera parcial y haber preferido, por demasiado tiempo, la hipótesis más simple exclusivamente bajo un punto de vista lógico. Sin embargo, después de una larga experiencia de científico, se percató de los límites de su planteamiento y entendió que la hipótesis preferible es aquella sugerida por el instinto por la óptima razón de que si éste propende hacia la comprensión de la naturaleza, antes o después tendrá que entenderla:

> The scales fell from my eyes and my mind awoke to the broad and flaming daylight that it is the simpler Hypothesis in the sense of the more facile and natural, the one that instinct suggests, accordance with nature's, he has no chance of understanding nature at all (EP2: 444, 1908).

Así entonces, la posibilidad de entender las razones de los fenómenos y de adivinar sus leyes a partir de una hipótesis explicativa es un apreciable signo de la verdad de la hipótesis misma. De hecho, la formulación de una cierta hipótesis en lugar de otra no es casual y produce una irresistible impresión de verdad, si bien no se trata aún de *la verdad*: como ya sabemos, las hipótesis son

conjeturas creíbles y no creencias acertadas, para las cuales se necesita también de la comprobación de la deducción e inducción.

Este talento humano, capaz de sugerir la hipótesis que más fácil y naturalmente —*the more facile and natural*— se acerca a *la verdad*, es definido por Peirce, en el artículo *An Essay toward Reasoning in Security and Uberty* (1913), como el más fundamental de los instintos intelectuales humanos: «the principal of human intellectual instincts» (EP2: 464, 1913). El filósofo además afirma que esta capacidad de producir razonamientos fecundos y grávidos de verdad está tan profundamente radicada en nuestra naturaleza que es comparable a un instinto animal: «I select the appellation "instinct" in order to profess my belief that the reasoning-power is related to human nature very much as the wonderful instincts of ants, wasps, etc., are related to their several natures» (EP2: 464, 1913). Sin embargo, darle crédito es una decisión libre de la voluntad y, en efecto, frente al mismo fenómeno algunos deciden seguir la explicación que el instinto sugiere y otros la rechazan, aunque es siempre más razonable secundarla.

3.1. Observaciones fructuosas y razonamientos fecundos

Ahora, si bien es evidente que el único procedimiento que introduce un contenido novedoso en la ciencia es el razonamiento abductivo, que está fundamentado en las conjeturas de la razón instintiva, es oportuno preguntarnos: ¿de dónde deriva esta fecundidad? ¿De dónde proviene la novedad? Por un lado, la máxima pragmática mejora nuestros razonamientos en seguridad —*security*— pero no en fecundidad —*uberty*— en cuanto no contribuye a generar una creencia verdadera y estable: «It [pragmatism] certainly aids our approximation to the security of reasoning. But it does not contribute to the uberty of reasoning, which far more calls for solicitous care» (EP2: 465, 1913). Por otro lado, aunque estamos inclinados a pensar que la fecundidad de los descubrimientos científicos deriva de la observación de los hechos, es verdad que una serie de observaciones científicas —*Scientific Observation*— no son suficientes para constituir una ciencia y ni siquiera una parte de ella. Pese a que

es cierto que la ciencia se fundamenta en la observación, al mismo tiempo debe distinguirse de ella. En particular, la observación sólo echa los cimientos del edificio de la ciencia, mientras que los razonamientos constituyen su estructura y brindan claridad al pensamiento:

> No mere aggregate of even Scientific Observation can constitute a Science. […] I say that in my judgment this conception of science as something erected upon a foundation of Observation, but distinct from that foundation, will contribute to clearness of thought (EP2: 471, 1913).

Si bien las atentas observaciones científicas son fructuosas porque añaden informaciones a la investigación, al mismo tiempo no están grávidas de novedad: solamente el razonamiento abductivo es fecundo. La observación por sí sola no es capaz de producir ninguna novedad en el conocimiento. Entonces, ¿de qué depende la fecundidad introducida por la abducción en el método científico? La hipótesis no se dirige a un hecho diferente de lo considerado por la observación científica, sin embargo, introduce una novedad en la manera con la cual se considera el mismo objeto. Por ejemplo, los astrónomos antiguos y modernos contemplaban el mismo universo pero solamente Galileo en 1609 construyó un innovador catalejo y lo dirigió hacia el cielo estrellado. ¿Con base en cuál hipótesis lo hizo? El científico pisano no miró el cielo según las observaciones de sus antepasados, sino a partir de la hipótesis moderna que la física terrestre y celeste es única. Así, a través de las observaciones, pudo averiguar que las características físicas de la tierra eran parecidas a las del cielo y descubrió que la luna tiene una superficie irregular como la de la tierra y que el sol tiene manchas.

En este ejemplo es evidente que la novedad en la investigación no nace de la mera observación, sino de un razonamiento hipotético capaz de guiarla. Sin esta hipótesis plausible las observaciones podrían ser fructuosas pero no serían fecundas, es decir, no nos conducirían a un conocimiento acertado y novedoso. En resumen, la máxima pragmática produce seguridad —*security*—, la observación científica añade informaciones y resultados fructuosos —*fruitful*— pero ninguna de las dos está grávida de novedad para el razonamiento.

Entonces, ¿en qué se fundamenta la fecundidad —*uberty*— de la investigación científica? O, según el ejemplo anterior, ¿cuál factor soportaba las hipótesis de Galileo durante sus observaciones en 1609? A propósito, Peirce acota:

> Observation may be as fruitful as you will, but they cannot be said to be gravid with young truth in the sense in which reasoning may be, not because of the nature of the subject it [reasoning] considers, but because of the manner in which it [reasoning] is supported by the ratiocinative instinct. We are obliged, then, for our purposes to consider the work of science proper to consist in the operation of reasoning (EP2: 472, 1913).

A partir de la cita anterior es oportuno resaltar algunos hechos:

1. En primer lugar, Peirce afirma claramente que el instinto es un factor racional —*ratiocinative instinct*— que soporta la fecundidad de los razonamientos.
2. En segundo lugar, distingue netamente las observaciones de los razonamientos: las primeras son fructuosas —*fruitful*— y los segundos fecundos —*gravid with young truth*—.
3. En tercer lugar, señala que la fecundidad del razonamiento —*reasoning*— depende de la manera con la cual el instinto racional lo soporta y no deriva del tipo de sujeto considerado —*subject it considers*—.
4. Finalmente, el autor asevera que el papel propio de la ciencia es el de producir razonamientos fecundos más que observaciones fructuosas.

Según la interpretación de Maddalena, afirmar que las observaciones son fructuosas equivale a decir que derivan del instinto que actúa mecánicamente, mientras que constatar que los razonamientos son fecundos significa que reconocen el acuerdo entre el instinto y su objeto: «las observaciones, de hecho, provienen del instinto cuando opera mecánicamente, […] al contrario los razonamientos sacan su verdad a partir del acuerdo entre instinto y objeto»[14]

[14] Traducción mía del original italiano: «le osservazioni, infatti, provengono dall'istinto quando opera meccanicamente, […] i ragionamenti invece traggono la verità dall'accordo tra l'istinto e l'oggetto».

(Maddalena, 2009: 93). Solamente a partir de esta reconocida correspondencia y continuidad entre nuestra mente y el mundo se genera instintivamente una hipótesis explicativa plausible y fecunda. Si esta tendencia abductiva es comprobada por todos los razonamientos del método científico se genera una creencia científica estable, es decir, una nueva verdad.

3.2. What was in our minds just before

Lo que recibimos a través de la experiencia y de la observación produce frutos pero no es novedoso; en cambio, lo que aprendemos a partir del razonamiento abductivo es fecundo porque se justifica y fundamenta con base en un conocimiento instintivo y previo a la experiencia ya presente en nuestras mentes. Entonces, por un lado, lo que adquirimos por medio de la experiencia produce frutos cuanto más se aleja de nuestros conocimientos preconcebidos; por otro, los razonamientos son fecundos y acrecientan nuestras creencias cuanto más comprueban nuestras hipótesis. En este sentido, la novedad del conocimiento es nada más que la realización y la confirmación de una hipótesis antigua o previa:

> The essential difference between the two ways in which we gain knowledge […] is that in learning by reasoning, each new accretion to our belief is justified, to our eyes, «by what was in our minds just before», while what we are taught by experience is not justified at all: on the contrary, the less it is like previous knowledge, the more valuable an information it is, other things being equal (EP2: 454, 1911).

El instinto racional, en cuanto soporte del razonamiento hipotético, acrecienta nuestras certezas y contribuye a generar una creencia en virtud de *lo que estaba en nuestras mentes justo antes —what was in our minds just before—*. La experiencia no ofrece ninguna contribución a propósito ya que su papel es el de aportar informaciones lo más posiblemente ajenas y desconocidas por nuestra mente. En resumen, *lo que estaba en nuestras mentes justo antes* y que soporta el razonamiento instintivo es un factor decisivo en la génesis de nuestras certezas y

creencias científicas. Sin embargo, ¿cuál es su contenido? ¿Qué es lo que propiamente viene antes de cualquier observación o reflexión sobre los hechos?

Anterior a cualquier tipo de observación o razonamiento nuestra mente está conformada por conjeturas de la razón instintiva que guían y permiten su realización. Además, la formación de ciertas hipótesis más plausibles, en lugar de otras menos creíbles, no es un proceso casual, sino instintivo y natural, es decir, racional. Así que entre las diferentes hipótesis que nuestra mente formula, según el planteamiento científico inaugurado por Galileo, debe ser preferida la más fácil, esto es, la que el instinto racional sugiere. En efecto, si el hombre está inclinado a conocer la naturaleza tiene que conocerla en virtud de una sintonía entre la mente cognoscente y el mundo conocido. Esta continuidad y correspondencia entre el hombre y el cosmos, que subyace tras cualquier tipo de observación o razonamiento, representa lo que el instinto racional reconoce como *lo que estaba en nuestras mentes justo antes* y que, actualizándose y comprobándose en los hechos, genera una creencia científicamente acertada y novedosa. Nuestro instinto racional nos hace percatar de esta continuidad entre la mente y el mundo anteriormente a cualquier reflexión:

> I become aware that though «universe» and «awareness» are one and the same thing, yet somehow the universe will go on in some definite fashion after I am dead and gone, whether I shall be the least aware of it, or not. […] for our natural instinct —for reason is a sort of instinct— makes us pretty well aware of it all in advance of any such reflections (EP2: 472, 1913).

El hombre debe simplemente reconocer y admitir la evidencia de esta correspondencia entre la mente y el mundo en virtud de la *justa autoridad del instinto —the just authority of instinct—*. Si el instinto racional representa la autoridad que nos sugiere la hipótesis más fácil y natural con base en una reconocida continuidad mente-universo, es oportuno preguntarnos: ¿cómo acontece este reconocimiento? ¿Existe en nosotros una facultad específica capaz de detectar y reproducir esta continuidad? ¿Cómo lo hace? Ahora bien, es posible notar que el desarrollo del concepto de instinto con relación a la noción de racionalidad ha evolucionado radicalmente desde sus formulaciones de 1898 hasta aquellas

de 1913. De hecho, si en *The First Rule of Logic* (1898) Peirce consideraba el instinto como un factor necesario pero externo a los razonamientos científicos, en *An Essay toward Reasoning in Security and Uberty* (1913) lo identifica con el concepto de razón: «reason is a sort of instinct» (EP2: 472, 1913). Sin embargo, queda abierta una cuestión fundamental: si lo que el instinto acepta como fundamento de la razón y de la racionalidad del método científico es la correspondencia entre la mente y el mundo, ¿cómo la reconoce?

4. Abducción, creatividad y cosmología

Que la abducción constituya el único modo creativo de inferencia lógica es una afirmación que se puede encontrar en muchos pasajes de los escritos peirceanos: «Abduction […] is the only kind of reasoning which supplies new ideas, the only kind which is, in this sense, synthetic» (CP 2.776-7). Además, nuestro autor sostiene que la novedad se introduce en la ciencia únicamente por la puerta del razonamiento abductivo: «a man must be downright crazy to deny that science has made many true discoveries. But every single item of scientific theory which stands established today has been due to abduction» (EP2: 217, 1903). Sin embargo, ¿en qué sentido puede considerarse creativa?

En primer lugar, es oportuno subrayar que la abducción no solamente formula una hipótesis, sino que pretende elaborar una que sea explicativa: «Abduction is the process of forming an explanatory hypothesis» (EP2: 216, 1903). En segundo lugar, su única justificación consiste en nuestra espera de explicar racionalmente algo: «its only justification is that its method is the only way in which there can be any hope of attaining a rational explanation» (CP 2.776-7). La abducción funciona solamente si al comienzo de nuestra investigación se infiere y se acoge la hipótesis de que los hechos observados pueden ser racionalizados por nosotros: «a hypothesis which we must embrace at the outset, […] That hypothesis is that the facts in hand admit of rationalization, and of rationalization by us. That we must hope they do» (EP2: 107, 1901). En tercer lugar y como ya se ha dicho en el capítulo precedente, la abducción es un tipo de razonamiento, «a kind of reasoning» (EP2: 205, 1903), autónomo e irreductible

a inducción y deducción porque es el único que introduce una idea novedosa. ¿A qué se debe esta diversidad?

Según Peirce mismo, la abducción, a diferencia de los otros dos razonamientos, cuya finalidad es respectivamente determinar un valor y desenvolver las implicaciones necesarias de un procedimiento lógico, estudia los hechos: «Abduction consists in studying facts and devising a theory to explain them. Its only justification is that if we are ever to understand things at all, it must be in that way» (EP2: 205, 1903). La mente humana plasma los fenómenos de la naturaleza según leyes generales y, al mismo tiempo, los hechos materiales orientan las racionalizaciones de nuestra mente: «we know very well that mind, in some sense, acts on matter and matter on mind: the question is how» (CP 6.101). Así, el dejarse guiar pasivamente por los hechos es una característica típica del razonamiento abductivo que no pertenece a los procedimientos inductivo y deductivo.

Ahora bien, la cuestión es entender cómo —*the question is how*— actúa prácticamente la abducción y con base en qué principio. Como ya se ha mostrado, el razonamiento abductivo no hace el análisis de una serie infinita de hipótesis, sino que instintivamente elige la más fácil con base en los criterios de plausibilidad, economía y sencillez. Sin embargo, ¿cómo es posible que la selección de una hipótesis entre muchas se revele fecunda? Dicho sintéticamente, se revela fecunda porque nuestro talento abductivo detecta la hipótesis más plausible con base en el *lume naturale* que reconoce la continuidad y la sintonía cósmica entre el hombre y los fenómenos de la naturaleza. La noción de plausibilidad señala propiamente el grado de aceptabilidad que una teoría sugiere a nuestra creencia con base solamente en nuestra instintiva tendencia a considerarla favorable y correcta:

> By plausibility, I mean the degree to which a theory ought to recommend itself to our belief independently of any kind of evidence other than our instinct urging us to regard it favorably. All the other races of animals certainly have such instincts; why refuse them to mankind? (CP 8.223).

Todos los animales, por cierto, poseen la capacidad natural de adivinar la hipótesis correcta —*guessing right*—. ¿Por cuál razón se debería negar semejante

talento al hombre? En caso contrario, en nuestras investigaciones estaríamos obligados a examinar esmeradamente todas las hipótesis idealmente posibles, lo cual no sería un procedimiento racional y tampoco realizable en absoluto. Al contrario, es racional solamente aquella conducta que produce y selecciona hipótesis plausibles y explicativas de los hechos, es decir, la abducción, que Peirce considera como la primera encarnación de la racionalidad del hombre y el modo esencial de inferencia lógica; en todo caso, no podría realizarse sin el previo reconocimiento de la plausibilidad de la hipótesis que hace el instinto —*lume naturale*—. Sólo a partir de un instintivo sentido de plausibilidad la abducción puede formular una hipótesis racional o al menos sujeta a un proceso de racionalización; su única justificación está en nuestra natural tendencia a comprender cómo están verdaderamente las cosas: «Its only justification is that if we are ever to understand things at all, it must be in that way» (EP2: 205, 1903).

Sin embargo, ¿qué es lo que soporta esta instintiva tendencia a entender cómo están verdaderamente las cosas —*understand things at all*— y permite seleccionar la hipótesis más plausible entre muchas? Según Peirce, nuestra instintiva capacidad de adivinar la hipótesis más fácil y verdadera se origina en una connatural sintonía entre la mente humana y la verdad de las cosas; todos los descubrimientos científicos muestran esta correspondencia:

> There is a reason, an interpretation, a logic, in the course of scientific advance, and this indisputably proves to him who has perceptions of rational or significant relations, that man's mind must have been attuned to the truth of things in order to discover what he has discovered. It is the very bedrock of logical truth (CP 6.476).

La mente humana está ya y desde siempre en sintonía con la verdad de las cosas —*attuned to the truth of things*—; esta connaturalización es la roca de la verdad lógica y de sus razonamientos, incluso la abducción. Esta correspondencia cósmica entre mente y mundo representa también la fuente del criterio de la plausibilidad de las hipótesis formuladas y da razón de nuestra instintiva tendencia a entender la verdad: «those instincts had some tendency to be true; because they had been formed under the influence of the very laws that we

were investigating» (CP 7.508). En otras palabras, la plausibilidad que soporta nuestros razonamientos abductivos es racional en cuanto está fundamentada en las leyes profundas del cosmos que fecunda nuestras mentes hasta que sus ideas se asemejen siempre más a las de su progenitor, la naturaleza: «how is it that man ever came by any correct theories about nature? […] Nature fecundates the mind of man with ideas which, when those ideas grow up, will resemble their father, Nature» (CP 5.591).

5. Abducción y libertad

Ahora bien, dando por sentado que la abducción es el único razonamiento creativo en cuanto remite a una connatural sintonía entre la mente y el mundo con base en un criterio de plausibilidad, es oportuno preguntarse: ¿cuál teoría del universo sostiene su aplicabilidad? ¿Cuál concepción cosmológica permite su funcionamiento? Según Peirce, entender cuál visión cosmológica pueda soportar el razonamiento abductivo es de fundamental importancia con el fin de formular una teoría del razonamiento que sepa pensar la totalidad de las cosas. Nuestro autor era expresamente consciente de la importancia de la cuestión ya en el año 1878 como muestra el artículo *The order of Nature*: «what sort of a conception we ought to have of the universe, how to think of the ensemble of things, is a fundamental problem in the theory of reasoning» (CP 6.397). Cada inferencia lógica remite y se basa en una filosofía general del universo o cosmología: «every true induction is an immediate inspiration from on high. I respect this explanation […] because it is intimately connected with a general philosophy of the universe» (CP 2.690).

Sin duda la abducción, que infiere retroactivamente sus leyes generales y reconoce la estructura racional del universo, no funcionaría en un mundo de puro azar. Sin embargo, ¿qué significa la expresión *mundo-casual —chance-world—*, utilizada por Peirce a partir de 1878? Tal vez, ¿un mundo sin leyes uniformes, cuyos fenómenos no se relacionan entre ellos? En *The Order of Nature*, Peirce muestra que la idea de un *mundo-casual* implica la misma estructura de un mundo totalmente uniforme y comporta una contradicción lógica. Según nuestro autor,

intentar imaginar un mundo sin leyes ordenadas y sistemáticas es tan absurdo como concebir un mundo gobernado por la pura necesidad: ambas concepciones no dejan espacio alguno a la inteligencia, libertad y creatividad humanas.

Supongamos que el universo sea fruto de un puro juego de azar —*the universe is a pure throw of dice*— o, en otros términos, esté conformado por un conjunto de fenómenos sin orden y relación entre ellos. Un universo tal no tendría leyes, orden, o un gobernador inteligente: esta hipótesis ¿tiene sentido? ¿Es lógicamente posible pensar un *mundo-casual*? Ahora bien, según Peirce es problemático afirmar que un mundo totalmente al caso sería verdaderamente menos ordenado y uniforme de aquel en que vive el hombre: «let us ask whether the world we live in is any more orderly than a purely chance-world would be» (CP 6.399). Peirce produce diferentes argumentos para afrontar la cuestión, sin embargo, se analizará únicamente aquello tratado en CP 6.402. El filósofo sostiene que cualquier tipo de mundo contempla por lo menos la presencia de un grupo conformado por mínimo dos elementos diferentes del tipo «A» y «B», completamente independientes uno del otro. Si se supone que en el *mundo-casual* los elementos no están relacionados entre ellos, se debe concluir que no tienen ningún carácter en común. De hecho, en el *mundo-casual* no hay orden y uniformidad de ningún tipo entre los elementos que lo constituyen. Peirce inicia citando el notorio principio de la lógica de De Morgan que afirma que cada pluralidad o grupo de objetos cualquiera tienen un carácter en común que es peculiar a ellos y no es compartido con otros: «this principle is that any plurality or lot of objects whatever have some character in common —no matter how insignificant— which is peculiar to them and not shared by anything else» (CP 6.402).

Retomando los dos elementos citados «A» y «B»: ¿cuál carácter peculiar los acomuna? Siguiendo el procedimiento de Peirce, es posible individuar algunos pasajes fundamentales de su razonamiento:

1. *A-ness* es el carácter que distingue «A» de cualquier otra cosa y *B-ness* el carácter que distingue «B» de todo lo que se distingue de él.
2. Cualquier cosa, excepto «A», es caracterizada por la ausencia de *A-ness*, es decir, por *un-A-ness*: de la misma manera, cualquier cosa, excepto «B», es caracterizada por la ausencia de *B-ness*, es decir, por *un-B-ness*.

3. Entonces, cada cosa, exceptuando el grupo «(A-B)», está caracterizada por la ausencia de *(A-B)-ness* y tendrá un carácter común que podemos definir *(A-B)-lessness*.
4. Por ende, si todo lo que no pertenece al grupo «(A-B)» posee el carácter *(A-B)-lessness*, al contrario, todo lo que conforma el grupo «(A-B)» exhibe su negativo: *un-(A-B)-lessness*.
5. En conclusión, *un-(A-B)-lessness* es el carácter común y peculiar poseído por el grupo «A-B» y que no es compartido con ninguna otra cosa.

Como se ha mostrado, es imposible considerar los elementos «A» y «B» como independientes en absoluto y sin una relación común. Suponiendo una total ausencia de relaciones entre los elementos del *mundo-casual* y desenvolviendo todas las implicaciones lógicas de esta hipótesis de partida, es necesario admitir un carácter común y una cierta clase de uniformidad entre los elementos del grupo. En un mundo cualquiera, sujeto a la casualidad o necesidad, una pluralidad o un grupo conformado por mínimo dos elementos exhibe un carácter común y una relación de uniformidad o continuidad entre sus constituyentes: «in any world whatever, then, there must be a character peculiar to each possible group of objects. […] then we may say that there will be precisely one character for each possible group of objects» (CP 6.403). En efecto, la definición de cualquier carácter, aunque aislado e independiente, presume la definición de su negativo y por ende una relación de continuidad con éste: de todas maneras manifiesta una cierta clase de orden y uniformidad. El *mundo-casual* sería entonces un mundo sin relaciones, lo cual es lógicamente contradictorio.

Por otro lado, presuponiendo que es absurdo considerar una pluralidad de elementos sin concebir una ley que reconozca su carácter común, es igualmente contradictorio pensar en un mundo exacto, ordenado y constituido por puras leyes lógicas objetivas. Si se consideran los caracteres del mundo en cuanto abstractas relaciones objetivas este tipo de universo no es más ordenado que azaroso. Es necesario reconocer el valor relacional de los caracteres comunes emergentes y establecer para qué y para quién son importantes. No se debe caer en una concepción absoluta del cosmos opuesta a la del *mundo-casual* —la cual considera los caracteres como cualidades necesarias del mundo— sino determinar su valor a partir del interés que suscitan en el hombre: «it is

requisite to consider the characters of things as relative to the perceptions and active powers of living beings» (CP 6.406).

En un mundo cuyas leyes de uniformidad no remitirían a caracteres interesantes e importantes para nosotros, no habría ningún secreto para descubrir y nada estimularía nuestra inteligencia, memoria y libertad:

> Let us suppose one in which none of the uniformities should have reference to characters interesting or important to us. In the first place, there would be nothing to puzzle us in such a world. […] In the next place, no action of ours, and no event of Nature, would have important consequences in such a world. We should be perfectly free from all responsibility (CP 6.406).

Un cosmos determinado por valores absolutos y gobernado por la categoría de la necesidad no dejaría espacio a un razonamiento como la abducción que implica la asunción libre, responsable y creativa de una hipótesis explicativa de los fenómenos. Entonces, ¿en qué clase de mundo vive el hombre? Por cierto, se puede afirmar que existe un orden creado de la naturaleza relacionado con la existencia de un Dios creador y que nada es posible afuera de esta relación: «thus, nothing can be made out from the orderliness of Nature in regard to the existence of a God» (CP 6.407). De todos modos, nuestro mundo real no es un puro caos ni un orden absoluto e inmutable: es un mundo cuyo orden está en camino y cuyas características asumen una importancia relativa a las percepciones, a la vida práctica —*relative to the perceptions and active powers of living beings*— y al talento abductivo y creativo del hombre. «Nuestro mundo real […] es un mundo en el cual el orden está en camino, es decir, es un mundo caracterizado por la emergencia dinámica de ciertas uniformidades de importancia relativa»[15] (Sini, 2007: 98).

[15] Traducción mía del original italiano: «Il nostro mondo reale […] é un mondo nel quale l'ordine é in cammino, un mondo cioè caratterizzato dall'emergenza dinamica di uniformità di importanza relativa».

INTERMEDIO

Percepción, abducción y creatividad[16]

1. Introducción

Este intermedio quiere mostrar un posible camino que aclare, en síntesis, el punto en el cual ha llegado nuestro trabajo sobre el problema de la creatividad dentro del pensamiento de Peirce a partir de la relación que se da entre el conocimiento perceptivo y el procedimiento abductivo. La siguiente cita nos introduce al núcleo de la cuestión:

> In these lectures [*Harvard Lectures on Pragmatism*, 1903], Peirce returned to the issue he had first raised in 1868-69 as the key question of philosophy, and for which he had proposed a preliminary answer in 1892 in *The Law of Mind* — how Knowledge as experience is possible at all; that is, how does independent, intractable nature, both within and without us, enter into logical discourse? He answered that it enters by means of the abduction —hypothetic inference— which mediates between the percept and the perceptual judgment, between, for example, the color perceived by the eye and the perception of space inferred from it (Brent, 1998: 291).

[16] Este intermedio ha sido publicado como artículo y con el mismo título en la revista *Cuadernos de filosofía latinoamericana*, Vol. 35, 111(2), p. 91-107.

Aquí Brent considera la posibilidad del conocimiento como experiencia y su relación con el pensamiento lógico como problemas fundamentales de la filosofía peirceana durante tres fases distintas de su desarrollo (1868-69, 1892 y 1903). Brent señala la abducción como la solución a estas cuestiones en cuanto proceso mediador entre el percepto y el juicio perceptivo. El papel de este intermedio será, por una parte, el de mostrar la pertinencia de esta tesis de Brent sobre la abducción y, por otra, el de presentarla como la única inferencia lógica creativa que introduce un elemento novedoso en el conocimiento porque está fundamentada en una determinada concepción cosmológica, así como observa Brioschi:

> From one side, dealing with abduction we can trace and comprehend how a logical process allows novelty, that is how we can come to new ideas; from the other, dealing with Peirce's cosmology we can see how novelty is encompassed in his conception of an evolving universe. In other words, Peirce's efforts on creativity are to be found either in logic or in cosmology (2014: 158).

En *Pragmatism as the Logic of Abduction* (1903), Peirce afirma que los elementos de cada concepto entran en el pensamiento lógico a través de la puerta de la percepción y salen por la de la acción:

> The elements of every concept enter into logical thought at the gate of perception and make their exit at the gate of purposive action; and whatever cannot show its passports at both those two gates is to be arrested as unauthorized by reason (EP2: 241).

A partir de esta afirmación es oportuno entender de dónde se derivan los conceptos relacionados con las inferencias lógicas fundamentales como la necesidad deductiva, la probabilidad inductiva y la credibilidad abductiva. Además, ¿de dónde se deriva el mismo concepto de inferencia? Por cierto, Peirce considera que los conceptos del pensamiento formal no surgen a partir de un acto de adopción de una inferencia lógica o de la afirmación de su razonabilidad. Al contrario, nuestra inicial familiaridad con una inferencia lógica,

su acto de adopción y la primera fase del proceso de formalización conceptual empiezan por la percepción:

> Therefore it cannot be in the act of adoption of an inference, in the pronouncing of it to be reasonable, that the formal conceptions in question can first emerge. It must be in the first perceiving that so one might conceivably reason […] What can our first acquaintance with an inference, when it is not yet adopted, be but a perception, —a perception of a world of ideas? (EP2: 233).

De igual modo Sandra Rosenthal, en *Peirce's Pragmatic Account of Perception* (2004), acota que según Peirce cualquier forma de conocimiento empieza por la percepción, la cual no se reduce a la recepción sensible y pasiva de un material indeterminado, sino que está caracterizada por una actividad creadora e interpretativa de la subjetividad: «all knowledge begins with perception, but perception is not the having of brute givens. Rather, there is a creative element in perceptual awareness, an interpretive creativity brought by the perceiver» (2004: 193). Según lo anterior, es oportuno considerar que si los objetos de nuestra percepción son datos meramente individuales que no tienen nada que ver con la generalidad de un concepto, ¿qué tipo de relación hay entre la particularidad del percepto *la silla* y la universalidad de una noción *amarillo* expresada por un juicio perceptivo «la silla es amarilla»? ¿Qué procedimiento es capaz de descubrir e inferir esta relación? Aunque parece que no existe ninguna conexión entre la individualidad de un percepto y la generalidad de un juicio perceptivo, es evidente en cambio que hay un cierto tipo de continuidad entre los dos. De hecho, el percepto es un elemento sensible que se manifiesta en la *atención perceptiva —perceptual awareness—* y que provoca la formulación de un juicio perceptivo.

Sin embargo, según Peirce el proceso de formación de un juicio perceptivo no es del todo consciente y no puede ser comprobado lógicamente. El juicio perceptivo es el resultado de un proceso que no debe cumplir ningún acto de inferencia lógica para desarrollarse, sino que realiza sus actos al interior de un proceso cognoscitivo continuo iniciado por la percepción: «so this process

of forming the perceptual judgment, because it is subconscious and so not amenable to logical criticism, does not have to make separate acts of inference but performs its acts in one continuous process» (EP2: 227). Por cierto, Peirce no está afirmando que primero viene la observación de un percepto y luego la interpretación del dato recibido a través de un juicio. Tampoco distingue netamente la materia sensible y la forma del juicio, sino más bien constata que ésta involucra desde el comienzo una interpretación creativa del contenido presentado por la percepción, que Rosenthal define abductiva:

> The percept is that sensory element which is presented in perceptual awareness. It in turn instigates the formation of the perceptual judgment, which involves a creative interpretation placed upon the percept or presented sense content or, in other terms, an abduction which yields a hypothesis as to what the content is (2004: 194).

Aunque la definición y la evolución del concepto de abducción[17] es una cuestión de fundamental importancia para la comprensión del desarrollo del pensamiento de Peirce, en este intermedio se tratará sólo y someramente el tema de la percepción. En particular, las preguntas que guiarán nuestro trabajo son: ¿cómo la abducción descubre la relación entre la individualidad del percepto y la generalidad del juicio perceptivo? ¿Cómo los distingue y al mismo tiempo reconoce su continuidad experiencial? ¿Cuál concepción cosmológica permite el desarrollo de la inferencia abductiva?

2. Percepto, juicio perceptivo y abducción.

En *On a New List of Categories* (1867), Peirce afirma en primer lugar que los conceptos elementales surgen solamente con relación a la experiencia: «elementary conceptions only arise upon the occasion of experience» (EP1: 3); en

[17] Para profundizar el tema de la abducción es útil consultar los estudios de Shanahan (1986), Anderson (1987) y Niño (2007).

segundo lugar afirma que el aspecto general de un percepto puede detectarse por la acción del procedimiento de la *prescision*. La *prescision* —véase el capítulo primero— actúa sobre un objeto que es un entero-todo general y consiste en poner atención a una parte de éste sin hacer ninguna suposición sobre el resto: «exclusive attention consists in a definite conception or supposition of one part of an object, without any supposition of the other» (EP1: 2). En general, la *prescision* concierne a una capacidad de la mente de separar dos elementos contenidos en ella. Según el ejemplo ya mencionado en el capítulo primero, si observamos una superficie roja, a través de la *prescision* es posible separar el concepto de *rojo* del de *azul* y el concepto de *espacio* del de *color* porque puedo concebir abstractamente un espacio sin color entre mi rostro y la pared que estoy mirando. Sin embargo, el proceso apenas descrito no es recíproco: no puedo prescindir o abstraer el concepto de *color* del de *espacio* ni el concepto de *rojo* del de *color*: «prescision is not a reciprocal process. It is frequently the case, that, while A cannot be prescinded from B, B can be prescinded from A» (EP1: 3). En efecto, el concepto de *rojo* requiere el de *color*, mientras que el concepto de *color* no exige necesariamente el de *rojo*; por analogía, el concepto de *color* requiere aquel de *espacio*, pero no viceversa: «I can prescind red from blue, and space from color; but I cannot prescind color from space, nor red from color» (EP1: 3). En síntesis, con el método de la *prescision* se puede resaltar y aislar, por ejemplo, el sujeto de un juicio perceptivo —la pared— con respeto al predicado —es roja—. Sin embargo, afirmar que se puede separar mentalmente un concepto general a partir de la experiencia perceptiva de un hecho individual no justifica la existencia de la generalidad en la individualidad porque el concepto podría tener una existencia meramente mental. En otras palabras, si bien es verdad que los conceptos elementales surgen de la experiencia y se detectan a través de la *prescision*, se hace necesario dar razón de la génesis de la generalidad en la individualidad y de cómo el hombre la reconoce en el corazón mismo de la experiencia perceptiva. Es más, si no tenemos una percepción directa de la generalidad, ¿cómo es posible tener experiencia de ella? ¿Cómo se genera? ¿Cuál es el punto de encuentro entre generalidad e individualidad?

En *Pragmatism as the Logic of Abduction* (1903), Peirce presenta el caso de una ilusión óptica —Figura 1—con la finalidad de poner en evidencia la continuidad de experiencia que hay entre un percepto y su correspondiente juicio perceptivo y el papel que el momento interpretativo-creativo juega en la determinación del sentido del percepto.

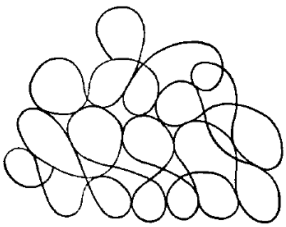

Figura 1. *El muro o la línea* (EP2: 226).

Al observar la figura señalada es posible notar que alternativamente aparece un muro de piedras o una línea en serpentina y solamente cuando afirmamos a través de un juicio perceptivo que «es un muro de piedras» o «es una línea en serpentina», el objeto se fija en un *muro* o en una *línea*. A partir de este ejemplo es evidente que la percepción del *muro* o más bien de la *línea* depende de una visión interpretativa y creativa introducida responsablemente por el observador. De esta manera, la decidida preferencia por uno de los dos modos de clasificar el percepto muestra que esta clasificación está contenida en el juicio perceptivo mismo: «but the very decided preference of our perception for one mode of classing the percept shows that this classification is contained in the perceptual judgment» (EP2: 228). En resumen, en las ilusiones ópticas el sentido del percepto individual se hace manifiesto y comprensible solamente a partir de un juicio perceptivo que contiene elementos de generalidad introducidos por un acto interpretativo y creativo, que Peirce define como abductivo: «this shows that this phenomena are true connecting links between abductions and perceptions» (EP2: 228).

Es oportuno aclarar ahora qué debe entenderse por abducción en general y a cuál concepto de ella hace referencia Peirce en las *Harvard Lectures on Pragmatism* (1903). La definición formal de abducción en cuanto razonamiento

que a partir del *consecuente* nos lleva al *antecedente* aparece por primera vez en *Some Consequences of Four Incapacities* (1868) y permanece a lo largo de toda la evolución del pensamiento peirceano, como ya se había mencionado en el capítulo segundo: «and as the minor premiss in this form appears as antecedent or reason of a hypothetical proposition, hypothetic inference may be called reasoning from consequent to antecedent» (EP1: 35). Además, la consideración de la abducción como inferencia que desde el *consecuente* remonta al *antecedente* deriva de un análisis que Peirce hace del silogismo aristotélico a través de la teoría medieval de la *consequentiae* a partir de la cual se origina la *Rule*, *Case*, *Result doctrine* —RCRd—, citada en el artículo *Deduction*, *Induction and Hypothesis* (1878). Como precisa Douglas Niño:

> This point is derived from Peirce's analysis of the Aristotelian syllogism through the lens of the medieval theory of consequentiae which originated the famous «Rule, Case, Result doctrine» —RCRd— for the three forms of inference, particularly known through the example of the bag of beans (2014: 353).

Así que bajo el punto de vista de su estructura formal, la abducción es la inferencia de un *antecedente* —*case*— a partir de una *consecuencia* —*rule*— y un *consecuente* —*result*—:

> The medieval logicians [...] called the fact expressed by a premise an «antecedent», and that which follows from it its «consequent»; while the leading principle, that every —or almost every— such antecedent is followed by such a consequent, they termed the «consequence» (EP1: 155).

Sin embargo, aunque Peirce define la abducción a lo largo de toda su vida como el razonamiento que remonta de la *consecuencia* y del *consecuente* al *antecedente*, su concepto evoluciona de manera considerable. Así como Maddalena nota, la definición de abducción que Peirce elaboró en 1878 es una variación de una inferencia deductiva, en particular es la inversión de un silogismo en primera figura: «the first formulation of abduction is a mere inversion

of deductive syllogism in Barbara» (Maddalena, 2005: 244). Al observar nuevamente la tabla siguiente es posible constatar que la abducción aparece como una mera desfiguración de la deducción:

Deduction	Abduction
Rule.— All the beans from this bag are white.	Rule.— All the beans from this bag are white.
Case.— These beans are from this bag.	Result.— These beans are white.
Result.— These beans are white.	Case.— These beans are from this bag.

(EP1: 188, 1878).

Según el esquema presentado es fácil entender que aunque el orden de los factores implicados cambia, el núcleo argumentativo permanece idéntico porque en ambos procedimientos la conclusión está contenida en la premisa mayor. Entonces, la única diferencia entre los dos razonamientos consiste en una inversión del orden del *consecuente —result—*, que en la deducción concluye el procedimiento, mientras que en la abducción constituye la premisa menor. Sucesivamente en las *Cambridge Conferences* (1898), Peirce presenta un concepto de abducción como una argumentación probable derivada de la segunda figura del silogismo aristotélico (RLT: 123-42). De todos modos, Peirce no puede aceptar la reducción de la abducción a un caso particular de deducción, así que presenta en 1903 una nueva y diferente definición de abducción con el propósito de defender su autonomía e irreductibilidad en cuanto inferencia lógica: «the surprising fact, C, is observed; but if A were true, C would be a matter of course. Hence, there is reason to suspect that A is true» (EP2: 231, 1903). Ahora bien, retomando el concepto de abducción de 1878, es evidente que es posible lograr la conclusión solamente en cuanto ya está contenida en la premisa mayor: la regla incluye el caso particular, como en la deducción. Sin embargo, en la definición de 1903 el corazón de la abducción no es algo relacionado con la deducción y en efecto consiste en el pasaje desde un hecho sorprendente individual «C» a una hipótesis condicional general *—if A were true, C would be a matter of course—*. En este caso, la conexión entre los pasajes del razonamiento no es una fase del procedimiento abductivo

como en la definición de 1878, sino que más bien precede todo su desarrollo en virtud de un flujo de continuidad general y sugiere una probable relación entre el caso contenido en la premisa mayor y el de la conclusión, así como acota Maddalena:

> In order to defend the autonomy of abduction, we have to establish that the link between the three passages must be somehow already present before abduction. […] We can see here a change of genus —from the genus that includes the particular case to the one that can include the rule, the case, and the result—, which allows expressing a more general continuity that is the only chance to explain the case stated in the premise and the one in the conclusion (2005: 245).

La sugerencia de una posible relación entre lo individual y lo general, entre el percepto y el juicio perceptivo, llega a nuestra mente como un relámpago: «the abductive suggestion comes to us like a flash. It is an act of insight, although of extremely fallible insight» (EP2: 227). Además, conecta de manera inesperada y novedosa elementos que ya estaban presentes en ella antes del acto perceptivo: «it is true that the different elements were in our mind before; but it is the idea of putting together what we had never before dreamed of putting together which flashes the new suggestion before our contemplation» (EP2: 227). El razonamiento hipotético halla la conexión entre una hipótesis mental y un cierto resultado observado, de manera que se puede inferir, correcta y novedosamente, la relación entre éste y una supuesta ley general. Así que es posible afirmar que la abducción presupone una visión interpretativa y creativa de los factores en juego y está fundamentada en una relación de continuidad entre la generalidad de la hipótesis y la individualidad del caso percibido. El hecho de que lleguemos a interpretar correctamente un fenómeno percibido, a través de una hipótesis mental sugerida por el procedimiento abductivo y expresada por un juicio perceptivo, se explica solamente si suponemos que la generalidad de este último —*perceptual judgment*— está radicada en el corazón mismo de la percepción de lo individual —*percept*—. Finalmente, la abducción es el proceso que descubre y hace visible la unidad y continuidad entre

las hipótesis mentales y los hechos del mundo a través de una ley general. Sin embargo, ¿cómo se explica esta continuidad entre generalidad —*perceptual judgment*—, individualidad —*percept*— y abducción? ¿En qué tipo de concepción cosmológica se fundamenta?

3. Instinto, cosmología y creatividad

En muchos pasajes de su obra, Peirce afirma que una adecuada explicación del origen de las inferencias lógicas, en particular de la abducción, está íntimamente relacionada con una filosofía general del universo: «every true induction is an immediate inspiration from on high. I respect this explanation [...] because it is intimately connected with a general philosophy of the universe» (EP1: 168). Lo anterior significa que el hombre podría desarrollar análisis siempre más sutiles y sofisticados con respecto al funcionamiento de los procedimientos lógicos y volverse cada vez más capaz de combinar y aplicar las reglas formales de la lógica, sin haber hecho el más mínimo avance hacia la solución y la comprensión del secreto de la abducción. Por ejemplo, el problema de cómo es posible que el razonamiento abductivo introduzca un contenido novedoso en el conocimiento puede explicarse solamente a partir de una cierta concepción cosmológica: aquella que considera la mente humana apta para la comprensión del mundo: «the mind of man is strongly adapted to the comprehension of the world» (EP1: 181, 1878). Como acota Sara Barrena «la abducción supone por lo tanto la introducción de una novedad que contribuye a aumentar la inteligibilidad del mundo, que es original en cuanto que es expresión de la propia subjetividad y que tiene un valor explicativo» (2006: 116). Sin embargo, ¿cómo se justifica esta extraordinaria sintonía entre mente y mundo?

Peirce está convencido de que todos los conocimientos humanos derivan del instinto, cuya tendencia es la de adivinar la hipótesis explicativa correcta —*tendency to guess right*— y aprovechar la verdad: «while if he [man] has any decided tendency to guess right, as he may have, then no matter how often he guesses wrong, he will get at the truth at last» (EP2: 250, 1903). Aún así, el instinto no es una facultad mágica que descubre los secretos de la naturaleza al

primer intento, más bien lo hace después de varios errores y, sin embargo, en algún momento halla la solución.

> La abducción supone admitir que hay una operación lógica cuyo resultado es sólo probable y que incluso puede ser equivocado. No es un razonamiento exacto ni infalible, pero sí el más valioso de todos sin el cual no podría introducirse ninguna novedad (Barrena, 2006: 117).

Es un talento que selecciona la hipótesis más fecunda con el fin de crear un conocimiento novedoso y que se radica en una armónica connaturalización de la mente humana con la estructura del cosmos. Si la hipótesis interceptada con base en un criterio de plausibilidad es comprobada por todas las etapas del método científico, se genera una creencia estable, es decir, una nueva verdad cuyo contenido no es nada más que la realización de *lo que estaba en nuestras mentes justo antes —what was in our minds just before—*. Sin embargo, ¿qué debe entenderse con el concepto de plausibilidad? «What does "plausible" mean? We say that a hypothesis might be possible but it is not plausible […] Sometimes we can even translate plausible as reasonable» (Maddalena, 2013: 74). Como ya se afirmó, la noción de plausibilidad señala propiamente el grado de aceptabilidad de una teoría con base en la instintiva tendencia del hombre a comprender la verdad *—tendency to be true—*. En efecto, la sintonía entre la mente humana y la verdad de las cosas *—attuned to the truth of things—* es lo que hace posible reconocer la plausibilidad de una hipótesis explicativa detectada por la abducción. Así entonces, ¿cuál cosmología salvaguarda y soporta este talento abductivo? Como ya se ha observado en el tercer capítulo, la concepción de un *mundo-casual —chance-world—*, contrapuesta a la de uno necesario, no contempla una forma de libertad o creatividad por parte del hombre. El razonamiento abductivo presupone que la mente interpretante es libre de reconocer la plausibilidad de la hipótesis seleccionada con relación al hecho observado. Finalmente, es fácil entender que un mundo totalmente gobernado por un principio casual o por leyes necesarias y absolutas no tendría ningún secreto por descubrir y nada estimularía la inteligencia y responsabilidad humana a arriesgarse a dar solución a los enigmas

del conocimiento y de la naturaleza. En todo caso, como ya se ha señalado el hombre encuentra la verdad después de pocos intentos: «how often he [man] guesses wrong, he will get at the truth at last» (EP2: 250, 1903). Entonces, la única cosmología que apoyaría su libertad de adivinar correctamente o equivocarse es la de un mundo cuyo orden está en camino y cuyos valores asumen una importancia relativa a la vida práctica y a la percepción que el hombre tiene de ellos: «it is requisite to consider the characters of things as relative to the perceptions and active powers of living beings» (EP1: 175, 1878). De hecho, si un observador existe en un universo, éste debería tener las características adecuadas para la generación de él: la cosmología debe considerar la existencia del cosmólogo como factor determinante de su orden cósmico. En otras palabras, cada mundo es una visión del mundo que está relacionada con la menor o mayor importancia que el hombre atribuye a las características de aquel mismo mundo: «We further see that so long as we regard characters abstractly, without regard to their relative importance, etc., there is no possibility of a more or less degree of orderliness in the world» (EP1: 175, 1878). Como afirma Giovanni Maddalena, los hombres a través de sus gestos y prácticas de vida se hacen responsables de atribuir una relativa importancia a las circunstancias y a los hechos por medio del cambio de su sentido usual y volviéndose creativos.

> Creative gestures stem always from circumstances that can appear trivial to many but significant to the person who accepts them knowingly as a chance for a meaning or as a «responsibility». It is not a case that «responsibility» comes from «respondeo» that means «to answer». Creativity is our answer to the appeal of reality (Maddalena, 2013: 74).

Ahora bien, retomando nuevamente la definición de abducción formulada en 1903, es posible notar cómo el *factor humano*, caracterizado por la libertad y responsabilidad de asumir un hábito de respuesta, juega un papel determinante en su desarrollo: «the surprising fact, C, is observed; but if A were true, C would be a matter of course. Hence, there is reason to suspect that A is true» (EP2: 231). El razonamiento apenas descrito es un procedimiento lógico que

infiere *retroductivamente* las leyes generales del cosmos —*A is true*— a partir de un hecho sorprendente observado —*the surprising fact C*—. En otros términos, el hábito abductivo del hombre reconoce una cierta relación de uniformidad entre un fenómeno percibido «C» del mundo y su plausible hipótesis explicativa mental «A»: la interceptación de este tipo de conexión se basa en el reconocimiento de un elemento común y general entre un hecho «C» y una hipótesis «A», suponiendo una previa y armónica continuidad cosmológica entre la mente y el mundo. Lo que es interesante subrayar es que el reconocimiento que la abducción hace de la relación entre el hecho «C» y la hipótesis «A» no es automático, sino encargado a la libertad y creatividad humana: el hombre libremente reconoce la plausibilidad de la hipótesis «A» y la acepta como preliminar explicación del hecho observado «C». Como se ve, la hipótesis no es un procedimiento neutro y desligado de los hechos, que se limita a considerar el mundo desde un punto de vista exterior, más bien es un razonamiento inteligente y creativo que, desde el interior de un mundo, supone los caracteres comunes y generales de los fenómenos observados y habilita al hombre a la percepción de ellos. Por consiguiente, el estudio cosmológico no es un mero análisis de los hechos del mundo, sino una consideración de su correspondencia y sintónica continuidad con la mente.

4. The Law of Mind

Si la cosmología estudia la relación entre los hechos del mundo y las ideas de la mente, ¿qué es lo que garantiza esta correspondencia? ¿Qué elemento asegura la sintonía entre ideas con hechos e ideas con otras ideas? ¿Qué hace posible esta continuidad entre el pensamiento y los hechos? ¿Qué cosa está verdaderamente presente en la mente cuando piensa los fenómenos del mundo? Evidentemente, el hombre puede detectar la correspondencia entre ideas y hechos solamente si en el universo cada cosa es continua con otra:

> But what evidence is there that we can immediately know only what is «present» to the mind? […] A thing may be said to be wherever it acts; but the

> notion that a particle is absolutely present in one part of space and absolutely absent from all the rest of space is devoid of all foundation (CP 1.38).

Según Peirce, el mundo es un *continuum* de cosas relacionadas entre ellas, o mejor dicho, cada cosa es un nudo de conexiones que implica la totalidad de las partes que constituyen el tejido cosmológico. Este tipo de continuidad y armonía cósmica viviente es propiamente lo que Peirce define *ley de la mente* en su artículo *The Law of Mind* (1892): «this supreme law, which is the celestial and living harmony» (EP1: 330, 1892). Afirmar que el mundo está gobernado por la *ley de la mente* no quiere decir que se conoce la teoría mental que describe la totalidad de los fenómenos del mundo, significa más bien que se reconoció la idea viviente sin la cual ningún fenómeno podría manifestarse como tal a la mente: «and to say that mental phenomena are governed by law does not mean merely that they are describable by a general formula; but that there is a living idea» (EP1: 330, 1892). Esta ley no es una fórmula, sino una *praxis* o una idea viviente que se muestra en los hábitos de respuestas que el hombre encarna frente a contextos actuales o posibles. Así pues, el mundo está atravesado por la continuidad viviente de la mente que degrada y encarna en los diferentes fenómenos del mundo y hábitos de vida, más que en una materia inerme y muerta sin relación alguna con la mente misma: «what we call matter is not completely dead, but is merely mind hidebound with habits […] They are embodied ideas» (EP1: 331-2). Explicado de otra manera, el mundo está hecho de mente y el pensamiento de materia: la mente se asemeja al cosmos sintonizándose con la ley de la viviente armonía universal. La continuidad es tal que ninguna obstrucción la interrumpe; por el contrario, se pliega y emergen ciertas características importantes que determinan la formación de hábitos, incluso perceptivos. La creatividad de la cual hablamos es precisamente la libre interrupción y ruptura de esta continuidad cosmológica y el novedoso cambio que acontece dentro la experiencia del flujo continuo de nuestras percepciones. «Creativity is thus a peculiar kind of change that happens within this changing experience. The peculiarity is due to the fact that creativity seems connected to something new, which would be by definition something that breaks continuity» (Maddalena y Zalamea, 2013: 7). Aunque la percepción de

un objeto individual, la visión creativa de una ley general y la introducción de una idea novedosa representan una ruptura de la continuidad cosmológica, se hacen posibles solamente a partir de ésta, de un flujo continuo de objetos e ideas que queda en la mente y que encuentra correspondencia en el mundo percibido: «We all have some idea of continuity. Continuity is fluidity, the merging of part into part» (CP 1.164). Aún más, para que haya pensamiento es necesario suponer un tipo de continuidad entre la mente y el mundo, y entre ideas e ideas. De hecho, podríamos preguntarnos: ¿cómo es posible que las ideas estén relacionadas entre ellas? ¿Cómo es posible que una idea pasada esté presente en la mente? Según las palabras de Peirce:

> How can a past idea be present? Not vicariously. Then, only by direct perception. In other words, to be present, it must be «ipso facto» present. That is, it cannot be wholly past; it can only be going, infinitesimally past, less past than any assignable past date. We are thus brought to the conclusion that the present in connected with the past by a series of real infinitesimal steps (EP1: 314, 1892).

En la cita el filósofo afirma que una idea pasada puede estar presente en la mente solamente si se puede percibir directamente. Una idea pasada nunca será totalmente pasada, sino que tiene una relación de continuidad, aunque infinitesimal, con una presente. Sin embargo, ¿cómo es posible percibir una idea pasada de manera directa? ¿Con base en qué es posible esta percepción? Peirce explica la continuidad de las ideas con base en la continuidad temporal y, entonces, lo que debería ser percibido de manera directa es propiamente esta continuidad temporal que subyace al flujo de ideas en la mente. Para poder percibir la continuidad entre ideas es necesario percibir la continuidad temporal que permite la emergencia y la distinción de ellas. Pero, ¿es posible percibir el flujo temporal directamente? ¿Cómo? De hecho, es imposible percibir la continuidad temporal en sí misma, más bien puede ser detectada a partir del cambio de las cualidades percibidas en la sensación. El tiempo en sí mismo no muta si antes no hay algo que muta en el tiempo; inclusive, el cambio temporal

se percibe solamente a partir del cambio de cualidades dadas en la sensación y sin este cambio no hay propiamente tiempo:

> Time with its continuity logically involves some other kind of continuity than its own. Time, as the universal form of change, cannot exist unless there is something to undergo change and to undergo a change continuous in time there must be a continuity of changeable qualities (EP1: 323, 1892).

Percibir la continuidad de las cualidades cambiantes —*continuity of changeable qualities*— es como percibir la continuidad de una línea: cada punto es un borde que tiene una dimensión infinitesimal e imperceptible sin la cual no habría continuidad. Asimismo las dimensiones temporales del pasado o del presente son como los puntos de la línea del ejemplo anterior: son tránsitos que brindan una forma universal a la continuidad de las cualidades cambiantes en la sensación. El tiempo es la forma universal del cambio —*time*, *as the universal form of change*—, y todavía sin la percepción del cambio de las cualidades en la sensación no habría ningún tipo de continuidad ni siquiera temporal. Así que una idea pasada no es nada más que una idea presente en la mente cuya evidencia perceptiva se ha ido degradando infinitesimalmente en la continuidad de las cualidades cambiantes en la sensación. En síntesis, una idea pasada es una débil pero directa percepción de una idea presente *ipso facto* en la mente.

Finalmente hemos intentado mostrar, en primer lugar, cómo cada abducción comienza por la puerta de la percepción conservando sus mismas estructuras en su proceder y, en segundo lugar, cómo el «jardín abductivo es el espacio de la creatividad» (Zalamea, 2001: 36). Por una parte el acto perceptivo consiste en el reconocimiento de aquellas estructuras que permiten la emergencia de un objeto individual de experiencia, en el horizonte de manifestación general, constituido por la relación de continuidad entre la mente y el mundo. Por otra, el razonamiento hipotético, siendo completamente radicado en la experiencia perceptiva, es propiamente aquel procedimiento que halla como un relámpago y crea libremente un conocimiento novedoso a partir de la interrupción de esa continuidad cosmológica y de experiencia que

constituye el fondo de cualquier hábito de vida. Obstruyendo libremente el flujo continuo de ideas y percepciones de objetos, la hipótesis descubre que el mundo es un *continuum* de cosas relacionadas entre ellas y que cada una es un nudo de conexiones, un borde de transiciones que implica una relación con la mente. Esta es propiamente la ley de la mente: una armonía cósmica viviente con relación a la experiencia, en primer lugar perceptiva, que el hombre tiene de las cosas del mundo. Y la primera percepción que el hombre tiene es la de un cambio de cualidades en la sensación. Lo cual significa que, por ejemplo, la percepción del pasaje desde una cosa pasada hacia una presente no depende del tiempo, sino que permite la percepción directa de lo que del pasado está presente en la mente humana. La percepción del cambio permite la formación de la idea de un *continuum* temporal y no viceversa. Así entonces, hasta se podría afirmar que el tiempo es la primera emergencia creativa de los procesos perceptivo-abductivos. Ahora bien, ha llegado el momento de hallar los rasgos característicos de la experiencia creativa en las estructuras de la percepción descritas por Merleau-Ponty.

SECCIÓN II

Percepción, corporeidad y expresión en M. Merleau-ponty

CAPÍTULO IV

Génesis de la experiencia perceptiva

1. La percepción y sus problemas

El problema de la percepción en cuanto relación concreta entre un sujeto viviente y un mundo objetivo atraviesa toda la producción filosófica de Maurice Merleau-Ponty, a partir de *La nature de la perception* (1934) hasta los últimos escritos de su vida como *Le visible et l'invisible* y *L'œil et l'esprit*, ambos publicados póstumamente en 1964. A comienzo de los años treinta del siglo xx, Merleau-Ponty prepara su tesis doctoral sobre la naturaleza de la percepción y basa sus estudios sobre los resultados de la psicología experimental y psicología patológica contemporáneas a él. En abril de 1933 escribe un artículo titulado *Projet de travail sur la nature de la perception* dirigido a la *Caisse nationale des Sciences* para obtener una subvención económica. En este artículo presenta la cuestión de la naturaleza de la percepción y considera los hallazgos recién obtenidos por las diferentes disciplinas científicas y no solamente filosóficas. Neurología, fisiología de los sistemas nerviosos, psicología experimental, psicopatología mental y neonatal y psicología de la *Gestalt*, según Merleau-Ponty, tienen el mérito de haber investigado la percepción a partir de datos experimentales, a diferencia del criticismo neokantiano que la considera una mera operación de síntesis intelectual.

Sin embargo, el enfoque de estas disciplinas no es capaz de dar cuenta de la complejidad del fenómeno examinado. En particular, la neurología, la

fisiología y la psicopatología estudian la percepción como un acto que caracteriza la vida de la conciencia bajo un punto de vista meramente científico. Aunque Merleau-Ponty esté muy interesado en profundizar en la perspectiva de las ciencias, al mismo tiempo la considera inadecuada. Entonces, acoge con favor los análisis de la neurología y de la psicología experimental sobre la percepción, proponiendo relacionarlas con el problema del cuerpo propio. Con este propósito es significativo lo que afirma en el *Projet de travail sur la nature de la perception* (1933): «Il m'a semblé que, dans l'état présent de la neurologie, de la psychologie expérimentale —particulièrement de la psychopathologie— et de la philosophie, il serait utile de reprendre le problème de la perception et particulièrement de la perception du corps propre» (PT: 9).

Según Merleau-Ponty, si la filosofía aprovechase los resultados de estas ciencias podría superar la estéril concepción del criticismo neokantiano —posteriormente denominado intelectualismo en la *Phénoménologie de la perception* (1945)— que considera la percepción como una mera operación intelectual que elabora y ensambla los datos recibidos por la sensibilidad —las sensaciones— con el fin de construir un mundo objetivo.

> Une doctrine d'inspiration criticiste traite la perception comme une operation intellectuelle par laquelle des donnees inextensives —les «*sensations*»— sont mises en relation et expliquées de telle sorte qu'elles finissent par constituer un univers objectif. La perception ainsi considerée est comme une science incomplète, c'est une operation mediate (PT: 9).

En esta cita Merleau-Ponty afirma que la noción de percepción adoptada por el criticismo es una operación mediada que da lugar exclusivamente a una ciencia incompleta.

Ahora bien, es oportuno preguntarse: ¿por qué la define como una *operation mediate*? Por cierto, es interesante notar que Merleau-Ponty a través de la crítica del enfoque neokantiano está presentando su propia concepción de la percepción como un proceso sin mediaciones conceptuales. O sea, ya desde el año 1933 el filósofo francés está manifestando la exigencia de tratar el problema de la percepción a partir de una experiencia original, hecha en primera

persona y sin mediaciones conceptuales. Esta exigencia lo llevará a reconocer una nueva filosofía alemana, la fenomenología husserliana, como un método valioso para estudiar la percepción en su totalidad: «une nouvelle étude de la perception a paru justifiée […] par l'apparition, en Allemagne notamment, de nouvelles philosophies qui mettent en question les idées directrices du criticisme» (NP: 188).

Por otro lado, según Merleau-Ponty, la *Gestalttheorie* afirma que cada percepción se presenta a la experiencia como una totalidad indivisible que determina la forma individual —*Gestalt*— del objeto percibido. En particular, la psicología de la *Gestalt* sostiene que los fenómenos percibidos no son los resultados de la asociación de unidades sensibles y elementales operada por el intelecto, como afirmaba el criticismo neokantiano, sino más bien un procedimiento unitario en el cual la *forma* del conocimiento se da en la sensibilidad misma. Según la *Gestalttheorie* la percepción no es una operación intelectual y es incapaz de distinguir y separar un material incoherente de una forma determinante en su proceder. La forma se presenta ya estructurada en el dato sensible y las sensaciones incoherentes de la psicología tradicional representarían un aspecto mera y arbitrariamente subjetivo del conocimiento perceptivo:

> La «Gestalttheorie» semble montrer au contraire que la perception n'est pas une opération intellectuelle, qu'il est impossible d'y distinguer une matière incoherente et une forme intellectuelle; la «forme» serait présente dans la connaissance sensible elle-même et les «sensations» incohérentes de la psychologie traditionnelle seraient une hypothèse gratuite (PT: 9).

El desarrollo de la neurología ha mostrado que el papel del sistema nervioso es el de conducir los influjos nerviosos y no el de elaborar los datos procedentes de la experiencia sensible a través del intelecto. Considerar el sistema nervioso como un conductor deja exentos a los neurólogos de buscar las huellas correspondientes a las funciones mentales en la estructura anatómica del ser humano, evitando una concepción dualista o el *paralelismo* de la relación entre mente y cuerpo. De hecho, en buena medida psicología y filosofía moderna están fundamentadas sobre este dualismo o paralelismo de origen

cartesiano según el cual lo que acontece afuera, a través del cuerpo, debe encontrar su impronta correspondiente al interior de la mente. «En même temps qu'elle dispense les neurologues de chercher dans des localisations anatomiques un décalque des fonctions mentales, et, en ce sens, libère la psychologie du "parallèlisme"» (PT: 9).

Sin embargo, el enfoque paralelo, como lo define Merleau-Ponty, no es el único posible capaz de describir el conocimiento perceptivo. Por ejemplo, la neurología afirma que el sistema nervioso tiene la función de despertar una serie de movimientos nacientes —*mouvements naissants*— que acompañan y coordinan toda la actividad perceptiva. De tal manera, la percepción se encuentra colocada y entramada en una estructura o tejido motriz —*cadre moteur*— que tiene su origen en el sistema nervioso, el cual coordina los datos visuales y táctiles. «Cette conception met en évidence le rôle des "mouvements naissants" que le système nerveux a pour fonction de provoquer et qui doivent accompagner toute perception: la perception se trouve ainsi replacée dans un "cadre moteur"» (PT: 9). Así, el sistema nervioso desarrolla el papel de coordinar y sintetizar los datos sensibles procedentes de diferentes ámbitos —visual y táctil— que en el enfoque del criticismo era desarrollado por el intelecto a través de la memoria y el juicio. No obstante, es oportuno aclarar nuevamente que el sistema nervioso es un simple conductor que no elabora datos sensibles, sino que los conduce y reduce a una serie de movimientos emergentes de una misma estructura motriz sin algún tipo de elaboración intelectual. En síntesis, el planteamiento ofrecido por la neurología permite concebir la percepción como un proceso unitario y no dualista en el cual resulta difícil distinguir una forma y una materia del conocimiento sensible, siendo éste reducido a un procedimiento meramente biológico.

Finalmente, según el filósofo francés, para redefinir la naturaleza de la percepción es necesario estudiar la literatura sobre la percepción del cuerpo propio contemporánea a él. Ésta tiene el mérito de plantear problemas relacionados con la psicopatología, como el de las ilusiones de los mutilados, que nos obligan a reflexionar y revisar los postulados de la concepción clásica de la percepción. Por otra parte, es oportuno no reducir la percepción a los principios de una filosofía demasiado realista —que Merleau-Ponty denominará

empirismo en la *Phénoménologie de la perception*— la cual subraya excesivamente la irreductibilidad de la experiencia sensible a las categorías del pensamiento con la consecuencia de crear dos mundos irreversiblemente separados: el de la percepción y el del intelecto o de la ciencia: «precisement les philosophies réalistes d'Angleterre et d'Amérique insistent souvent sur ce qu'il y a, dans le sensible et le concret, d'irréductible aux relations intellectuelles. L'univers de la perception ne serait pas assimilable a l'univers de la science» (PT: 10). Al final del *Projet de travail sur la nature de la perception* Merleau-Ponty constata la necesidad de intentar una síntesis entre los resultados de la psicología experimental, la neurología y la reflexión filosófica, con el fin de ampliar las nociones psicológicas y filosóficas en uso para poder abordar adecuadamente el problema de la naturaleza de la percepción.

> En résumé, dans l'état present de la philosophie, il y aurait lieu de tenter une synthèse des résultats de la psychologie expérimentale et de la neurologie touchant le problème de la perception, d'en déterminer par la réflexion la signification exacte et peut-être de refondre certaines notions psychologiques et philosophiques en usage (PT: 10).

2. Filosofía y percepción

A finales del siglo XIX y a comienzos del XX un nuevo estudio de la percepción se justifica a partir del desarrollo de investigaciones filosóficas y experimentales. Por ejemplo, en Alemania aparecen nuevas filosofías, como la fenomenología, que se oponen al criticismo neokantiano que hasta ese entonces era el enfoque dominante en la psicología y en la filosofía de la percepción; como se vio, la neurología y la psicopatología han aportado resultados problemáticos bajo el punto de vista de una teoría clásica de la percepción. En resumen, la aparición de la psicología de la *Gestalt* considera la percepción como un proceso unitario y rechaza las teorías asociativas de los datos sensibles. Contemporáneamente, en Francia, se dieron a conocer algunos filósofos, como Lacheliere —*L'observation de Platner*—, Lagneau —*Célèbres leçons*: *cours*

sur la perception— y Duret —*L'objet de la perception*— que tuvieron el mérito de divulgar el debate filosófico sobre la percepción iniciado por Bergson, intentando superar la división entre sujeto y mundo, inaugurada por Descartes. La percepción, según ellos, se desarrolla a partir de la unidad entre cuerpo y espíritu y excede la neta distinción cartesiana entre *res cogitans* y *res extensa*.

A partir de los resultados de estas investigaciones, Merleau-Ponty entiende la importancia de emprender un estudio novedoso sobre la percepción para salvaguardar la unidad entre mente y cuerpo. De un lado, el enfoque científico de la psicología experimental reduce la experiencia perceptiva a una mera grabación de datos sensibles externos y ajenos a la vida de la conciencia; de otro, las filosofías idealistas derivadas del cartesianismo reducen la percepción a un acto puramente mental: «nous ne pouvons donc y trouver de présomption favorable à une psychologie qui ferait de la perception normale une donnée brute, ou au contraire une construction intéressant toute l'activité mentale» (NP: 189). Entonces, Merleau-Ponty, que no solamente considera la percepción como una condición de cognoscibilidad del mundo sino más bien como una condición de existencia del mismo, se percata de la necesidad de abarcar una filosofía de la percepción capaz de distinguir en el acto perceptivo la conciencia y su correlativo contenido de conciencia sin renunciar a la unidad de la experiencia. Pese a que Merleau-Ponty encarga a la filosofía el papel de estudiar la naturaleza de la percepción, no quiere descartar los resultados obtenidos por la fisiología del sistema nervioso, por la psicopatología de Gelb y Goldstein y por la psicología de la *Gestalt* de Koffka, Köhler y Wertheimer. Sin embargo, la psicología de la percepción debe necesariamente recurrir a una filosofía de la percepción porque, aunque no se percata, está impregnada de nociones filosóficas como la de sensación, imagen mental, recuerdo, etc. Por el hecho de que la intención de Merleau-Ponty es la de interrogarse sobre los problemas últimos de la percepción y de la verdad del conocimiento sensible, la aclaración de los problemas psicológicos sobre la percepción no podrá ser completa sin una filosofía de ésta. «Nos intentions de nous interroger sur les problèmes derniers de la perception —sur le sens de la vérité dans la connaissance sensible—, l'élucidation du problème psychologique ne pourrait être complete sans recours à la philosophie de la perception» (NP: 190).

¿Cuál filosofía considera el problema de la verdad del conocimiento sensible, aprovechando los resultados de las ciencias positivas, sin ceder al enfoque naturalista que las caracteriza? A tal propósito, la fenomenología husserliana presenta algunas ideas interesantes: en primer lugar, es una nueva filosofía alemana que propone una teoría del conocimiento totalmente —*absolument*— distinta del criticismo neokantiano y, en segundo lugar, es una filosofía que se interesa por los resultados de la psicología experimental. De hecho, es una filosofía que insiste mucho sobre el pasaje de una actitud natural, que caracteriza a las ciencias positivas, a una actitud trascendental que es propia de la filosofía fenomenológica. Así como Merleau-Ponty afirma en *La nature de la perception* (1934), la fenomenología no pretende sustituir a la psicología, sino renovarla sobre su propio terreno —*sur son propre terrain*— mediante la vivificación de sus propios métodos con el fin de analizar nociones cuyo sentido es incierto —como la de representación, sensación, imagen mental y recuerdo—:

> Mais il faut insister sur ce fait qu'elles ne visent nullement à remplacer la psychologie. La rénovation dont il s'agit n'est pas une invasion. Il s'agit de renouveler la psychologie «sur son propre terrain», de vivifier «ses méthodes propres» par des analyses qui fixent le sens toujours incertain des essences fondamentaires comme celles de «représentation», «souvenir» etc. (NP: 191).

3. Fenomenología y percepción

Merleau-Ponty nota que, comenzando el siglo XX, a nivel académico en Francia no se ha reconocido aún la importancia del movimiento fenomenológico alemán para el estudio de la percepción. Solamente M. Pradines (1874-1953), en *Philosophie de la sensation*, constata el valor del método fenomenológico con relación a las teorías de la percepción de la filosofía moderna. En su texto, Pradines reprocha a Hume, Kant y Bergson el haber reducido la conciencia a una suma de impresiones. El mismo Merleau-Ponty, en *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson* (1947-1948), desaprueba el

enfoque de Bergson quien no distingue la conciencia de su objeto, demostrando no haber entendido la estructura intencional de la conciencia misma: «ni Bergson, ni les psychologues qu'il critique, ne distinguent la conscience et l'objet de conscience. […] Il y a donc cécité de Bergson à l'être propre de la conscience, à sa structure intentionelle» (UAC: 81).

De otra forma, según Merleau-Ponty, el mérito de la filosofía de la sensación inaugurada por Pradines, con base en sus estudios fenomenológicos, es la de haber aplicado la teoría husserliana de la intencionalidad de la conciencia al ámbito psicológico. Esta primera mención de la *intencionalidad de la conciencia* en el texto *La nature de la perception* es importante porque muestra que ya en 1934 Merleau-Ponty ha entendido el valor de esta noción fenomenológica con el fin de investigar de manera completa la naturaleza de la percepción. Sin embargo, ¿qué se debe entender con intencionalidad? En síntesis, y según las palabras de Merleau-Ponty en la *Phénoménologie de la perception*, la relación intencional es una estructura por la cual cada conciencia es conciencia de algo: «toute conscience est conscience de quelque chose» (PP: 668). Es una relación original que precede cualquier tipo de institución que la conciencia puede establecer con el mundo y, en otros términos, no es un puente que conecta una interioridad psíquica con una exterioridad corpórea. Esto significa que no existen actos no-intencionales que relacionados con las cosas del mundo se vuelven intencionales. Desde siempre todos los actos de la conciencia, como el perceptivo, son estructuralmente y originalmente intencionales, es decir, dirigidos a un contenido de conciencia. Entre conciencia y mundo existe una coordinación, una *co-pertenencia* y una conexión original que precede cualquier acto o modo de dirigirse a un objeto del mundo por parte de la conciencia. El descubrimiento husserliano de la intencionalidad, es decir, de la *correlación transcendental sujeto-objeto*, está profundamente ligado al lema fundamental de la fenomenología resumido en la expresión *hacia las cosas mismas —Zu Sachen Selbst—*.

La intencionalidad es la estructura que surge desde el interior de nuestra experiencia de las *cosas mismas* del mundo y que es considerada por la fenomenología como el tema principal de su investigación. Así pues, a partir de la aclaración de la noción de intencionalidad se prefigura todo el programa

filosófico de la fenomenología trascendental: investigar cómo el mundo ya dado se constituye dentro del horizonte de la experiencia del mismo. El descubrimiento de esta estructura parece algo banal, mientras que es determinante para el desarrollo del análisis de Merleau-Ponty sobre la percepción. En efecto, una filosofía que estudia la originaria correlación intencional como factor constituyente del mundo a partir de su modo de manifestarse y como condición de posibilidad de la experiencia misma, puede ayudar a concebir novedosamente las nociones de conciencia y sensación con el fin de salvaguardar la unidad de la experiencia perceptiva y obviar la insanable fractura de la conciencia, característica fundamental del pensamiento moderno: «la Phénoménologie et la psychologie qu'elle inspire méritent donc la plus grande attention en ce qu'elles peuvent nous aider à réviser les notions mêmes de conscience et de sensation, à concevoir autrement le "clivage" de la conscience» (NP: 192).

4. Psicología y percepción

Ahora bien, la psicología clásica postulaba una relación perfectamente correspondiente y biunívoca entre las sensaciones, consideradas como los datos primitivos de la conciencia, y los estímulos locales de los aparatos sensoriales, de modo que a un estímulo dado le corresponde siempre una misma sensación: «l'ancienne psychologie postulait comme données premières de la conscience des sensations que l'on supposait correspondre terme à terme aux excitations locales des appareils sensoriels, de telle façon qu'une excitation donnée produisît toujours la même sensation» (NP: 192). Por consiguiente, según la psicología clásica, la percepción de un objeto consiste en la organización de la materia sensible llevada a cabo por la facultad de la memoria y del juicio. Es decir: el intelecto interpreta, según una cierta *forma*, los supuestos datos —*données prétendues*— sensibles produciendo la percepción de un objeto. La percepción entonces sería un pasaje de un mosaico subjetivo de impresiones sensibles al mundo objetivo de las cosas. La *Gestaltpsychologie* atribuye al concepto de *forma* —*Gestalt*— aquella función unificadora del material sensible que la psicología clásica atribuye al juicio y a la interpretación.

La *Gestalt* es una organización espontánea del campo sensorial cuyo orden no depende de una forma intelectual que se superpone a una materia sensible. Según la *Gestaltpsychologie* no existe una materia despojada de una forma, sino organizaciones materiales ya formadas de manera más o menos estable y articulada: «cette organisation n'est pas comme une forme qui se poserait sur une matière hétérogène; il n'y a pas de matière sans forme; il y a seulement des organisations plus ou moins stables, plus ou moins articulées» (NP: 193).

4.1. Figura y fondo

En primer lugar, es oportuno observar que nuestra percepción cotidiana de los objetos del mundo no es la de un mosaico de sensaciones cuya forma se añade en un segundo momento con respecto al acto perceptivo, sino es una percepción de objetos-figuras distintos y recortados sobre un fondo. Para la psicología clásica un objeto se destaca de un fondo a partir de la repetición de un recuerdo o de su significado reconocido por el juicio; en cambio, para la *Gestaltpsychologie*, un objeto se pone en evidencia a partir de una estructura invariable de la percepción: la de *figura sobre un fondo —figure sur un fond—*. Las condiciones suficientes y necesarias para que se vea una figura distinta sobre un fondo se dan en la percepción misma. Estas condiciones, como por ejemplo la distancia adecuada entre los puntos que constituyen una figura, son independientes de la voluntad o de la inteligencia y según la *Gestaltpsychologie* la misma estructura *figura y fondo* se determina a partir de algunas propiedades sensibles del campo visual: el umbral diferencial de los colores del fondo es más elevado que el de la figura. De todos modos la misma estructura *figura y fondo* es sólo un caso particular de la organización espontánea de los campos sensoriales. En general, es oportuno afirmar que la percepción no se dirige a objetos aislados, sino a relaciones visibles y no conceptuales como la de *figura y fondo*:

> Cette structure «figure et fond» n'est elle même qu'un cas particulier de l'organisation spontanée des champs sensoriels. D'une manière générale, il faut

> dire que la perception primitive porte plutôt sur des relations que sur des termes isolés, relations «visibles» et non «conçues» (NP: 193-4).

En otras palabras, la percepción se dirige a relaciones visibles, como la de una mancha de color más densa con una menos densa, que son condiciones estructurales para que un objeto pueda manifestarse distintamente a la percepción: fuera de estas relaciones no hay propiamente objetos, sino construcciones intelectuales elaboradas por la memoria y el juicio.

4.2. Profundidad y movimiento

Según la concepción intelectualista, el espacio no es objeto de la visión sino del pensamiento: «l'espace n'est plus objet de visión mais objet de pensée» (NP: 194). Por ejemplo, es oportuno notar que el intelectualismo establece la distancia de un objeto a partir de un juicio fundamentado en su aparente tamaño o en la disparidad de las imágenes representadas sobre la retina. De tal modo es posible deducir, a través de un juicio intelectual, el número de pasos necesarios para alcanzar el objeto visto. También para la *Gestaltpsychologie* la percepción de la disparidad de las imágenes retinianas es una condición necesaria para la colocación del objeto en el espacio, sin embargo, no se reduce a una operación intelectual y es la causa de un proceso nervioso cuyo resultado consciente es una impresión de profundidad. En particular, según la *Gestaltpsychologie* la percepción del espacio es un fenómeno cualitativo más que cuantitativo. Por ejemplo K. Koffka, en *Studies in transparency*, *form and colour* (1928), afirma que es posible aumentar o disminuir la profundidad espacial de un objeto visto en transparencia a través de otro modificando sencillamente el color del campo periférico.

De otra forma, el intelectualismo juzga lo que ve a partir de una imagen retiniana, por medio de la cual reconstruye y deduce la profundidad del campo visual. Por ende, por una parte la percepción de la profundidad del espacio —siendo deducida y reconstruida por la mediación de un juicio operado *a posteriori* por el intelecto— no implica la participación inmediata de la visión sensible:

> Puisqu'on jugeait toujours de ce que nous voyons par ce qui se peint sur la rétine, et puisque les points échelonnés en profondeur s'y projettent sur un seul plan, il fallait bien supposer que le sujet reconstitue la profondeur, la conclut, mais ne la voit pas (NP: 195).

Por otra parte, la percepción de la altura y anchura del espacio es objeto de un acto de visión inmediata sin elaboraciones intelectuales. Sin embargo, para Merleau-Ponty no hay ninguna necesidad de considerar separadamente la percepción de la profundidad y de las características de una superficie.

De acuerdo a la psicología clásica, ciertas propiedades espaciales —vertical, horizontal u oblicuo— son conferidas a las líneas del campo visual a través de una comparación mental a la línea meridiana de la retina y del eje cabeza-cuerpo. En síntesis, la psicología clásica considera el espacio como determinado por una mediación intelectual operada por el juicio. Por el contrario, la *Gestaltpsychologie* de M. Wertheimer —*Experimentelle Studien über das Sehen von Bewegung* (1912)— afirma que ciertos *puntos de anclaje —points d'ancrage—* del campo sensorial, cuyas líneas sirven *inmediatamente* como índices direccionales —hacia arriba, hacia abajo, etc.—, determinan un nivel espacial sin comparaciones o mediaciones intelectuales: «pour Wertheimer au contraire, certains points importants de notre champ sensoriel —*points d'ancrage— déterminent comme un* "niveau spatial", et les lignes du champ sont affectées immédiatement des indices "vers le haut", "vers le bas", sans jugement ni comparaison» (NP: 195-6).

Como ya se afirmó, para la *Gestaltpsychologie* la concepción del espacio no se genera intelectualmente a través de un procedimiento deductivo, sino a través del reconocimiento sensible de algunos *puntos de anclaje* del campo sensorial. De hecho, en ciertos fenómenos perceptivos, como el movimiento estroboscópico, acontecen rupturas de equilibrio que no suponen una mediación intelectual o un cambio del sistema general de las coordenadas espaciales, sino una espontánea e inmediata reconfiguración de estos *puntos de anclaje* del campo sensorial. Por ejemplo, el cambio repentino de dirección que se observa al girar una rueda por efecto aparente del movimiento estroboscópico constituye una ruptura del equilibrio del proceso perceptivo normal que no

depende de una operación intelectual. La *Gestaltpsychologie* no considera el cambio de nivel espacial del campo sensorial que se percibe en el movimiento estroboscópico como un cambio de coordenadas espaciales o una modificación de la estima que se hace de la distancia creciente entre dos puntos percibidos en movimiento como hace la física: «notre perception du mouvement ne saurait donc être assimilée à l'estimation d'une distance croissante entre deux points seuls perçus, au mouvement comme le définit le physicien» (NP: 196). Según la *Gestaltpsychologie*, el movimiento estroboscópico es *puro* y sin causa motriz —*mouvement sans mobile*—, y su percepción depende de un espontáneo e inmediato reconocimiento del horizonte del campo sensorial determinado por ciertos *puntos de anclaje*, sin ninguna mediación intelectual.

4.3. Psicogénesis de la percepción y conciencia intencional

Ahora bien, si la constitución del objeto, del espacio y del movimiento deriva de un acto de *percepción inmediata*, ¿cómo se genera y desarrolla para la *Gestaltpsychologie*? En *Die Grundlagen der psychischen Entwicklung* (1921), K. Koffka propone un principio para estudiar la psicogénesis de la edad infantil: «et c'est un principe que la Gestaltpsychologie propose à la psychogènese, que le développement ne se fait pas par simple adjonction ou addition mais par réorganisation» (NP: 197). Es decir, el desarrollo de las facultades cognoscitivas del infante, incluso la perceptiva, no crece por acumulación de impresiones, sino a través de una reorganización siempre más compleja de una forma preexistente. La percepción del infante sería entonces organizada, a su modo, ya desde el comienzo. Por ende, no existe por una parte un nivel infantil, desorganizado e inmediato del proceso perceptivo y por otra una percepción adulta, organizada y mediada por las funciones del intelecto; más bien, la percepción en el infante, así como en el adulto, es un acto ya *intencionalmente orientado* que inmediatamente vuelve presente alguna cosa situándola en un horizonte de mundo ya estructurado según ciertas leyes.

En otros términos, la percepción no es un pasaje de un supuesto mosaico de impresiones sensibles a un objeto distinto, sino una progresiva reorganización

de un conjunto uniforme pero poco articulado de datos ya previa y primitivamente organizados: «il ne ferait pas apparaitre, en ce qui concerne la perception, à partir d'une mosaïque d'impressions un monde d'objets liés, mais à partir d'ensembles mal ou autrement liés des ensembles mieux articulés» (NP: 197). Aunque la percepción y la representación del mundo del infante parece ser egocéntrica, no significa que no sea objetiva. De hecho, el infante ignora los criterios de objetividad del adulto y esto no implica necesariamente una conciencia egocéntrica o cerrada en sus estados: el niño practica una objetividad diferente de la del adulto, una objetividad sin medida que no impide una rápida y precoz adaptación al nivel espacial que lo rodea.

La *Gestaltpsychologie* no concibe la génesis de la percepción objetiva como un pasaje sencillo de una conciencia inmanente hacia un mundo exterior de cosas tal y como afirma la opinión tradicional. H. Wallon, en *Les origines du caractère chez l'enfant* (1934), considera el niño como *dirigido-a* cualquier fuente de estímulos y hacia lo que le provoca un movimiento del cual intenta descubrir todas las posibilidades: «tourne vers une source d'excitations, vers un motif a mouvements et attaché à en éprouver les diverses possibilité» (Wallon, 1934: 180). Wallon considera el fenómeno del *dirigirse-a* como la estructura fundamental de la conciencia para la percepción objetiva y el conocimiento sensible de un mundo. Sin embargo, la *Gestaltpsychologie*, aunque haya intuido la importancia del concepto fenomenológico de intencionalidad de la conciencia para la descripción de la génesis de los procesos perceptivos, no ha entendido su alcance. Cuando intenta describir la estructura de la conciencia y su contenido no puede evitar reducirla a una suma de fenómenos fisiológicos del sistema nervioso central —*phénomènes physiologiques centraux*—. En otros términos, adopta la concepción tradicional de todas las psicologías cayendo en la distinción dualista entre un mundo exterior de cosas y una conciencia inmanente: «a l'intérieur de la Gestaltpsychologie la question n'est guère débattue. On adopte l'attitude de toutes les psychologies: la distinction d'un monde de choses et d'une conscience immanente» (NP: 197-8).

5. La primacía práctica de la percepción

Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques es la redacción de la discusión que Merleau-Ponty tuvo el 23 de noviembre de 1946 frente a la *Société française de Philosophie* sobre los resultados de la *Phénoménologie de la perception*, publicada en 1945. El punto de partida de la discusión es la tesis de Merleau-Ponty según la cual el mundo percibido implica un cierto tipo de relaciones que el psicólogo y el filósofo han desconocido por mucho tiempo. Si se consideran los objetos que quedan afuera de nuestro campo visual, como por ejemplo aquellos ubicados a nuestras espaldas, o más bien los perfiles invisibles de una cosa percibida, como el interior y el posterior, ¿cómo se puede describir la existencia de estos objetos ausentes o la percepción indirecta de estos aspectos invisibles de la cosa presente? «Comment devrons-nous décrire l'existence de ces objets absents ou de ces fragments non visibles des objets présents?» (PPCP: 44).

Por una parte, los psicólogos consideran esta clase de objetos y perfiles ausentes como representaciones de la fantasía, de la imaginación o del recuerdo y, en síntesis, como objetos con una existencia mental o puramente posible pero no actual. Y sin embargo, si se afirma que estos aspectos invisibles son meras representaciones, se supone que no son percibidos como existentes porque el objeto representado no es percibido actualmente: es *como-si* fuese existente y todavía no lo es, siendo puramente posible. Que estos aspectos invisibles no son meras representaciones de la fantasía, sino perfiles *co-percibidos* y colocados detrás de lo que se ve, es evidente por lo menos por dos razones. En primer lugar porque el perfil visto es el *perfil-de* un objeto, es decir, es una parte de un entero, el objeto, ya dada precedentemente. Por tanto, lo que primeramente se aprende en la percepción es la unidad y la totalidad de la cosa percibida, en sus fragmentos presentes y ausentes, y no una suma de perfiles presentes añadidos a representaciones ausentes. Si no fuese posible captar en primera instancia la totalidad del objeto sería imposible distinguir sus partes. En segundo lugar, es evidente que estos fragmentos invisibles existen detrás de lo que es percibido directamente y no son representaciones imaginarias porque es posible moverse hacia ellos con la mirada o con el tacto: «or le côtés de cette lampe n'étant

pas imaginaires, mais situés derrière ce que je vois —il me suffirait de bouger un peu pour les voir—, je ne peux pas dire qu'il sont représentés» (PPCP: 44).

Ahora bien, habiendo excluido la naturaleza fantástica e imaginaria de los aspectos invisibles del objeto, ¿cómo considerarlos? ¿Como anticipaciones o deducciones necesarias de la definición geométrica del objeto percibido? Si, por ejemplo, observamos las caras frontales de un cubo, podremos deducir la existencia de las caras traseras a partir de su estructura definida por la geometría: un cuerpo formado por seis caras cuadradas, congruentes y dispuestas de forma paralela. Siguiendo esta definición podríamos anticipar las percepciones de las caras invisibles que obtendríamos circundando el cubo con nuestro cuerpo o tocándolo con nuestras manos. Así pues, podríamos afirmar con el geómetra que los perfiles dados en ausencia se tornarían presentes y existen como consecuencia de una ley necesaria de desarrollo del acto perceptivo y de construcción del cubo según su regla geométrica:

> Si, par exemple, je regarde un cube, connaissant la structure du cube telle que le géomètre la définit, je puis anticiper les perceptions que ce cube me donnerait pendant que je tournerais autor de lui. Dans cette hypothèse, le côté non vu serait connu comme conséquence d'une certaine loi de développement de ma perception (PPCP: 45).

A modo de síntesis, la totalidad y unidad del objeto percibido dependerían de la previa formulación de un juicio intelectual dado sobre él —la definición geométrica— y la percepción consistiría en la mera verificación, confirmada o desmentida, de la hipótesis previamente dada. Esta concepción de la percepción es propia de la ciencia: el percepto es un mosaico de estímulos organizados metidos en forma por una *hipótesis-definición* formulada por un juicio. Un estímulo sensorial suscita una percepción que se desarrolla según una ley necesaria establecida por una regla del intelecto: primero viene el estímulo que causa una percepción a la cual viene aplicada, en segunda instancia, la formalización científica. Acaso, ¿es este el sentido que se debe atribuir a la expresión *primacía de la percepción*?

Ante todo es oportuno notar que Merleau-Ponty considera el punto de vista de la ciencia sobre la percepción como absolutamente inadecuado:

> Je crois avoir dit que le point de vue du savant sur la perception —un «stimulus» en soi qui suscite une perception— est, comme tout les formes de réalisme naïf, absolument insuffisant. Philosophiquement, je ne crois pas cette image de la perception soutenable en dernière analyse (PPCP: 96).

Merleau-Ponty está convencido de que no es posible que la existencia de los aspectos inaccesibles a la percepción directa se generen por un juicio del intelecto: afirmar que «es verdad que la parte delantera implica siempre la trasera» no torna visible lo invisible. Esta formulación expresada por el juicio «es verdad» no corresponde a lo que se da en mi percepción, la cual no me ofrece verdades geométricas sobre el objeto, sino su presencia *en carne y hueso*: «or cette formule "il est vrai", ne correspond pas à ce qui m'est donné dans la perception, qui ne m'offre pas des vérités comme la géométrie, mais de présences» (PPCP: 45). El perfil escondido del objeto está presente cerca de mí —*il est dans mon voisinage*— según un cierto estilo —*le côté caché est présent à sa manière*— y no es meramente una percepción posible o una síntesis intelectual que reproduce su existencia invisible más allá de la visible: «ainsi, je ne dois pas dire que les côtés non vus des objets sont simplement des perceptions possibles, ni non plus que ce sont les conclusions nécessaires d'une espèce d'analyse ou de raisonnement géométrique» (PPCP: 45).

Es importante aclarar ahora en qué sentido Merleau-Ponty habla de *primacía de la percepción*. Al dar respuesta a esta cuestión es oportuno considerar que el objeto percibido se da *en presencia* según la totalidad de sus aspectos visibles e invisibles; el juicio del intelecto no transforma las sensaciones aparentes de la percepción en las verdades objetivas de la ciencia; los valores del mundo de la cultura no son sentimientos postizos, calculados por la razón científica, filosófica o por la reflexión en general:

> En parlant d'un primat de la perception, nous n'avons, bien entendu, jamas voulu dire —ce qui serait revenir aux thèses de l'empirisme— que la science,

> la réflexion, la philosophie fussent des sensations transformés ou les valeurs des plaisir différés et calculés (PPCP: 67).

Hablar de primacía de la percepción no significa anteponer las sensaciones a las estructuras formales del juicio, como afirma el empirismo. De hecho, el intelecto no reconstruye de manera postiza lo que falta en la percepción porque a ella no le falta nada: como se vio, en ella el objeto se da *en presencia* según la totalidad de sus aspectos.

De todos modos, la percepción no registra meramente los estímulos sensibles que el pensamiento, en un segundo momento, recompone en un mosaico de sensaciones formando el objeto percibido. Al percibir, el organismo interpreta —*interprète*— aquellos mismos estímulos confiriéndoles, sin ninguna mediación intelectual, una determinada configuración perceptiva o forma: «la perception n'est pas un phénomène de l'ordre de la causalité physique; on constate une réponse de l'organisme qui "interprete" les *stimuli*, leur donne une certaine configuration» (PPCP: 97). Entonces es evidente que la percepción no es un fenómeno que pertenece al orden de la causalidad física. No es causada o producida por ciertos estímulos, sino que el organismo que percibe responde a ellos mismos comportándose de una cierta manera acorde a un preciso estilo perceptivo: «ce qui me semble impossible, c'est de dire que cette configuration est produit par ces *stimuli*: elle vient de l'organisme et de la manière dont l'organisme se comporte en leur présence» (PPCP: 97).

En primer lugar es posible hablar de *primacía de la percepción* porque la percepción tiene el privilegio de darnos a conocer el objeto percibido en su estadio naciente. En otros textos Merleau-Ponty definirá la percepción como la experiencia primaria del conocimiento en cuanto *co-nacimiento* —*con-naissance*— del objeto percibido: «l'expérience de la perception nous remet en présence du moment où se constituent pour nous le choses, les vérités, les biens, qu'elle nous rend un "logos" à l'état naissant, qu'elle nous enseigne […] les conditions vrais de l'objectivité elle-même» (PPCP: 67). La percepción nos enseña las verdaderas condiciones de la manifestación de la objetividad del percepto mostrándonos su ser en el estado naciente y evita así reducirlo a una mera sensación. En segundo lugar, el objeto percibido es por definición

presente y viviente y la percepción nos devuelve su ser de tal manera que sea posible aplicarlo a las relaciones humanas con el fin de crear un nuevo sistema de valores, es decir, una cultura. No se trata de señalar la experiencia perceptiva como el estrado primordial del cual deriva el mundo de la cultura a través de un proceso de transformación o evolución de la percepción misma, sino de señalarla como el nivel de experiencia que devela los datos permanentes de los problemas que la cultura quiere resolver:

> Nous appelons primordiale cette couche d'expérience pour signifier non pas que tout le reste en dérive par voie de transformation ou d'évolution […] mais en ce sens qu'elle révèle le données permanentes du problème que la culture cherche à résoudre (PPCP: 68).

En el artículo *The Return to Perceptual Experience and the Meaning of the Primacy of Perception* (1989), Theodore Geraets afirma que en la experiencia primordial de la percepción los objetos se dan como procesos nacientes que aún no han sido completados y que no se han transformado en una rígida e inmóvil materia: «in this "primordial experience" everything is revealed as a meaning "in the process of being born", which is to say that it is not yet completely finished, and has not as yet hardened and become unmoving» (1989: 33). Por eso la percepción, según Geraets, tiene el doble privilegio de develar las condiciones nacientes de la manifestación del percepto *presente y viviente* y los datos sensibles del conocimiento sobre los cuales es posible construir la cultura: «this twofold privilege that of presence —living end present being— and the of being the foundation —this data and conditions—» (1989: 33). En otras palabras, la percepción nos ofrece un objeto cuya materia sensible está ya desde siempre impregnada de su forma viviente: «la matière de la perception soit prégnante de sa forme» (PPCP: 48). Sin embargo, aunque el mismo Merleau-Ponty afirma que la experiencia perceptiva constituye el primer estrado del conocimiento, no afirma que la cultura pueda reducirse al terreno de la percepción:

> Je n'ai pas prétendu dire que la culture consistait à percevoir. Il y a tout un monde culturel qui constitue une seconde couche au-dessus de l'expérience

> perceptive. Celle-ci est comme un premier sol dont on ne peut pas se passer (PPCP: 85).

Entonces, ¿qué tipo de primacía desempeña la experiencia perceptiva con relación al mundo de la cultura? Es oportuno constatar que la percepción, por medio de la interpretación y configuración de los estímulos sensibles, establece con el mundo de la cultura una primacía ante todo práctica y solamente en segunda instancia teórico-reflexiva. En efecto, en respuesta a los estímulos recibidos, el organismo no produce la configuración perceptiva del objeto según una causalidad física. Al contrario, ésta deriva del organismo mismo y del tipo de respuesta práctica, o comportamiento, que él actúa en presencia de estos estímulos: «[cette configuration] vient de l'organisme et de la manière dont l'organisme se comporte en leur [les *stimuli*] présence» (PPCP: 97). El sujeto nunca es completamente pasivo frente a los datos percibidos: no se limita a recibirlos como si fuese una cámara de grabación externa que, despegándose del mundo sensible, los capta en su objetividad.

Como ya se vio, la percepción implica y supone un comportamiento interpretativo de los estímulos recibidos que crea una cultura, y la reflexión es una adquisición de esta cultura que no suprime los ligámenes con el mundo sensible, sino que los utiliza aún más:

> Mettant la perception au centre de la conscience […] J'ai voulu dire que, même quand nous transformons notre vie par la création d'une culture —et la reflexión est une acquisition de cette culture— nous ne supprimons pas nos attaches avec le temps et avec l'espace, nous les utilisons bien plutôt (PPCP: 99).

Es más, Merleau-Ponty afirma que en la experiencia perceptiva es posible hallar la raíz de cada acto, teórico o práctico, con relación al comportamiento humano: «réciproquement, on peut dire que dans une perception humaine complétement explicitée, on trouverait toutes les originalités de la vie humaine» (PPCP: 99). Hasta aquellos actos teóricos, como la imaginación o la ideación, que a primera vista se alejan del mundo sensible para producir un mundo de valores culturales, están caracterizados por la misma capacidad

interpretativa y creativa que brota y opera a nivel de la experiencia perceptiva: «la même capacité créatrice qui est à l'oeuvre dans l'imagination et dans l'idéation est en germe dans la première perception humaine» (PPCP: 99-100).

En definitiva, si bien es verdad que el hombre es capaz de interpretar, transformar su vida con el fin de crear un mundo de segundo nivel constituidos por valores culturales, nunca abandona la cuna de la experiencia sensible: «avons seulement replacé [le sujet] dans le berceau du sensible, qu'il transforme sans le quitter» (PPCP: 68). Aunque la conciencia perceptiva es capaz de despegarse del mundo sensible sin abandonarlo nunca, en ella existe un punto ciego, un borde que huye a su visión del mundo y de sí misma. Ella nunca posee el mundo y a sí misma totalmente, sino a través de un resto —*reste*— o borde de la visión que le pertenece estructuralmente, y es la condición fenomenológica del ser del mundo y de su ser al mundo. Además, propiamente en esto consiste la diferencia entre una filosofía fenomenológica y una filosofía del intelecto por la cual el objeto es una presencia absoluta sin vacíos y sin horizonte:

> Mais ce qui fait une différence essentielle entre mon point de vue et celui d'une philosophie de l'entendement, c'est qu'a mon sens, même capable de se dépendre des choses pour se voir, la conscience humaine ne se possède jamas sans reste. […] J'ai dit dans ma thèse, reprenant un mot de Rimbaud, qu'il y a un centre de la conscience par où «nous ne sommes pas au monde» (PPCP: 100-1).

6. La síntesis perceptiva

Como ya se ha afirmado anteriormente, la síntesis que reconoce la existencia de lo que no es dado directa y actualmente en la percepción no es una síntesis intelectual, sino una síntesis práctica que implica un cierto comportamiento y una gestualidad del cuerpo. Por ejemplo, es posible tocar el lado invisible de una cosa siguiendo con la mano las líneas sugeridas por aquello visible o sencillamente tendiéndola hacia la parte escondida: «je puis toucher la lampe, et non seulement suivant la face qu'elle tourne vers moi, mais encore de l'autre

côté; il suffirait que j'étende la main pour la saisir» (PPCP: 46). El análisis clásico reduce la experiencia sensible al nivel de la prueba sensible, considerandolo como el único efectivamente existente. Sin embargo, cuando uno se percata del contexto que lo rodea, considera su posición en el espacio y su propio punto de observación, y ve más de lo que efectivamente se ve.

Según ya se ha dicho, el sujeto nunca registra un mero dato sensible a través de su vista, por ejemplo una mera casa o una calle, sino que ve el objeto ya caracterizado por ciertas propiedades que derivan de la consideración del ambiente circunstante: una casa del campo o un edificio, una calle urbana o un sendero de montaña: «je perçois devant moi une route ou une maison, et je les perçois affectées d'une certaine dimension: la route est un chemin ou une route nationale, la maison est une cane ou une ferme» (PPCP: 46). Además, las cosas observadas se manifiestan ya configuradas y caracterizadas por ciertas dimensiones y colores que están determinadas por una relación práctica con el objeto percibido. Es posible recuperar las verdaderas dimensiones y los verdaderos colores del objeto percibido, que actualmente difieren de su grandeza y color aparente, solamente a través de una interacción cinética y táctil que involucra la corporalidad del observador: «ces identifications supposent que je retrouve la grandeur vraie de l'objet, fort différente de celle sous laquelle il m'apparaît du point de station où je me trouve» (PPCP: 46).

Es bastante difundida la opinión general según la cual las verdaderas características de una cosa, como la grandeza o el color, derivan de un análisis del dato aparente —nebuloso e inadecuado— de la percepción: a partir de la grandeza aparente y por mediación del intelecto se establecería la verdadera y objetiva grandeza de la cosa vista. De acuerdo a Merleau-Ponty, este procedimiento no es exacto, sobre todo porque no describe la experiencia perceptiva. De hecho, la grandeza aparente de un objeto nunca se me da: «la grandeur apparente dont on parle ne m'est pas donnée» (PPCP: 47). Esta constatación del filósofo francés es tan acertada que para que se dé la grandeza aparente de una cosa se debería suponer la existencia de un campo visual objetivo y verdadero, prefabricado por el intelecto, en el cual la grandeza de la cosa es percibida como aparente. No obstante, un tal campo visual no se da en la experiencia perceptiva inmediata, sino que se da como resultado de una construcción

intelectual determinada por leyes necesarias. Así entonces, cuando uno afirma percibir un objeto según una perspectiva deformada o afirma ver su grandeza o su color aparente, ya está reduciendo la experiencia perceptiva a las leyes de la perspectiva geométrica. Es incluso históricamente comprobable que la perspectiva geométrica del campo visual no es una condición necesaria para la percepción de un mundo de objetos: «c'est un fait très remarquable que les ignorants ne soupçonnent pas la perspective, et qu'il a fallu beaucoup de temps et de réflexion pour que les hommes s'avisent d'une déformation perspective des objets» (PPCP: 46).

La separación entre propiedades aparentes y verdaderas de la cosa percibida acontece sólo en un segundo momento con respecto al acto perceptivo: sucede después de que el intelecto ha pulverizado la totalidad del objeto en sus partes y lo considera como un mero aglomerado de signos —*signe*— o mosaico de sensaciones sin relación directa con su significado —*signifié*—. La percepción no ofrece signos que, en segunda instancia, deben ser descifrados y reconducidos al significado a través de una inferencia intelectual, porque en la experiencia perceptiva los signos y el significado no se dan por separados: «il n'y a donc pas déchiffrage, inférence médiate, du signe au signifié, puisque les signes prétendus ne me sont pas donnée séparément» (PPCP: 47). Los signos son siempre *signos-de* un significado que los precede y la grandeza aparente es un mero signo aislado y abstracto de un significado postizo: la grandeza verdadera del espacio geométrico. De la misma manera, como la verdadera grandeza de un objeto no deriva de un análisis del espacio geométrico ocupado por él, tampoco su verdadero color se deduce a partir del color del ambiente circunstante o de la iluminación que le llega. Por ejemplo, si la luz solar se difunde en un ambiente durante el día, nosotros percibiríamos el amarillo de la luz artificial como un factor que altera la verdadera configuración cromática de los objetos presentes en el ambiente. Sin embargo, a la puesta del sol las cosas aparecerán iluminadas solamente por la luz artificial y su amarillo no será percibido como un factor alterante, sino como el fondo o la condición necesaria que permite su visión. En resumen, el color verdadero no se deduce a partir de un análisis cromático de los diferentes perfiles del objeto percibido y teniendo en cuenta el tipo de iluminación que caracteriza el ambiente. De hecho aparece

cuando ella se desvanece: «la couleur vraie n'est pas déduite, compte tenu de l'éclairage, puisqu'elle apparaît précisément quand il disparaît» (PPCP: 47).

¿A cuáles consecuencias filosóficas deberíamos llegar siguiendo estas consideraciones? En primer lugar es oportuno constatar que, como se ha expuesto, si el objeto percibido es una totalidad que es anterior a sus partes es imposible descomponerlo en sus datos elementales y reconstruirlo, en un segundo momento, sin desnaturalizarlo. En segundo lugar, si es verdad que el color verdadero de una cosa no deriva de una composición postiza de sus diferentes aspectos cromáticos, o de una abstracción intelectual que separa la iluminación natural de la artificial, tal vez es posible afirmar que el color y la grandeza familiares para mí —no verdaderas o aparentes sino familiares— vienen circunscritos a partir y a través del punto de vista ocupado por mi cuerpo, en cuanto origen del campo perceptivo y práctico de mis posibles comportamientos: «ce sujet qui assume un point de vue, c'est mon corps en tant que champ perceptif et pratique, en tant que mes gestes ont une certaine portée, et circonscrivent comme mon domaine l'ensemble des objets pour moi familiers» (PPCP: 48-9). Entonces la consecuencia filosóficamente más importante es que, si la percepción reconoce la totalidad de la *cosa* inmediata y anteriormente a sus posibles descomposiciones sin ninguna mediación conceptual, el objeto percibido no es un mosaico de partes capturadas por la mirada y sintetizadas por un significado conceptual:

> Nous constatons à la fois qu'il est impossible, comme on l'a souvent dit, de décomposer une perception, d'en faire un assemblage de parties ou de sensations, puisqu'en elle le tout est antérieur aux parties et que ce tout n'est pas tout idéal. La signification que je découvre en fin de compte n'est pas de l'ordre du concept (PPCP: 47).

Es oportuno considerar que si el significado —*signifié*— del objeto percibido fuese un concepto, ¿cómo sería posible reconocerlo en los datos sensibles? Se necesitaría un elemento intermedio entre el nivel de conocimiento sensible y el conceptual, y después otra mediación para los intermediarios: se trataría de un proceso infinito que trae a la memoria la antigua crítica aristotélica del

tercer hombre. Es necesario que el significado y los signos, la forma y la materia, sean una totalidad unitaria desde el comienzo del proceso cognoscitivo y que la materia de la percepción, como ya se ha dicho, esté desde siempre *impregnada de su forma —prégnante de sa forme—*: «il faut que la signification et les signes, que la forme et la matière de la perception soient dès l'origine apparentés, et que, comme on dit, la matière de la perception soit "prégnante de sa forme"» (PPCP: 48). En estas palabras, hay una evidente relación con la concepción de *forma* elaborada por la *Gestaltpsychologie*.

6.1. La estructura ambigua de la percepción

Una de las características fundamentales de la percepción que se dirige al mundo externo es la de ser una continua pretensión de hacer algo que, estructuralmente, es incapaz de hacer. ¿En qué consiste esta pretensión? ¿Qué es lo que nos ofrece la percepción y cómo se presenta su objeto? Ante todo, los objetos de la percepción se dan a través de determinadas perspectivas, perfiles, vacíos, fisuras, límites y bordes que quedan invisibles a nuestra mirada directa: la manifestación de ciertos aspectos de lo percibido implica también el encubrimiento de otros. Así pues, si en la misma estructura del objeto percibido se radican sus perfiles ausentes, la percepción de un objeto no es la pura afirmación de su existencia, sino también su negación, siendo que la cosa sensible se da, en cierto modo, retirándose. Este modo de donarse del objeto percibido no es defectivo con respeto a uno mejor o más exacto, sino que es el único que permite percibir el objeto en su efectiva corporeidad. Luca Vanzago señala: «Merleau-Ponty, siguiendo a Husserl, afirma que la única modalidad existencial de la conciencia perceptiva es su perspectivismo»[18] (2012: 28).

La donación *en perspectiva* del objeto percibido no es generada por una falla del sistema perceptivo. Incluso la conciencia perceptiva no advierte el perspectivismo de la cosa sensible como un obstáculo cognoscitivo o una

[18] Traducción mía del original italiano: «seguendo lo Husserl delle Idee, Merleau-Ponty insiste sul fatto che la coscienza percettiva é questo o non é».

imperfección relacionada con la existencia de mi cuerpo: «mais, dans la conscience immédiate ce caractère perspectif de ma connaissance n'est pas compris comme un accident à son égard, une imperfection relative à l'existence de mon corps et de son point de vue propre» (SC: 201). Al contrario, la perspectiva no aparece como una deformación subjetiva de las cosas percibidas, sino como la condición esencial para que se manifiesten. Además el conocimiento por perfiles[19] no es una degradación de un conocimiento verdadero, sino que revela la riqueza escondida e inagotable del objeto percibido, el cual finalmente aparece como *cosa*. Así, por ejemplo, los perfiles de mi escritorio no se dan directamente a mi conciencia perceptiva como apariencias sin algún valor, sino como *manifestaciones-de* mi escritorio. Cada aspecto muestra algo y remite a algo más sin agotar la existencia de la cosa que veo, que aparece en cuanto *cosa para mí* solamente a condición de retirarse siempre más allá de sus aspectos directamente percibidos: «les choses que je vois ne sont choses pour moi qu'à condition de se retirer toujours au-delà de leurs aspects saisissable» (PPCP: 49).

El objeto percibido, retirándose continuamente más allá —*au-delà*— de lo que se ve, trasciende su apariencia y emerge en cuanto *cosa para mí*, es decir, en cuanto fenómeno que suscita un movimiento interrogante en quien percibe. Según Merleau-Ponty, existe entonces en la percepción una paradoja de la inmanencia y de la trascendencia. Es inmanente porque el objeto percibido no es ajeno al sujeto que percibe y trascendente porque existe siempre un más allá de lo que efectivamente se da en la experiencia directa:

> Il y a donc dans la perception un paradoxe de l'immanence et de la transcendance. Immanence, puisque le perçu ne saurait être étranger à celui qui perçoit; transcendance, puisqu'il comporte toujours un au-delà de ce qui est actuellement donné (PPCP: 49).

La estructura fenomenológica del objeto percibido es ambigua: por una parte la cosa es *en sí* en cuanto su contenido es algo que trasciende mi

[19] Según el léxico alemán de Husserl: *abschattungen*.

percepción de ésta, y por otra es *para mí* en cuanto se dona solamente a través de determinaciones *en carne y hueso*, inmanentes y encarnadas en el sujeto corporal que percibe. Dicho de otra manera, la relación entre los aspectos *para mí* de la cosa y la cosa *en sí* es paradójica pues el conjunto de estos aspectos no es capaz de constituir la totalidad de la cosa y, todavía, es justamente *la cosa misma* lo que se manifiesta a través y más allá de ellos —*par elles et au delà d'elles*—. Así pues, el objeto de la conciencia perceptiva se configura como un entrecruce solidario y paradójico de aspectos presentes y ausentes, y estos dos elementos estructurales de la percepción no son propiamente contradictorios: «et ces deux éléments de la perception ne sont pas à proprement parler contradictoires, car […] l'apparition de "quelque chose" exige indivisiblement cette présence et cette absence» (PPCP: 50).

Esta relación paradójica entre los *aspectos* —*aspects*— y la *cosa* —*chose*— es generadora de la conciencia perceptiva de la realidad de la cosa misma. Esto es: la cosa es real, existe *en carne y hueso* únicamente donándose a través de sus perspectivas deformadas por el punto de vista ocupado por el sujeto corpóreo que percibe. Los perfiles presentes *para mí* anuncian la cosa *en sí* sin agotarla y todavía la relación entre los dos no se reduce a la de un evento que remite a otro evento. El aspecto visible de una cosa no es un signo que indica su significado invisible, sino que cada perfil se da ya impregnado de su forma. En síntesis, el percepto resulta estructuralmente ambiguo y paradójicamente entrecruzado por aspectos materialmente visibles y formalmente invisibles. Ahora bien, es oportuno notar que ni la concepción empirista de la percepción, que reduce la *cosa* a un mosaico de sensaciones que derivan de la sucesión —*consécution*— de los *estados de conciencia* —*états de conscience*—, ni el intelectualismo, que intenta organizar lógicamente las sensaciones a través del juicio, han entendido la ambigüedad de fondo que caracteriza estructuralmente la percepción: «ni la consécution des "états de conscience" ni la organisation logique de la pensée ne rendent compte de la perception» (SC: 202).

Merleau-Ponty afirma contra el empirismo que el percepto va mucho más allá de sus manifestaciones sensibles: un cubo no se reduce a lo que puede verse de él porque no es posible observar más de tres caras a la vez. Además, los perfiles dados son estructural y recíprocamente representativos: los lados de un cubo,

en cuanto *lados-de*, están relacionados a la totalidad del objeto sin necesidad de una relación externa que se yuxtaponga a ellos. Tampoco la organización lógica operada por un juicio intelectual es capaz de dar razón de la estructura de la percepción. Una tal organización supondría la existencia de una mente que contenga su propio objeto, correspondiente a la cosa percibida. Sin embargo, la unidad de la cosa no deriva de la adecuación de los aspectos percibidos a un significado mental: la concordante multiplicidad de los datos sensibles se organiza y configura autónomamente. Finalmente, el percepto no deriva de un juicio que enlaza las apariencias *para mí* a una cosa *en sí*. Un juicio tal sería necesario solamente en caso de que las manifestaciones perceptivas fuesen datos aislados, lo cual es contrario a la concepción intelectualista de la percepción.

Para dar razón de la experiencia directa de la cosa percibida y para no reducirla a un mero dato empírico o a una unidad intelectual es necesario considerarla en cuanto *entidad en perspectiva —êtres perspectifs—*:

> Ainsi pour rendre justice á notre expérience directe des choses, il faudrait maintenir á la fois, contre l'empirisme, qu'elles sont au delà de leurs manifestations sensibles et, contre l'intellectualisme, qu'elles ne sont pas des unités de l'ordre du jugement et qu'elles s'incarnent dans leurs apparitions. Les «choses» dans l'expérience naïve sont evidentes comme êtres perspectifs (SC: 202).

Las cosas se dan paulatinamente a través de la mediación de sus perfiles, los cuales nos revelan su estructura ambigua y paradójica en cuanto la unidad del percepto trasciende sus manifestaciones sensibles y, sin embargo, se dona encarnándose en ellas. La *cosa* es una trascendencia que, sin embargo, está abierta a mi conocimiento: «une transcendance pourtant ouverte à ma connaissance» (SC: 202).

6.2. El estilo universal de la percepción

Hasta ahora se ha visto que, a causa de la ambigüedad del objeto percibido, es imposible reconstruirlo sumando sus perfiles y que la síntesis que los unifica

es práctica y no intelectual. La síntesis intelectual nos dona objetos meramente posibles, como los representados por la imaginación, o absolutamente necesarios y completamente visibles sin sombras, como los ideales de la geometría. En cambio, el objeto *en carne y hueso* nunca es meramente posible o necesario, sino que se me ofrece deformado por la serie indefinida de síntesis perspectivas —*vues perspectives*— que derivan del punto de vista que ocupo. Solamente bajo estas condiciones es posible definirlo como *real* —*réel*—:

> Ce qui m'interdit de traiter ma perception comme un acte intellectuel, c'est qu'un acte intellectuel saisirait l'objet ou comme possible, ou comme nécessaire, et qu'il est, dans la perception, «réel»; il s'offre comme la somme interminable d'une serie indéfinie de vues perspectives dont chacune le concerne et dont aucune ne l'épuise. Ce n'est pas pour lui un accident de s'offrir à moi déformé, suivant le lieu que j'occupe, c'est à ce prix qu'il peut être «réel» (PPCP: 48).

Es posible afirmar que la síntesis perceptiva, en su estructura ambigua y paradójica, fundamenta la realidad de los objetos. Sin embargo, ¿bajo qué condiciones puede generarse la síntesis perceptiva? Ahora bien, Merleau-Ponty considera que la realidad del objeto se dona solamente a partir de esta percepción deformante, encarnada por un punto de vista situado en un lugar. La percepción no me pone sencillamente en contacto con la cosa percibida, sino que a través de mi cuerpo me la presenta llevándome constantemente más allá de ella. Cada aspecto de la cosa percibida representa a otro sucesivo en una síntesis práctica que nunca acaba y que consiste en un pasaje desde lo actual y sensiblemente dado a lo potencialmente *co-dado*. Puedo asimismo alcanzar los perfiles escondidos del objeto con un movimiento de mi mano. El filósofo francés, retomando a Husserl, define este tipo de pasaje como una *síntesis de transición*: «Je n'ai pas une vue perspective, puis une autre, et entre elles une liaison d'entendement, mais chaque perspective passe dans l'autre et, si l'on peut encore parler de synthèse, il s'agit d'une "synthèse de transition"» (PP: 1029).

Además, la síntesis perceptiva no solamente percibe la *cosa* en cuanto entrecruce de relaciones de aspectos presentes y ausentes, sino que también la coloca en el horizonte de todas las posibles relaciones: el mundo. En particular,

la percepción no se limita a evocar o representar lo que queda actualmente inaccesible desde mi punto de vista, sino que lo anuncia visible desde otro lugar u horizonte. En este sentido, la percepción cumple una *síntesis de horizonte —synthèse d'horizon—* que, a través de mi punto de vista, me introduce al mundo entero: «mon point de vue est pour moi bien moins une limitation de mon expérience qu'une manière de me glisser dans le monde entier» (PP: 1029). Sin embargo, la síntesis de horizonte no es una síntesis que me hace pensar en todos los posibles paisajes. La síntesis de horizonte no me representa nada, sino que me abre a todos los posibles paisajes que están ya disponibles en la concatenación concordante de las infinitas perspectivas: «je ne me représente rien, mais tous les paysages sont déjà là dans l'enchaînement concordant et l'infinité ouverte de leurs perspectives» (PP: 1029).

Mi punto de vista particular no limita mi experiencia y, aún más, es el modo privilegiado a través del cual estoy abierto a la totalidad del mundo natural en cuanto horizonte de todos los horizontes, el estilo de todos los estilos. Gracias a mi campo perceptivo yo estoy presente en mi mundo circunstante y *co-pertenezco* a todos los otros paisajes que se extienden más allá de mi perspectiva. Al mismo tiempo, esta posibilidad de ubicar todo lo que trasciende mi toma perceptiva es meramente intencional y no efectiva. El paisaje que veo puede anunciarme aquello situado detrás de la colina solamente con un cierto grado de indeterminación. En este caso, la única cosa de la cual estoy seguro con respeto a su lejanía indeterminada es que más allá existe algo en general que se puede percibir con un estilo abstracto: «je sais seulement qu'il y a à percevoir quelque chose en général, de ces lointains je ne possède plus que le style abstrait» (PP: 1030).

Es evidente entonces que más allá de los aspectos presentes y percibidos de la *cosa*, en su horizonte interno y externo, se manifiesta una *co-presencia* de aspectos *co-percibidos*. Por ejemplo, cuando miro el verde brillante de un florero de cerámica pintado por Cézanne, este verde no me hace pensar en la cerámica, sino que me la presenta con todas sus características internas y externas a través de las modulaciones del verde mismo:

> Quand je regarde le vert brillant d'un vase de Cézanne, il ne me fait pas penser à la céramique, il me la présente, elle est là, avec sa croûte mince et lisse et son intérieur poreux, dans la manière particulière dont le vert se module (PP: 1029).

No obstante, todos estos aspectos dados y *co-dados* se presentan con un mismo estilo perceptivo que asegura la unidad de mi experiencia de la *cosa*. Su unidad es dada y no construida *a posteriori*, y viene garantizada por el mundo natural que es el horizonte de todos los horizontes o el estilo universal de todas las posibles percepciones. El correlato del mundo natural, en cuanto sistema práctico de todas las tomas —*prises*— perceptivas sobre el mundo, es el cuerpo:

> Le monde naturel est l'horizon de tous les horizons, le style de tous les styles, qui garantit à mes expériences une unité donnée et non voulue par-dessous toutes les ruptures de ma vie personnelle et historique, et dont le corrélatif est en moi l'existence donnée, générale et prépersonnelle de mes fonctions sensorielles où nous avons trouvé la définition du corps (PP: 1029).

Para Merleau-Ponty el cuerpo se define como aquel sujeto que asume un punto de vista en cuanto punto ciego y origen del campo perceptivo y de mis posibles comportamientos. Así como acota Rossella Prezzo: «lo que veo en la percepción es que, ante todo, las cosas se me presentan y que estoy presente frente a ellas, en una implicación mutua, a través de aquel empalme con el ser que es mi cuerpo»[20] (2004: 8). El cuerpo, con sus funciones sensoriales, circunscribe el campo perceptivo y la *cosa* es una totalidad abierta cuya realidad es accesible únicamente a través de la serie potencialmente infinita de las síntesis perceptivas que concuerdan con un cierto estilo —*style*— de donación del objeto mismo, que es el mundo:

[20] Traducción mía del original italiano: «ciò che vedo, nella percezione, è innanzitutto che le cose mi si presentano e che io sono presente alle cose, in una mutua implicazione, attraverso quella giuntura con l'essere che é il mio corpo».

> La chose perçue n'est pas une unité idéale possédée par l'intelligence, comme par exemple une notion géométrique, c'est une totalité ouverte à l'horizon d'un nombre indéfini de vues perspectives qui se recoupent selon un certain style, style qui définit l'objet dont il s'agit (PPCP: 49).

Resumiendo, la percepción vuelve presente alguna cosa situándola en un mundo —que es la totalidad de las cosas y el estilo universal de cada posible percepción— a través de la síntesis corporal que reconfigura cada detalle en el horizonte perceptivo adecuado: «percevoir, c'est se rendre présent quelque chose à l'aide du corps, le chose ayant toujours sa place dans un horizon de monde, et le déchiffrement consistant à remplacer chaque détail dans les horizons perceptifs qui lui conviennent» (PPCP: 104).

CAPÍTULO V

Percepción y corporeidad

1. Los objetos de la percepción

El objeto de nuestra percepción, una vez constituido, aparece como el eje central de todas nuestras posibles experiencias de este. Por lo tanto, si por un lado el objeto mismo no coincide con ninguna de las apariciones o perspectivas posibles, por otro encarna el punto de confluencia de todas éstas. Como decía Leibniz, la *cosa misma —elle-même—* es el punto geométrico de todas las posibles perspectivas:

> Notre perception aboutit à des objets, et l'objet, une fois constitué, apparaît comme la raison de toutes les expériences que nous en avons eues ou que nous pourrions en avoir. Par exemple, je vois la maison voisine sous un certain angle, […] la maison elle-même n'est aucune de ces apparitions, elle est, comme disait Leibniz, le géométral de ces perspectives et de toutes les perspectives possibles (PP: 745).

Ahora bien, siguiendo el análisis fenomenológico que hace Merleau-Ponty en la primera parte de la *Phénoménologie de la perception* (1945) dedicado al tema del cuerpo, queremos entender cómo la percepción puede realizarse desde un lugar y una perspectiva determinada sin quedar atrapada en ésta. En otras palabras, ¿cómo puede la percepción radicarse en un punto de vista particular

y al mismo tiempo superarlo y trascenderlo continuamente? Además, ¿cómo puede la percepción garantizar la unidad experiencial de un objeto?

En *La structure du comportement* (1942), Merleau-Ponty describe la percepción a través de la imagen de un haz de luz que se irradia y se posa sobre los objetos, revelando su presencia latente:

> Il me semble plutôt que ma perception est comme un faisceau de lumière qui révèle les objets là où ils sont et manifeste leur présence, latente jusque-là. […] Il me semble que le regard «se pose» sur les objets et les atteint à distance, comme l'exprime bien l'usage latin de «lumina» pour designer le regard (SC: 200).

Asimismo, en la *Phénoménologie de la perception* afirma que ver un objeto significa fijar y posar la mirada sobre un fragmento del paisaje que, bajo nuestra mirada, se anima y se dispone *en figura* dejando todo lo restante latente sobre un fondo. Sin embargo, este residuo no cesa de estar allá en un horizonte que, aunque lejano, está a nuestra disposición. Es decir: sea que los objetos aparezcan *en figura* en primer plano o en latencia sobre un fondo en segundo plano, los vemos porque sus horizontes, caracterizados por la estructura *figura y fondo*, están a nuestro alcance e implicados en nuestra percepción actual. Escribe el autor:

> Dans la visión, j'appuie mon regard sur un fragment du paysage, il s'anime et se déploie, les autres objets reculent en marge et entrent en sommeil, mais ils ne cessent pas d'être là. Or, avec eux, j'ai à ma disposition leurs horizons (PP: 746).

La percepción de un mundo de cosas reales está caracterizada por la estructura *objeto y horizonte* que, en cambio, no describe la visión cinematográfica mediada por una pantalla en movimiento en la cual no tenemos acceso a los horizontes de lo que vemos, sino a través del recuerdo de las visiones transcurridas. La pantalla no tiene horizontes y de hecho la estructura *objeto y horizonte*, caracterizada por el dinamismo entre la figura y el fondo, es propiamente lo que asegura la identidad del objeto a través de sus múltiples perspectivas. Se ha

dicho en el capítulo cuarto que la visión por perfiles o en perspectiva del objeto no impide su manifestación real, sino que la permite:

> La structure objet-horizon, c'est-à-dire la perspective, ne me gêne donc pas quand je veux voir l'objet: si elle est le moyen qu'ont les objets de se dissimuler, elle est aussi le moyen qu'ils ont de se dévoiler. Voir, c'est entrer dans un univers d'êtres qui se montrent, et ils ne se montreraient pas s'ils ne pouvaient être cachés les uns derrière les autres ou derrière moi (PP: 746).

La estructura *objeto y horizonte* o *figura y fondo* es la modalidad de manifestación que caracteriza un objeto real que, a diferencia de uno virtual en pantalla, puede mostrarse o esconderse detrás de otro objeto o detrás de nosotros. Percibir un objeto signifíca tener a disposición sus horizontes, frecuentarlos y abrirse al entramado de posibilidades prácticas que implican. Según las palabras de Merleau-Ponty, ver un objeto significa habitarlo: «regarder un objet, c'est venir l'habiter et de là saisir toutes choses selon la face qu'elles tournent vers lui. Mais, dans la mesure où je les vois elles aussi, elles restent des demeures ouvertes à mon regard» (PP: 746). El objeto central de nuestra visión actual es percibido a partir de la concatenación de horizontes abiertos a la mirada que se ubica virtualmente en cada punto de vista. Por ende, cada cosa es el espejo de todas las otras. Cuando miro un objeto no le atribuyo solamente las propiedades visibles desde mi punto de vista, sino también aquellas que están abiertas a todos los otros. Por ejemplo, cuando miro una lámpara sobre una mesa, no le atribuyo solamente las cualidades visibles a partir del lugar que ocupo, sino que considero aquellos aspectos que la chimenea, el muro y la mesa pueden *ver*. Entonces, yo puedo ver un objeto en cuanto todos los otros constituyen un sistema de horizontes o un mundo a partir del cual cada objeto dispone de los otros a su alrededor como espectadores de sus aspectos escondidos y como garantía de su permanencia: «Je peux donc voir un objet en tant que les objets forment un système ou un monde et que chacun d'eux dispose des autres autour de lui comme spectateurs de ses aspects cachés et garantie de leur permanence» (PP: 747). Por ende, cada objeto de mi percepción es todo lo que los otros objetos pueden ver de este o, en otros términos, el objeto *en*

sí mismo es aquel visible desde todos los lugares, la encarnación de todos los puntos de vista:

> Tous les objets du monde qui sont saisis comme coexistants parce que chacun d'eux est tout ce que les autres «voient» de lui. […] La maison elle-même n'est pas la maison vue de nulle part, mais la maison vue de toutes parts (PP: 747).

2. Los cuerpos de la percepción

En la última parte del capítulo cuarto se ha mencionado la importancia del cuerpo como condición que fundamenta la unidad de la experiencia de un objeto percibido: «mon corps, comme système de mes prises sur le monde, fonde l'unité des objets que je perçois» (PPCP: 53). Anteriormente se ha visto cómo la percepción de un objeto depende del dinamismo que se realiza entre el primer plano —figura— y el segundo —fondo— del campo visual, y cómo la pertenencia de todas las perspectivas a un mismo horizonte experiencial garantiza la unidad del percepto. Sin embargo, es oportuno aclarar que un objeto real no se coloca más allá de todas las perspectivas y tampoco es algo visible desde todas las perspectivas, sino más bien es un cuerpo que se muestra en perspectiva a partir de un punto de vista determinado ocupado por mi cuerpo. En virtud de su corporeidad puede esconderse detrás de mí o de otro objeto, quedar latente sobre un fondo o resaltar *en figura*. Así pues, es posible afirmar con Luca Vanzago que «el objeto de verdad no es aquel total, en cuanto no se da en perspectiva, ni aquel dado bajo todas las perspectivas, que de todos modos no sería un objeto perceptivo o un cuerpo que se muestra»[21] (2012: 52).

El objeto real de mi percepción no es algo absolutamente determinado y fijado de una vez por todas, sino que es una morada abierta a mi mirada —*demeures*

[21] Traducción mía del original italiano: «l'oggetto vero non è né quello totale, in quanto non dato in prospettiva —che sarebbe invisibile—, né quello dato da tutte le prospettive, che non sarebbe comunque più un oggetto percettivo, un corpo che si mostra».

ouvertes à mon regard—, lista para ser habitada por el punto de vista encarnado por mi cuerpo. El percepto es un centro de posibilidades, una invitación permanente a la realización de concebibles síntesis prácticas que yo puedo llevar a cabo solamente a partir de mi corporeidad. La síntesis de horizontes del campo visual es nada más que una síntesis presuntiva que actúa con certeza solamente en el contexto que está cerca del percepto. En cambio, en el contexto lejano no puede determinar con precisión el objeto, dejándolo estructuralmente abierto e incumplido, así como efectivamente se revela en la experiencia perceptiva:

> Ainsi la synthèse des horizons n'est qu'une synthèse présomptive, elle n'opère avec certitude et avec précision que dans l'entourage immédiat de l'objet. Je ne tiens plus en main l'entourage lointain: […] ne peut plus apporter de témoignage précis, il laisse l'objet inachevé et ouvert comme il est, en effet, dans l'expérience perceptive. Par cette ouverture, la substantialité de l'objet s'écoule (PP: 748).

El objeto de la percepción es pues algo cuya determinación sustancial queda incumplida y susceptible a posibles modificaciones del objeto mismo o desplazamientos del punto de vista a partir del cuerpo vidente. El hecho de que la sustancia del percepto quede estructural y dinámicamente indeterminable no significa que tenga aspectos recónditos. El objeto de mi percepción está completamente despegado y disponible a mi mirada actual y no presenta ningún aspecto oculto u oscuro. Todas sus perspectivas escondidas e interiores le pertenecen actualmente y coexisten en la percepción presente que tengo de él, aunque no las veo directamente. Mi mirada actual no borra aquella pasada y la presencia integral del objeto es completamente accesible para mi percepción, mientras que en sucesión recorro todas sus partes, una después de la otra. Siguiendo una imagen presentada por Merleau-Ponty, podemos afirmar que la tubería hidráulica de una casa, su suelo y las grietas de su techo son invisibles a mi mirada directa y todavía le pertenecen, así como le pertenecen aquellas otras partes directamente accesibles a mi mirada —ventanas, chimeneas, etc.—: «la maison a ses conduites d'eau, son sol, peut-être ses fissures qui grandissent secrètement dans l'épaisseur des plafonds. Nous ne les voyons

jamais, mais elle les a en même temps que ses fenêtres ou que ses cheminées visibles pour nous» (PP: 748).

Los aspectos escondidos del percepto nunca los veo, pero son suyos y sería irrazonable afirmar que están presentes de manera meramente virtual. Al percibir un objeto desde un punto de vista particular, estaríamos tentados a completar lo que le falta y quitar la parcialidad estructural que se deriva de su darse en perspectiva, a través de un acto rememorativo. Sin embargo, repetimos que el percepto se muestra completamente en el presente y no tiene aspectos recónditos u oscuros:

> Pris en lui-même —et comme objet il exige qu'on le prenne ainsi—, l'objet n'a rien d'enveloppé, il est tout entier étalé, ses parties coexistent pendant que notre regard les parcourt tour à tour, son présent n'efface pas son passé, son avenir n'effacera pas son présent (PP: 748).

La verdad del objeto no está contenida en una inmensa memoria del mundo a la cual recurrimos para reconstruir lo que falta en la percepción presente. Cada vez que creemos que la verdad del objeto remite a una verdad del pasado que fundamenta aquella presente, nos olvidamos de que la percepción actual de la cosa es estructuralmente defectuosa e imperfecta. Nos olvidamos de que el percepto es un cuerpo que se muestra y que nosotros somos un cuerpo que lo percibe. Todavía no podemos dejar de lado el perspectivismo del percepto. Al contrario, es cuestión de aceptar la estructural imperfección derivada por su cuerpo, evitando corregirla o sustituirla con elementos añadidos por fuera a través de un acto diferente del perceptivo.

3. Los cuerpos idealizados del *pensamiento objetivo*

La conciencia que no acepta y se olvida de la estructura incumplida y abierta de la experiencia perceptiva, en virtud de la corporeidad del percepto, intenta constituir un mundo de objetos absolutos y completamente determinados con los cuales pueda identificarse. Efectivamente, no hay propiamente conciencia

sin que ella pueda recogerse alrededor de un objeto estable y todavía la posición absoluta de un objeto determina su propia muerte. La conciencia se identifica con su objeto, coagulándose totalmente en él, tal como un cristal solidifica en un momento la solución química en la cual se introduce: «et pourtant la position absolue d'un seul objet est la mort de la conscience, puisqu'elle fige toute l'expérience comme un cristal introduit dans une solution la fait cristalliser d'un coup» (PP: 750).

Por lo tanto la conciencia, cegada por la presencia absoluta de su objeto, no lo percibe más como un cuerpo que se muestra en perspectiva, sino como una idea que pretende ser igual para todos, válida en todos los tiempos y lugares. La conciencia no se arraiga más en la estructura de horizonte *fondo y figura* del campo perceptivo en virtud de la cual los objetos pueden mostrarse y al mismo tiempo esconderse, sino que abandona la experiencia de la corporeidad del percepto y se dirige a su idea: «Je décolle de mon expérience et je passe à l'idée. Comme l'objet, l'idée prétend être la même pour tous, valable pour tous les temps et pour tous les lieux» (PP: 749). En última instancia, este tipo de conciencia considera verdadero solamente lo que puede reducirse a idea a través de sus categorías unificadoras. A propósito, Antonino Firenze precisa que:

> Para El intelectualismo es verdadero solamente lo que puede reducirse a una idea, de modo que, con respeto a la función unificadora de la conciencia, todo lo que no puede subsumirse a una categoría, nos aparta del mundo verdadero y por ende debe ser degradado como mera apariencia[22] (2012: 97).

Paralelamente, olvidándose de la corporeidad del percepto, la conciencia olvida también la fuente de la cual brota su experiencia: su *cuerpo-propio*, estructuralmente ambiguo y encarnado en un punto de vista particular. Entonces la conciencia, desconociendo su cuerpo como punto de vista sobre el mundo

[22] Traducción mía del original italiano: «per l'atteggiamento intellettualista solo é vero ció che può essere ridotto a idea, di modo che rispetto alla funzione unificatrice della coscienza tutto ció che non è sussumibile in categorie agisce come separazione dal mondo vero ed é cosí da degradare a semplice apparenza».

y no pudiendo omitirlo por completo en la consideración de su percepción, lo deduce a partir de los objetos del mundo que ha determinado previamente y lo concibe como parte de ellos. En consecuencia, no considera más sus ojos como instrumentos de su mirada, sino como fragmentos de materia que ocupan el mismo espacio objetivo constituido por las cosas idealizadas de mi percepción externa. Así que la conciencia intelectual intenta explicar la percepción a partir del percepto determinado, creyendo ser la causa de su perspectivismo:

> Je considère mon corps, qui est mon point de vue sur le monde, comme l'un des objets de ce monde. La conscience que j'avais de mon regard comme moyen de connaître, je la refoule et je traite mes yeux comme des fragments de matière. Ils prennent place, dès lors, dans le même espace objectif où je cherche à situer l'objet extérieur et je crois engendrer la perspective perçue par la projection des objets sur ma rétine (PP: 749).

No obstante, ya se ha dicho que la perspectiva no es una propiedad que se añade al percepto según un esquema causal, sino que consiste en la estructura misma de su manifestarse. En cambio, la conciencia intelectual se ilusiona al poder explicar la génesis del perspectivismo de la percepción por medio de la proyección de sus objetos sobre su retina y trata su historia perceptiva como un producto causado por su relación con el mundo objetivo. Por ejemplo, considera el momento presente, que es su punto de vista sobre el tiempo, como un momento entre otros momentos del tiempo universal; igualmente considera su cuerpo como una modalidad del espacio objetivo:

> De même, je traite ma propre histoire perceptive comme un résultat de mes rapports avec le monde objectif, mon présent, qui est mon point de vue sur le temps, devient un moment du temps parmi tous les autres, ma durée un reflet ou un aspect abstrait du temps universel, comme mon corps un mode de l'espace objectif (PP: 749).

Finalmente, si mi cuerpo, el tiempo y el espacio son objetos entre los otros, no me ocupo de la experiencia viva que hago de ellos, sino que los trato como objetos ideales.

En consecuencia, a partir de esta idealización de la experiencia vivida, se genera un *pensamiento objetivo —pensée objective—* que intenta explicar la percepción a partir de la posición absoluta del percepto, olvidándose del *cuerpo-propio* como factor constituyente del mundo y como condición de la experiencia perceptiva de él:

> Je ne parle que de mon corps en idée, de l'univers en idée, de l'idée d'espace et de l'idée de temps. Ainsi se forme une pensée «objective» (au sens de Kierkegaard) —celle du sens commun, celle de la science—, qui finalement nous fait perdre le contact avec l'expérience perceptive dont elle est cependant le résultat et la suite naturelle (PP: 749-50).

De esta forma se delinea el programa del proceso investigativo de la primera parte de la *Phénoménologie de la perception* y del desarrollo de este capítulo. En resumen, se trata de hallar el origen del objeto en el corazón mismo de nuestra experiencia perceptiva y corpórea de él, describir su aparición y entender cómo, paradójicamente, se da un objeto *en sí y para nosotros*: «Il faut que nous retrouvions l'origine de l'objet au cœur même de notre expérience, que nous décrivions l'apparition de l'être et que nous comprenions comment paradoxalement il y a pour nous de l'en soi» (PP: 750).

4. El cuerpo fenomenológico

La descripción fenomenológica de la conciencia perceptiva, en cuanto conciencia que vive en las cosas, nos empuja a considerar el cuerpo como modalidad de existencia fundamental a través del cual es posible percibir un mundo. De hecho, Merleau-Ponty no atribuye al cuerpo una mera función cognoscitiva o perceptiva, sino que lo considera como el fulcro de la existencia y el factor primario de la constitución del mundo vivido y percibido. Como ya se ha visto,

aunque el *pensamiento objetivo* intenta reducir continuamente el cuerpo viviente a una idea, éste se sustrae a su intento paralizante. El *cuerpo-propio*, que a diferencia de las cosas del mundo no es completamente accesible a la percepción directa, está caracterizado por un punto ciego que es irreductible al tiempo y al espacio objetivo y que es condición de posibilidad de su experiencia del mundo. El cuerpo no solamente desarrolla y encarna una función cognoscitiva, sino que está situado en el mundo así como el corazón lo está en el organismo, manteniéndolo con vida y animándolo desde su interior. Es el punto ciego por medio del cual la conciencia constituye y remite a un mundo habitándolo y alimentando el espectáculo visible de la percepción, formando con este una *estructura-horizonte* que garantiza la unidad del percepto: «le corps propre est dans le monde comme le cœur dans l'organisme: il maintient continuellement en vie le spectacle visible, il l'anime et le nourrit intérieurement, il forme avec lui un système» (PP: 891).

4.1. La pasividad del cuerpo-propio

Ahora bien, se plantea una cuestión: si el sujeto corpóreo de la percepción se encuentra en el mundo y al mismo tiempo no se reduce a él, ¿qué lo diferencia de los objetos ideales constituidos por la conciencia intelectual? En primer lugar, es oportuno observar que el cuerpo no es accesible a una inspección ilimitada: en el caso de la percepción de un objeto externo podemos cambiar nuestra perspectiva sobre él, mientras que el *cuerpo-propio* encarna un punto de vista que no puede ser sustituido por otro. La imposibilidad de ver directamente mis propios ojos o de percatarme de sus movimientos retinianos me impide disponer de una visión total de mi cuerpo. Las retinas de mis ojos son objetos absolutamente desconocidos por mí: «Je sais bien que ne verrai jamas directement mes yeux, et que, même dans un miroir, je ne puis saisir leur mouvement et leur expression vivante. Mes rétines sont pour moi un inconnaissable absolu» (SC: 230). Además de mis retinas hay otra parte del cuerpo totalmente inaccesible a mi percepción directa y que, sin embargo, se da obstinadamente a mi experiencia siempre por el mismo lado sin que yo

pueda darle la vuelta: mi cabeza. Esta carencia visual no puede ser suprimida, ni siquiera con un juego de espejos, porque se trata de un laguna estructural de la percepción del *cuerpo-propio*:

> Mon corps tel que me le donne la vue est tronqué à la hauteur des épaules et terminé par un objet tactile-musculaire. On me dit que dans cette lacune où se trouve ma tête un objet es visible pour d'autres. […] Il ya des entités qui resteront toujours pour moi, sous certains de leurs aspects, des significations pures et ne s'offriront jamais qu'à una perception lacunaire (SC: 231).

Si bien mis retinas y mi cabeza son para mí puros significados, incognoscibles por mi mirada directa, determinan la dirección perceptiva de los objetos del mundo externo y revelan una paradójica solidaridad con ellos. La imposibilidad de dar la vuelta a mi cabeza, de esconderme detrás de ella o de percibirla directamente, determina la dirección de mis experiencias. La perspectiva sigue siempre una cierta dirección que necesita por lo menos dos puntos para ser determinada, uno de los cuales se encarna en los puntos ciegos de mi *cuerpo-propio*. Así que las lagunas estructurales de mi *cuerpo-propio*, la resistencia que ejercen con relación al mundo externo y las limitaciones que imponen a mis movimientos, se revelan como la condición de posibilidad de la percepción. De hecho, ¿cómo podría percibir un objeto según una cierta dirección si yo mismo, sujeto que percibe, no estuviese arraigado en el punto ciego a partir del cual se genera la perspectiva de mi percepción? «Comment pourrais-je recevoir un objet "dans una certain direction", si moi, sujet percevant, je n'étais pas en quelque sorte caché dans l'un de mes phénomènes, que m'enveloppe puisque je ne puis en fair le tour?» (SC: 231).

Aunque mis retinas y mi cabeza permanecen estructuralmente incognoscibles e invisibles a mi experiencia directa, mi cuerpo no es un enigma; por lo menos su estructura lagunosa no es más misteriosa que la de los objetos del mundo externo con los cuales es solidaria:

> Mais ce qui précède à montrer qu'il n'y a pas d'énigme de «mon corps», rien d'inexprimable dans son rapport à moi. […] Cette structure n'est en

> elle-même pas beaucoup plus mystérieuse que celle des objets extérieurs dont elle est d'ailleurs solidaire (SC: 231).

Además, la imposibilidad de percibir el *cuerpo-propio* sin lagunas no me autoriza a adoptar la concepción que la ciencia tiene de él como si fuese la verdadera. La ciencia describe el cuerpo como un objeto absoluto completamente transparente a sí mismo y sin defectos. Sin embargo, y como ya se sabe, la percepción nunca nos presenta el *cuerpo-propio* como una idea o un objeto enteramente visible, sino como algo incompleto que se sustrae a nuestra experiencia directa.

En la percepción del *cuerpo-propio* hay un punto ciego que, mostrándose siempre por el mismo lado, excede la manifestación del cuerpo y todavía le pertenece estructuralmente. Esta excedencia hace parte del cuerpo, lo caracteriza esencialmente sin constituir un enigma o un prodigio para el conocimiento perceptivo. La excedencia de la percepción aparece como un misterio o un prodigio afuera del desarrollo normal del conocimiento sólo para aquella conciencia que presume de dirigirse a objetos considerados como entidades puras e ideales, enteras y sin lagunas o punto ciegos. Solamente el *pensamiento objetivo* del cual se habló anteriormente concibe estas carencias perceptivas del *cuerpo-propio* como un enigma que debe ser explicado a partir del percepto, y no como la condición de posibilidad de la percepción misma: «l'eccéité de la connaissance par profils, elle ne parait être un prodige que si, par un préjuge dogmatique, on pose que toutes les entités dont nous avons l'expérience devraient nous être données "tout entières", comme le significations prétendent l'être» (SC: 231).

Ahora bien, es oportuno considerar que el *cuerpo-propio*, en cuanto punto de vista desde el cual brota la percepción, es parcialmente invisible a sí mismo y que esta autolimitación constituye un factor de pasividad de su experiencia del mundo. El cuerpo es incapaz de ejercer una voluntad directa sobre las manifestaciones de sus propios objetos y está inhabilitado a una percepción completa de sí mismo: «ma volonté est sans action directe sur le déroulement des perspectives perçues et que leur multiplicité concordante s'organise d'elle même» (SC: 202). Entonces, el objeto se presenta como una autoestructuración concordante de los datos de la experiencia pasivamente constituida a

partir del punto de vista del *cuerpo-propio*. El *cuerpo-propio*, en cuanto constituye un punto de vista invisible a sí mismo, es un borde y una intermediación obligada entre el mundo real y el sujeto que percibe.

Aunque la mediación corporal se me escapa continuamente, como cuando asisto a un evento que me interesa sin percatarme de mis frecuentes parpadeos, permanece como el vehículo de mis intenciones. Sus órganos no son fragmentos inertes de materia o realidades fisiológicas de una máquina que percibe, en realidad son la *envoltura viviente —enveloppe vivante—* de mis acciones: «le corps lui-même n'est pas saisi comme une masse matérielle et inerte ou comme un instrument extérieur, mais comme l'enveloppe vivante de nos actions» (SC: 203). Sin embargo, en la experiencia de la enfermedad, la conciencia perceptiva descubre que el *cuerpo-propio* posee un extraño poder de modificar el entero espectáculo del mundo fenoménico. De hecho, a causa de una sencilla herida en los ojos que nos impide la visión normal nos percatamos de que el cuerpo ejerce una cierta resistencia con relación a la realidad externa: vemos a través del cuerpo como si este fuese una pantalla que se interpone entre nosotros y el mundo.

4.2. La ambigüedad del cuerpo-propio

Es oportuno aclarar que el filósofo francés, al considerar el cuerpo como una mediación entre el sujeto y el mundo, no propone una teoría causal de la percepción, como si la realidad externa pudiese introducir el aspecto sensible de las cosas en la conciencia que percibe a través del cuerpo, provocando la percepción. La percepción no deriva por una acción causal de una cosa sobre un cuerpo y del cuerpo sobre la conciencia. Los receptores sensoriales no reciben imágenes en forma de *pequeños cuadritos —petits tableaux—* que estimulan la percepción del objeto y la formación de una imagen mental de él, así como pensaba Descartes: «toutes ces petites images voltigeantes par l'air qui apportent dans le corps l'aspects sensible des choses ne font que transposer en terme d'explication causale et d'opérations réelles la présence idéale de la chose au sujet percevant» (SC: 205).

Según Merleau-Ponty, la conciencia, el cuerpo fisiológico y el mundo físico constituyen una unidad indivisible en la experiencia viviente y los eventos de la naturaleza, orgánicos y del pensamiento, no son factores extrínsecamente gobernados por relaciones causales. El cuerpo es ante todo un fenómeno viviente y no un objeto físico, así que la percepción no nos presenta tres diferentes órdenes de eventos recíprocamente externos como si fuesen tres ideas exteriores que exigen una explicación causal, típica del *pensamiento objetivo*. En lugar de una unidad de experiencia viviente entre los tres factores, nos topamos con la división metodológica operada por el *pensamiento objetivo*:

> Au lieu des trois termes inséparables liés dans l'unité vivante d'une expérience, que révèle une description pure, on se trouve en présence de trois ordres d'événement extérieurs les uns aux autres: les événements de la nature, les événements organiques et ceux de la pensée qui s'expliqueront les uns par les autres (SC: 205).

Como ya se ha afirmado, el cuerpo viviente no puede observar de manera extrínseca los fenómenos físicos, fisiológicos y mentales porque está situado en ellos análogamente a como está situado el corazón en el organismo. Más bien, si en lugar de solucionar y explicar la ambigüedad del cuerpo a través de un pensamiento causal o de una teoría del cuerpo objetivo consideráramos su estructural obscuridad como un aspecto de su darse fenoménico, no tendríamos el problema de explicar la percepción como un evento puntual de una conciencia individual: «ainsi l'obscure causalité du corps se ramène à la structure originale d'un phénomène, et nous ne songeons pas à expliquer "par le corps" et en termes de pensée causale la perception comme événement d'une conscience individuelle» (SC: 231).

Si el mundo físico emite pequeños simulacros del mundo que se introducen en mi conciencia a través de mi cuerpo, estimulando mi percepción del objeto, la relación entre mundo, cuerpo y conciencia no se genera en el corazón mismo de mi experiencia viviente del mundo, sino que queda extrínseca y postiza a ella. Es una relación construida a partir de la determinación del percepto como un mosaico de representaciones que imitan las cosas. Además

queda abierta la cuestión de cómo la imitación de un objeto pueda ser suscitada en mi cuerpo y corresponder a mi pensamiento: «le problème est donc de comprendre comment un double ou une imitation du réel est suscité dans le corps, puis dans la pensée» (SC: 205). Incluso si la relación entre el mundo, el cuerpo y la conciencia es construida *a posteriori* y no a partir de mi experiencia viviente, queda el problema de conectar un mundo de objetos o significados universales con una multiplicidad de conciencias individuales. Por el contrario, si hay hombres que ven cosas que yo no veo, como por ejemplo mi cabeza, entonces los fenómenos de la percepción, incluyendo mi cuerpo, no se presentan como eventos individuales, sino que son estructuralmente compartidos, universales y ya relacionados con cada conciencia:

> Et si tout revient en somme à admettre que certains hommes voient des choses que je ne vois pas, pour rester fidèle à ce phénomène, il faut distinguer dans ma connaissance la zone des perspectives individuelles et celle des significations intersubjectives (SC: 231-2).

De esta manera mi cuerpo es un borde a partir del cual es posible distinguir la zona de mis percepciones individuales y de mis significaciones intersubjetivas. Esta distinción va más allá con respecto a la que se da entre las cosas sensibles y las ideas inteligibles, y de hecho no es cuestión de separar los dos órdenes de realidad —sensible e inteligible— y reunirlos después positivamente a través de un puente construido por el *pensamiento objetivo*. Más bien se trata de reconocer que los aspectos directamente vividos y los indirectamente conocidos, por medio del testimonio de los demás hombres, *co-pertenecen* a la misma *estructura-horizonte* que anima mi percepción del mundo. El horizonte del percepto y del cuerpo se extiende mucho más allá del perímetro de la visión actual e incluye, además de los objetos que se imprimen sobre mi retina, todos aquellos aspectos visibles desde los otros puntos de vista, mis retinas y mi cabeza.

> Ce n'est pas là la distinction classique de sensibilité et intelligence, puisque l'horizon du perçu s'étend au delà du périmètre de visión et renferme, outre les objets qui impressionnent ma rétine, les murs de la pièce derrière moi,

> la maison et pout-être la ville où je me trouve, disposés perspectivement autour du noyau «sensible». […] La distinction que nous introduisons est plutôt celle du vécu et du connu (SC: 232).

En síntesis, el cuerpo muestra su ambigua estructura fenomenológica en la percepción: es al mismo tiempo el sujeto viviente de mis intenciones y el objeto inerte de las intenciones ajenas. Estamos frente a una paradoja que potencialmente nos desdobla: somos sujetos y objetos de la percepción de un mundo. En efecto, la opinión común afirma que por una parte el mundo es algo externo *allá afuera* de mí, y por otra, que yo soy parte de este mundo externo y que, por ende, de algún modo soy externo a mí mismo. En esto consiste la paradoja y, sin embargo, el pasaje de un mundo externo a uno interior se hace posible sólo a partir de la doble naturaleza de mi cuerpo considerado como *sujeto-viviente* y *objeto-vivido* del mundo natural. El cuerpo es un borde que, al mismo tiempo y sin contradicción, me permite vivir mi perspectiva individual y conocer un significado intersubjetivo del objeto considerado como algo *para nosotros y en sí —a pour nous de l'en soi—*. Además, solamente a través de la estructura ambigua del cuerpo es posible experimentar la unidad entre los aspectos vividos y aquellos meramente conocidos de un objeto. El cuerpo me permite vivir directamente y conocer indirectamente el objeto de mi experiencia. Por ejemplo, al oír un gorjeo conozco también el ave que gorjea aunque no sea visible desde mi punto de vista; el verde brillante de un vaso de cerámica me presenta también la cerámica misma.

Solamente en los sujetos esquizofrénicos la experiencia del mundo se pulveriza y las cosas normalmente unidas aparecen separadas —el color y la superficie, el gorjeo y el ave—, porque el *cuerpo-propio* ha cesado su función de ser cuerpo viviente y cognoscente capaz de abarcar el mundo en una única toma perceptiva, reduciéndose a un objeto muerto meramente conocido:

> Or, si le monde se pulvérise ou se disloque, c'est parce que le corps propre a cessé d'être corps connaissant, d'envelopper tous les objets dans une prise unique, […] «Autrefois, j'étais un homme, avec une âme et un corps vivant

> —Leib— et maintenant je ne suis plus qu'un être —Wesen—... Maintenant, il n'y a plus là que l'organisme —Körper— et l'âme est morte» (PP: 978).

Así entonces, la potencial división que experimenta el sujeto esquizofrénico está en mi interior, en mi estructura corpórea: por una parte hay un cuerpo que me pertenece y que dirijo a través de movimientos cenestésicos, y que es viviente y animado por mis intenciones voluntarias —*cuerpo-viviente* o *Leib*—; por otra, hay un cuerpo considerado como una cosa inerte a la cual en cambio pertenezco porque dependo de todas sus determinaciones factuales: se consuma, se enferma y, en otras palabras, me condiciona así como me condicionan todas las cosas externas del mundo natural —*cuerpo-objeto* o *Körper*—.

4.3. La permanencia del cuerpo-propio

Si bien se ha mostrado que el cuerpo y las cosas del mundo externo son irreductibles a nuestra percepción —en el sentido de que se dan en perspectiva y nunca absolutamente— la resistencia que opone el cuerpo es diferente con respeto a la de las cosas. Ya la psicología clásica distinguía el *cuerpo-propio* del ajeno a partir del hecho de que el primero es un objeto sentido y percibido desde el interior, mientras que el segundo es una permanencia externa concebiblemente sometida a una exploración infinita. Dicho en otros términos, el objeto del mundo externo manifiesta su permanencia e identidad a través de sus diferentes perspectivas. En particular, es un objeto en cuanto puede ser alejado de mí y, al límite, desaparecer de mi campo visual. Si no pudiese desvanecerse sería verdadero como una idea pero no presente como una cosa. En cambio, la resistencia del cuerpo no es una permanencia en el mundo, sino una permanencia que se pone a mi lado, que no me abandona nunca, que acompaña todas mis percepciones y que, finalmente, está conmigo:

> Sa permanence n'est pas une permanence dans le monde mais une permanence de mon côté. Dire qu'il est toujours près de moi, toujours là pour moi, c'est dire que jamais il n'est vraiment devant moi, que je ne peux pas

> le déployer sous mon regard, qu'il demeure en marge de toutes mes perceptions, qu'il est avec moi (PP: 769).

Es verdad que tanto los objetos externos como mi cuerpo se presentan siempre por un lado escondiéndome los otros; sin embargo, el *cuerpo-propio* me brinda la oportunidad de dar la vuelta al objeto o de cambiar mi posición y entonces escoger el aspecto que quiero mirar. Como ya se sabe, con respecto a mi cuerpo no puedo cambiar mi punto de vista y observarlo como si fuese un objeto del mundo externo, por ejemplo, dándole la vuelta. Su exterioridad es diferente con relación a la de los objetos: el objeto del mundo externo es accesible a una inspección ilimitada, mientras que al cuerpo en cuanto objeto —*Körper*— pertenecen algunas partes, como su cabeza o sus retinas, que quedan absolutamente desconocidas y excluidas por una inspección ilimitada. Además, el cuerpo puede permanecer externamente a sí mismo, mientras que la permanencia del objeto es transitoria y sujeta a variaciones que el *cuerpo-viviente* —*Leib*— hace posibles. La permanencia del *cuerpo-propio* lo caracteriza y lo distingue como tal de todas las cosas del mundo externo y es fundamento de su exterioridad:

> Non seulement la permanence de mon corps n'est pas un cas particulier de la permanence dans le monde des objets extérieurs, mais encore la seconde ne se comprend que par la première; non seulement la perspective de mon corps n'est pas un cas particulier de celle des objets, mais encore la présentation perspective des objets ne se comprend que par la résistance de mon corps à toute variation perspective (PP: 771).

Tal y como acota Vanzago: «la presentación en perspectiva de los objetos no solamente no es el modelo de aquella del cuerpo, sino más bien es ésta —del cuerpo— que hace posible aquélla —de los objetos—»[23] (2012: 54). De este modo, el cuerpo no es una mera aglomeración de órganos yuxtapuestos en el

[23] Traducción mía del original italiano: «la presentazione prospettica degli oggetti non solo non é il modello di quella del corpo, ma anzi é questa a rendere possibile quella».

espacio, sino un sistema interno y externo que me impone un determinado punto de vista sobre el mundo. Observo los objetos externos, los manejo, los inspecciono y les doy la vuelta con mi cuerpo sin todavía poderlos observar completamente: «s'il faut que les objets ne me montrent jamais qu'une de leurs faces, c'est parce que je suis moi-même en un certain lieu d'où je les vois et que je ne peux voir» (PP: 771). Afirmar que mi cuerpo está siempre conmigo y que lo percibo siempre no es una constatación estadística sobre su permanencia en el acto perceptivo. Es la consideración de que debe existir algo en el *cuerpo-propio* que no puede faltar o modificarse en el desarrollo de la percepción: la ausencia o la variación de esta característica comprometerían irremediablemente el dinamismo del acto perceptivo.

Se ha visto cómo este factor decisivo está constituido por la cabeza, la cual no se da a mi visión, sino por la punta de mi nariz o por el contorno de mis órbitas. Aunque yo puedo observar mis ojos en un espejo tridimensional, son ojos de alguien que mira y nunca observados completamente: mis ojos no cesan de seguir mis movimientos y mi cuerpo no cesa de seguir mis intenciones como si fuesen su sombra. Si la observación de un objeto consiste en variar mi punto de vista manteniéndolo firme, y si el objeto de la percepción es mi cuerpo, es posible notar que éste continua sustrayéndose a mi mirada. Es posible observar que la imagen reflejada de mi cuerpo en un espejo se da como simulacro de mi cuerpo táctil que imita mis iniciativas en lugar de responderlas y secundarlas a través de una libre presentación de sus perspectivas. Si mi cuerpo fuese un objeto cualquiera del mundo externo, su darse secundaría mis intenciones; en cambio, se sustrae a ellas simulándolas:

> Mon corps dans la glace ne cesse pas de suivre mes intentions comme leur ombre et si l'observation consiste à faire varier le point de vue en maintenant fixe l'objet, il se dérobe à l'observation et se donne comme un simulacre de mon corps tactile puisqu'il en mime les initiatives au lieu de leur répondre par un déroulement libre de perspectives (PP: 770-1).

Finalmente mi cuerpo, en cuanto ve el mundo, no puede ser visto enteramente como un objeto del mundo. Nunca se da como algo completamente

constituido, sino como el factor constituyente de un mundo de objetos: «ce qui l'empêche d'être jamais un objet, d'être jamais "complètement constitué", c'est qu'il est ce par quoi il y a des objets» (PP: 771).

4.4. La sensaciones dobles y cenestésicas

Así como mi cuerpo visual huye constantemente de mi visión, paralelamente mi cuerpo táctil huye continuamente de mis experiencias táctiles. Si por ejemplo mi mano izquierda tocase mi derecha que a la vez estuviese agarrando un objeto externo, sería posible constatar que mi mano derecha, al mismo tiempo, padece y realiza una acción: es el objeto vivido —*Körper*— y el sujeto viviente —*Leib*— de un cierto comportamiento. En virtud del desdoblamiento de sus sensaciones es posible notar que mi mano derecha, en cuanto tocada, es un entrecruce de carne, músculos y huesos localizado en un punto del espacio; por contraste, en cuanto tocante es una potencialidad viviente que descubre el espacio del objeto que intenciona. Mi cuerpo se reconoce por la característica fundamental de ofrecerme sensaciones dobles: cuando mi mano derecha es tocada por la izquierda también el objeto *mano derecha* siente algo. Ambas manos prueban la sensación provocada por el toque y sin embargo las dos sensaciones son distintas. La función de la mano tocante y la de la mano tocada se alternan pero nunca se reducen una a la otra, aunque yo puedo reconocer la mano tocada como la misma que dentro de poco será tocante: «parlant de "sensations doubles", c'est que, dans le passage d'une fonction à l'autre, je puis reconnaître la main touchée comme la même qui tout à l'heure sera touchante» (PP: 772). Cuando el cuerpo se descubre tocante y tocado al mismo tiempo, no como una cosa inerte sino viviente, se sorprende al ejercer un acto cognoscitivo, una función exploradora y una especie de reflexión sobre sí, y esta característica sería suficiente para distinguirlo de los objetos del mundo externo: «le corps se surprend lui-même de l'extérieur en train d'exercer une fonction de connaissance, il essaye de se toucher touchant, il ébauche "une sorte de réflexion"» (PP: 772).

De tal forma es posible entender que el cuerpo es un objeto afectivo y no puede ser representado como una cosa del mundo externo: «on disait encore que le corps est un objet affectif, tandis que les choses extérieures me sont seulement représentées» (PP: 772). Por ejemplo, cuando afirmo que me duele el pie quiero decir que el dolor proviene de mi pie y no que éste es la causa del dolor. No existe una relación de tipo causal entre mi cuerpo y lo que siento a través de él así como podría existir una causalidad entre los objetos del mundo externo y mi cuerpo. Es imposible representar mi pie como si fuese la causa externa de mi sensación de dolor porque mi pie no es un objeto del mundo externo como un clavo hincado en éste y que efectivamente provoca el dolor. Finalmente, mi cuerpo no es el último objeto del mundo externo, la causa más cercana del dolor o el umbral a partir del cual inicia el dolor interior. No es una causa externa porque no es un objeto del mundo externo, sino una vida viviente que localiza e indica la sede del dolor, constituyendo un espacio doloroso:

> Je veux dire que la douleur indique son lieu, qu'elle est constitutive d'un «espace douloureux». «J'ai mal au pied» signifie non pas: «Je pense que mon pied est cause de ce mal», mais: «la douleur vient de mon pied» ou encore «mon pied a mal» (PP: 773).

Si las sensaciones dobles me muestran el cuerpo como un objeto afectivo, las sensaciones de movimiento o cenestésicas me lo presentan como el origen del movimiento. Los movimientos que ejecuto con mi cuerpo son originales en el sentido de que a partir de ellos se genera un recorrido espacial que anticipa la situación final del movimento y que solamente en un segundo momento se configura como un *espacio objetivo*. No encuentro mi *cuerpo-propio* originariamente en un punto del espacio objetivo sino que los objetos del mundo externo se mueven en éste por medio del cuerpo que los recoge en un lugar para conducirlos a otro. Mi cuerpo está ya conmigo y no necesito buscarlo: lo muevo directamente sin mediaciones y sin necesidad de llevarlo hacia el término del movimiento porque lo permea desde su inicio:

> Je meus les objets extérieurs à l'aide de mon propre corps qui les prend en un lieu pour les conduire en un autre. Mais je le meus, lui, directement, je ne le trouve pas en un point de l'espace objectif pour le mener en un autre, je n'ai pas besoin de le chercher, il est déjà avec moi, je n'ai pas besoin de le conduire vers le terme du mouvement, il y touche dès le début et c'est lui qui s'y jette (PP: 773).

El hecho de que mi cuerpo presenta una laguna a nivel de la cabeza, que no se puede colmar, testimonia que no es una representación del espacio objetivo. Gracias a esta laguna estructural, encarnada por mi cabeza y que describe mi situación actual en cuanto observador, yo me percato de mi cuerpo como un *objeto-sujeto* capaz de ver y sufrir. Sin embargo, la ciencia ha creído poder considerar el cuerpo viviente en cuanto objeto absoluto y poder separar sus propiedades objetivas de todo lo que depende de la situación concreta del observador. El pensamiento que no se coloca en el punto de vista del observador, como por ejemplo el de la ciencia o el de la psicología clásica, reduce la experiencia viviente del sujeto a un objeto y la experiencia del cuerpo en cuanto fenómeno se degrada a una representación del cuerpo o a un mero hecho psíquico: «pour la pensée non située du psychologue, l'expérience du sujet vivant devenait à son tour un objet […] Dès lors l'expérience du corps se dégradait en "représentation" du corps, ce n'était pas un phénomène, c'était un fait psychique» (PP: 773-4).

4.5. El cuerpo físico y el cuerpo psíquico

Las sensaciones dobles o cenestésicas son interpretadas por la psicología como fenómenos curiosos y muestras de un pensamiento mágico que deben someterse a las leyes del *pensamiento objetivo*. La psicología y la sociología se encargan entonces de estudiar aquellas leyes que permiten a estos *fenómenos mágicos* reintegrarse como objetos de ciencia en el sistema del *mundo verdadero*:

> Mais ces représentations confuses [l'incomplétude de mon corps, sa présentation marginale, son ambiguïté comme corps touchant et corps touché] faisaient partie des curiosités psychologiques, c'étaient des échantillons d'une pensée magique dont la psychologie et la sociologie étudient les lois et qu'elles font rentrer à titre d'objet de science dans le système du monde vrai (PP: 774).

No obstante, al tratar la experiencia del cuerpo como un hecho psíquico, la psicología no se daba cuenta de que reducía sus estructuras fenomenológicas fundamentales —su ambigüedad de cuerpo *tocado-tocante*, su presentación perspectiva, sus lagunas invisibles— a características distintivas de los contenidos de conciencia que componen nuestra representación del cuerpo. En otras palabras, la psicología clásica se representaba el cuerpo como un objeto ideal, después le atribuía una conciencia con determinados contenidos cuyas características eran interpretadas como enigmas inexplicables que debían encontrar una solución. De acuerdo con la ciencia, la psicología concibe las faltas estructurales de mi cuerpo y de mi percepción como faltas de un hecho derivado por la organización de mis aparatos sensoriales; así, la presencia de mi cuerpo se reduce a la presencia de un hecho cuyos defectos son enigmas de un hecho y no características estructurales de la experiencia vivida de un sujeto corpóreo.

Se ha constatado que mi cuerpo visual comporta una amplia laguna arriba del nivel de mis espaldas: mi cabeza es un objeto desconocido que presenta un *defecto fenomenológico* que me habilita a ver el mundo desde un punto de vista particular. De todos modos la biología y la física, escandalizadas por la existencia de un conocimiento *en perspectiva* y no absoluto como el suyo, han intentado colmar las lagunas estructurales del *cuerpo-propio* con las representaciones exactas de los órganos correspondientes observadas en la disección de los cadáveres y copiadas en las tablas anatómicas. A través del instrumento del quirófano la ciencia abre y observa el interior del cuerpo, se lo representa objetivamente y de este modo cree enseñar la verdad de nuestro cuerpo, explicándonos qué cosa verdaderamente hay detrás del enigma de sus *defectos*. Sin embargo, se ha dicho que no existe ningún enigma del cuerpo, sino estructuras fenomenológicas que permiten su experiencia del mundo. Solamente un *pensamiento objetivo*, que

por el hecho de haber idealizado el cuerpo considera sus puntos ciegos como enigmas misteriosos y no como estructuras de la experiencia corpórea, puede autoencargarse de colmar sus lagunas incognoscibles, como mis retinas o mi cerebro, con una copia exacta y objetiva de sus representaciones anatómicas:

> Mon corps visuel comporte une large lacune au niveau de la tête, mais la biologie était là pour combler cette lacune, pour l'expliquer par la structure des yeux, pour m'enseigner ce qu'est le corps en vérité, que j'ai une rétine, un cerveau comme les autres hommes et comme les cadavres que je dissèque, et qu'enfin l'instrument du chirurgien mettrait infailliblement à nu dans cette zone indéterminée de ma tête la réplique exacte des planches anatomiques (PP: 774).

De todas maneras es oportuno señalar una diferencia entre la investigación científica y la investigación psicológica del cuerpo. Aunque el psicólogo se representa su *cuerpo-propio* y su cuerpo ajeno como un objeto mecánico sin interioridad, en un cierto momento ya no puede omitir y reprimir la experiencia viva que hace de su cuerpo. Dicho de otra forma, el psicólogo está comprometido con una tarea que lo remite continuamente a sí mismo y lo lleva a coincidir con el hecho del cual habla. No sólo reconoce su cuerpo como un objeto externo a través de las representaciones anatómicas, sino que se percata de vivirlo en primera persona mientras lo conoce:

> Car le physicien n'est pas l'objet dont il parle, ni le chimiste, au contraire le psychologue était lui-même, par principe, ce fait dont il traitait. Cette représentation du corps, cette expérience magique, qu'il abordait avec détachement, c'était lui, il la vivait en même temps qu'il la pensait (PP: 775).

Ahora bien, estaríamos tentados a afirmar que la anatomía y la psicología investigan el mismo objeto pero observado desde perspectivas diferentes; sin embargo, se debe constatar que el cuerpo considerado por la psicología es irreductible a aquel estudiado por la anatomía: el primero es un cuerpo viviente —*Leib*— y el segundo un cuerpo representado —*Körper*—. En su investigación el psicólogo no podía evitar reconocerse y descubrirse como una vida que hace

experiencia del mundo, habitándolo. Precisamente cuando el psicólogo intentaba reducir su cuerpo a un objeto entre otros, a través de las representaciones objetivas de la ciencia, se descubría ser una experiencia comunicante con el mundo, con-sigo mismo y con los demás, y no al lado de ellos. De tal modo la investigación psicológica nos lleva necesariamente a descubrir, bajo las representaciones exactas del pensamiento científico, una apertura y una primera capa de experiencia sin la cual no podría tampoco formarse un conocimiento objetivo:

> S'occuper de psychologie, c'est nécessairement rencontrer, au-dessous de la pensée objective qui se meut parmi les choses toutes faites, une première ouverture aux choses sans laquelle il n'y aurait pas de connaissance objective. Le psychologue ne pouvait manquer de se redécouvrir comme expérience, c'est-à-dire comme présence sans distance au passé, au monde, au corps et à autrui, au moment même où il voulait s'apercevoir comme objet parmi les objets (PP: 776).

5. Espacialidad y motricidad del cuerpo

5.1. El esquema-corporal

Se ha mostrado que el *cuerpo-propio* habita el mundo con los otros cuerpos, sin reducirse a uno de ellos. Si los objetos externos se colocan uno al lado del otro, en cambio mi cuerpo es una totalidad orgánica cuyo contorno constituye un borde y una frontera con relación a los objetos del mundo externo:

> Si mon bras est posé sur la table, je ne songerai jamais à dire qu'il est à côté du cendrier comme le cendrier est à côté du téléphone. Le contour de mon corps est une frontière que les relations d'espace ordinaires ne franchissent pas. C'est que ses parties se rapportent les unes aux autres d'une manière originale: elles ne sont pas déployées les unes à côté des autres, mais enveloppées les unes dans les autres (PP: 777).

Asimismo las diferentes partes de mi cuerpo no se disponen una al lado de la otra, sino que se implican recíprocamente según un *esquema-corporal* unitario a través del cual conozco la posición de cada miembro.

Con la noción de *esquema-corporal —schéma corporel—* la fisiología clásica hace referencia al desarrollo de un centro de imágenes producidas en el transcurso de la infancia por la asociación entre contenidos táctiles, cenestésicos y visuales. Para la psicología clásica, el *esquema-corporal* es identificado con una ley única, de manera tal que cada parte del cuerpo deriva de ella y se inscribe en un diseño global del cuerpo. Se trata de una unidad *espacio-temporal* y *sensorial-motora* que no se limita a asociar los contenidos sensoriales de nuestra experiencia, sino que los precede y hace posible su asociación: es una *forma-totalidad* en el sentido de la *Gestaltpsycholgie*. Sin embargo, para la psicología misma no es suficiente afirmar que existe una *forma-totalidad* que es anterior a sus partes y que las gobierna.

El *esquema-corporal* no se reduce a ser un calco o la conciencia global de las diferentes funciones y partes del cuerpo. En efecto, si el *esquema-corporal* fuese la conciencia global de las partes del cuerpo, no se explicaría la razón por la cual un sujeto agnósico no logra reconocer la parte paralizada de su cuerpo. Evidentemente el *esquema-corporal* no es un factor estático, sino dinámico, plástico y capaz de integrar activamente en sí mismo aquellas partes del cuerpo que asumen una función en vista de un proyecto del organismo, y descartar aquellas que no cumplen con el proyecto. Es posible afirmar, pues, que el *esquema-corporal* configura mi cuerpo como un comportamiento en vista de una tarea actual o posible y la espacialidad que se genera a partir de este comportamiento no es una espacialidad de posición como la de los objetos externos, sino dinámica y de situación:

> Les psychologues disent souvent que le schéma corporel est dynamique. Ramené à un sens précis, ce terme veut dire que mon corps m'apparaît comme posture en vue d'une certaine tâche actuelle ou possible. Et en effet sa spatialité n'est pas comme celle des objets extérieurs ou comme celle des «sensations spatiales» une spatialité de position, mais une spatialité de situation (PP: 779).

5.2. Espacialidad de posición y de situación

La espacialidad de posición indica la posición determinada de un cuerpo con relación a otras posiciones y coordenadas externas, mientras que la espacialidad de situación, expresada por la palabra *aquí*, indica la instalación y el anclaje de las primeras coordenadas del espacio del *cuerpo-propio* con relación a su contexto práctico actual y frente a sus tareas posibles. El *cuerpo-propio* en cuanto cuerpo polarizado por sus tareas existe en el mundo con relación a ellas y el *esquema-corporal* es el índice dinámico de su espacialidad de situación; es una manera de afirmar su colocación en el mundo: «le "schéma corporel" est finalement une manière d'exprimer que mon corps est au monde» (PP: 780). En virtud del *esquema-corporal* la espacialidad de mi cuerpo no se define a partir de los puntos que ocupa en el espacio, sino por aquellos que podría ocupar.

La espacialidad de mi cuerpo es un proceso y cada análisis que pretende describirla a través de estructuras estáticas como aquellas de *figuras y puntos* o *figura y fondo* debe considerar necesariamente aquellos horizontes que hacen posible estas mismas relaciones. De hecho, estas estructuras no existen y tampoco son concebibles afuera de la relación con sus horizontes, determinados a partir de mi cuerpo *en situación*: «on doit dont récuser comme abstraite toute analyse de l'espace corporel qui ne fait entrer en compte que des figures et des points puisque les figures et les points ne peuvent ni être conçus ni être sans horizons» (PP: 780). Por ende, no se trata de negar la existencia de una espacialidad objetiva contraponiéndola a una antropológicamente orientada, sino de considerar el *cuerpo-propio* como aquel horizonte que siempre subyace a estas estructuras en cuanto tercer término dinámico de aquellas relaciones estáticas. Es evidente que términos como *sobre*, *bajo* o *al lado de* tienen sentido solamente a partir de un sujeto corpóreo encarnado en una *espacialidad de situación*. Por ejemplo, al afirmar que un objeto se encuentra *sobre* una mesa, mi pensamiento se coloca siempre en el punto de vista del objeto o de la mesa y aplica a ellos una categoría que los describe con relación a mi cuerpo.

Si omito este punto de vista antropológico, la palabra *sobre* no se distingue de la palabra *bajo* o de la expresión *al lado de*:

> Quand je dis qu'un objet est sur une table, je me place toujours en pensée dans la table ou dans l'objet et je leur applique une catégorie qui convient en principe au rapport de mon corps et des objets extérieurs. Dépouillé de cet import anthropologique, le mot «sur» ne se distingue plus du mot «sous» ou du terme «à côté de» (PP: 781).

Además este factor antropológico que es el *cuerpo-propio* no se reduce a un elemento del espacio objetivo, sino que es su fundamento constituyente. Si bien es verdad que la estructura *punto-horizonte* puede mostrarme un punto en el espacio, lo hace solamente disponiendo al frente suyo una zona corpórea a partir de la cual éste será visible como punto. Todo lo que cae fuera de este campo determinado por mi espectro de visibilidad queda actualmente invisible e indeterminado, en cuanto contrapartida necesaria del poder visual y aislante de mi mirada. Finalmente, la visión se realiza a partir de la *espacialidad de situación* de mi cuerpo, sin el cual no habría tampoco espacio: «et, finalement, loin que mon corps ne soit pour moi qu'un fragment de l'espace, il n'y aurait pas pour moi d'espace si je n'avais pas de corps» (PP: 782).

5.3. Espacio vivido y motricidad del cuerpo-propio

Según lo anterior, la espacialidad de mi cuerpo se realiza con relación a sus finalidades prácticas y el objeto aparece como el término de mis acciones sólo en cuanto el espacio corpóreo y el externo constituyen un sistema práctico unitario. La *espacialidad de situación* del *cuerpo-propio* es el fondo dinámico sobre el cual algo se manifiesta en cuanto *objeto-finalidad* de mi movimiento. Así, es evidente que cuando Merleau-Ponty habla de la espacialidad del *cuerpo-propio* no hace referencia a un cuerpo estático, sino a un cuerpo en movimiento que habita el espacio. Aun más, el cuerpo en movimiento no se complace en quedarse pasivamente en el espacio, sino que asumiéndolo activamente recupera su origen vivido y escondido por la banalidad de las situaciones cotidianas que constituyen la *espacialidad de posición*:

> On voit mieux, en considérant le corps en mouvement, comment il habite l'espace —et d'ailleurs le temps— parce que le mouvement ne se contente pas de subir l'espace et le temps, il les assume activement, il les reprend dans leur signification originelle qui s'efface dans la banalité des situations acquises (PP: 782).

Ahora bien, Merleau-Ponty menciona el caso de un enfermo de agnosia visual[24], que comporta la pérdida de la capacidad de reconocer los objetos a través de la visión, conservando su función. De todos modos, los objetos pueden ser reconocidos por otros canales sensoriales. La finalidad del autor es la de mostrar que la intencionalidad motriz es originaria y que la conciencia consiste principalmente en un poder dirigido a un mundo de posibilidades prácticas más que a un pensamiento. En particular, el sujeto enfermo es incapaz de realizar con los ojos cerrados un movimiento abstracto, es decir, un movimiento que no es provocado por una situación actual. Tampoco mueve sus brazos o sus piernas según un comando, es incapaz de describir la posición de su cuerpo o de su cabeza y realiza movimientos abstractos solamente después de haber observado y predispuesto sus miembros:

> Un malade que la psychiatrie traditionnelle classerait dans les cécités psychiques est incapable, les yeux fermés, d'exécuter des mouvements «abstraits», c'est-à-dire des mouvements qui ne s'adressent à aucune situation effective tels que de mouvoir sur commande les bras ou les jambes, d'étendre ou de fléchir un doigt. Il ne peut pas davantage décrire la position de son corps ou même de sa tête ni les mouvements passifs de ses membres (PP: 782).

Para seguir la prescripción de un movimiento abstracto el enfermo debe anteriormente encontrar la parte del cuerpo que quiere mover y encontrar el gesto requerido mediante una serie de movimientos preparatorios. El

[24] «La agnosia visual se puede definir como la incapacidad para identificar objetos mediante la visión, en ausencia de alteraciones visuales o cognitivas significativas. Se presenta en lesiones que comprometen las áreas de asociación visual, particularmente en la occipital-temporal» (Gil, 2007: 29).

resultado no es un gesto unitario, sino una suma de movimientos parciales y artificiosamente yuxtapuestos. En cambio, el enfermo ejecuta a comando, muy rápidamente y con seguridad aquellos movimientos concretos que son necesarios para vivir, a condición de que sean hábitos ya establecidos. Entonces el enfermo ejecuta ágilmente los movimientos concretos pero es incapaz de realizar movimientos abstractos de manera inmediata. Por ejemplo, saca rápidamente su pañuelo del bolsillo para sonarse la nariz, rasca inmediatamente la picadura de un insecto, pero es incapaz de mostrar la zona picada; agarra su nariz, pero no puede señalarla. Así que en su modo de actuar se observa una disociación entre el acto de agarrar —*Greifen*— y el de mostrar —*Zeichen*—: es capaz de agarrar pero no de mostrar.

Sin embargo, ¿cómo es posible que el enfermo agarre su nariz, sin que sepa indicarla en su lugar? Para responder es oportuno aclarar la noción de *lugar* con referencia al *cuerpo-propio*. Según la psicología clásica, la conciencia del lugar de un objeto coincide con la conciencia de su posición en el espacio: el lugar de las partes del cuerpo sería una representación —*Vor-Stellung*— o una determinación espacial del mundo objetivo. Para la psicología clásica un sujeto normal posee una espacialidad corpórea a medida que indica el lugar en donde la parte de su cuerpo tocada se encuentra, de modo que ésta pueda ser representada como un objeto despojado de cualquier ambigüedad e identificable más allá de sus diferentes apariciones. Para la psicología clásica el sujeto incapaz de representar sus partes del cuerpo como partes del espacio objetivo no posee una espacialidad corpórea. Contrariamente a lo que afirma la psicología clásica, según Merleau-Ponty el cuerpo del enfermo, así como el del sujeto normal, primaria y originariamente vive y habita el espacio antes de conocerlo objetivamente. Aunque el enfermo no logra representar su cuerpo como un fragmento del mundo objetivo, no significa que no tiene una espacialidad corpórea: ésta se le da a través de una intención prensil —*intention de prise*— y no a través de una intención cognoscitiva —*intention de connaissance*—: «nous avons au contraire à forger ici les concepts nécessaires pour exprimer que l'espace corporel peut m'être donné dans une intention de prise sans m'être donné dans une intention de connaissance» (PP: 783-4). Si bien es verdad que la descripción del modo de actuar del enfermo nos muestra que él no tiene conciencia

del espacio corpóreo como contexto objetivo, es evidente que lo tiene como sedimento —*gangue*— de su acción habitual. Ante todo su cuerpo no es el producto de un *pensamiento objetivo* sobre el espacio, sino la modalidad a través de la cual posee un mundo como entorno familiar al cual tiene acceso:

> Le malade a conscience de l'espace corporel comme gangue de son action habituelle, mais non comme milieu objectif, son corps est à sa disposition comme moyen d'insertion dans un entourage familier, mais non comme moyen d'expression d'une pensée spatiale gratuite et libre (PP: 783-4).

El *cuerpo-propio* que habita en el espacio vivido no necesita buscar sus miembros para moverlos: conoce inmediatamente la posición de ellos como partes de un sistema práctico unitario. Aunque la espacialidad del cuerpo fenoménico no puede ser descrita o representada objetivamente, en cierto modo el *cuerpo-propio* la conoce y su saber se reduce a una especie de coexistencia con ésta:

> En ce qui concerne l'espace corporel, on voit qu'il y a un savoir du lieu qui se réduit à une sorte de coexistence avec lui et qui n'est pas un néant bien qu'il ne puisse se traduire ni par une description ni même par la désignation muette d'un geste (PP: 785).

Según el ejemplo anterior, aunque uno no sepa mostrar las coordenadas espaciales de la zona de su cuerpo picada por un insecto, su mano la encuentra inmediatamente: ella sabe qué hacer para aliviar el fastidio provocado y en cierto modo su intencionalidad motriz coexiste con el punto del cuerpo que hay que rascar. El gesto es inmediato y se desarrolla sin que la parte del cuerpo picada sea indicada o representada como punto en el espacio objetivo. Esto significa que en el sistema natural del *cuerpo-propio* se da una relación ante todo práctica y vivida entre mi mano fenoménica como capacidad de rascar y el punto del cuerpo como finalidad de mi acción: mi mano se mueve en virtud de un saber fenoménico y no objetivo. Mis manos y mis dedos no son un conjunto de huesos, músculos y nervios que se encuentran en el espacio

objetivo, sino potencialidades ya movilizadas hacia lo que hay que hacer. El *sujeto-corpóreo* nunca mueve su *cuerpo objetivo*, sino el fenoménico en cuanto potencialidad motriz que se dirige hacia ciertos objetos o regiones del mundo donde hay algo que hacer o percibir:

> Ce n'est jamais notre corps objectif que nous mouvons, mais notre corps phénoménal, et cela sans mystère, puisque c'est notre corps déjà, comme puissance de telles et telles régions du monde, qui se levait vers les objets à saisir et qui les percevait (PP: 786).

5.4. Intencionalidad motriz y génesis del espacio expresivo

Tanto el sujeto normal como el enfermo no necesitan buscar el espacio expresivo de sus movimientos concretos, sino que éste es dado como escenario de su acción. El fondo del movimiento concreto es el mundo actual dado y constituido por aquellos objetos percibidos como polos de atracción a distancia que determinan una situación abierta a posibles reacciones motrices —*réactions motrices*—, hábitos —*usages*— y actitudes —*attitudes*— del *cuerpo-propio*. El movimiento concreto se distingue del abstracto porque el primero es dado mientras que el segundo es construido: «le fond du mouvement concret est le monde donné, le fond du mouvement abstrait est au contraire construit» (PP: 791). El fondo del movimiento concreto no es una representación exteriormente asociada al movimiento mismo, sino inmanente a éste: el movimento y su fondo son momentos de una totalidad única. Aun más, la atracción a distancia suscitada por los objetos de la percepción y la correlativa respuesta motriz del cuerpo fenoménico forman un sistema interactivo, una estructura *figura y fondo* que se modifica como un *entero-todo*: los objetos se manifiestan *en figura* como *objetos-para* un cuerpo que se *mueve-hacia* aquellos sobre un fondo ya dado. Por un lado el cuerpo es un elemento del sistema *sujeto-mundo* cuyos movimientos resultan por las fuerzas fenoménicas ejercitadas por los objetos del campo visual:

> Le corps n'est qu'un élément dans le système du sujet et de son monde et la tâche obtient de lui les mouvements nécessaires par une sorte d'attraction à distance, comme les forces phénoménales à l'œuvre dans mon champ visuel obtiennent de moi, sans calcul, les réactions motrices qui établiront entre elles le meilleur équilibre […] (PP: 786).

Por otro lado, el cuerpo fenoménico constituye un proyecto motriz —*Bewegungsentwurf*— o una intencionalidad motriz —*intentionnalité motrice*— inmanente que anticipa, asegura y orienta los resultados del movimiento mismo.

Se ha constatado que en el movimiento concreto el hombre coexiste con su propio espacio expresivo y está en cierto modo consciente de éste: su conciencia no solamente tiene el poder de moverse, incluso encarna este poder. La intencionalidad motriz no es una propiedad de la conciencia, sino su manera de existir en el mundo. Por lo tanto es posible afirmar con Merleau-Ponty que la conciencia es originariamente un poder práctico y no un pensar teórico: «la conscience est originairement non pas un "je pense que", mais un "je peux"» (PP: 820). La intención cognoscitiva de la vista y la intención prensil del tacto son modos específicos de la conciencia de referirse a los objetos y, sin embargo, expresan una función única: la del movimiento de existencia. El movimiento no suprime la diferencia entre los modos de la intencionalidad, subsumiendo los contenidos visuales y táctiles bajo la misma categoria kantiana del *yo-pienso*: el movimiento no es un pensamiento y el espacio corporal no es una representación. La intencionalidad motriz, en lugar de pensar los contenidos sensoriales táctiles o visuales, los orienta todos hacia la unidad intersensorial de un mundo:

> La visión et le mouvement sont des manières spécifiques de nous rapporter à des objets et si, à travers toutes ces expériences, une fonction unique s'exprime, c'est le mouvement d'existence, qui ne supprime pas la diversité radicale des contenus, parce qu'il les relie non pas en les plaçant tous sous la domination d'un «je pense», mais en les orientant vers l'unité intersensorielle d'un «monde» (PP. 820).

Como Vanzago comenta: «moverse significa "saber hacer", es decir exige un conocimiento no conceptual sino práctico, y el sujeto de este conocimiento no es un "yo pienso" sino un "yo puedo" y en definitiva un "yo me muevo"»[25] (2012: 55). Cada movimiento voluntario se desarrolla en un contexto y sobre un fondo que es determinado por el movimiento mismo: el espacio en el cual se ejecutan los movimientos concretos no está vacío y estos son inseparables de su fondo. Intencionalidad motriz y fondo del movimiento son momentos de una totalidad única, como ya se ha observado. Por ejemplo, el gesto de una mano que se dirige hacia un objeto incluye ante todo una referencia a éste como polo de atracción motriz: el gesto expresa la relación intencional-motriz del cuerpo hacia el objeto y solamente en segunda instancia lo conoce como representación. Un movimiento se aprende cuando el cuerpo lo asimila a su mundo actual y moverse significa propender hacia las cosas, dejando que el cuerpo responda a la solicitud motriz ejercida por aquellas. Así que la motricidad del cuerpo no es una sirvienta de la conciencia que lo transporta de un lugar a otro del espacio objetivo, sino la modalidad a través de la cual la conciencia remite al mundo. Merleau-Ponty afirma que la conciencia es el *ser-para-la-cosa —l'être à la chose—* por medio del cuerpo en movimiento:

> La conscience est l'être à la chose par l'intermédiaire du corps. Un mouvement est appris lorsque le corps l'a compris, c'est-à-dire lorsqu'il l'a incorporé à son «monde» , et mouvoir son corps c'est viser à travers lui les choses, c'est le laisser répondre à leur sollicitation qui s'exerce sur lui sans aucune représentation. La motricité n'est donc pas comme une servante de la conscience, qui transporte le corps au point de l'espace que nous nous sommes d'abord représenté (PP: 821-2).

Finalmente, no hay mundo sin conciencia y no hay conciencia sin cuerpo, y éste es ante todo un fenómeno caracterizado por la intencionalidad motriz.

---

[25] Traducción mía del original italiano: «muoversi significa "saper fare", cioè esige un sapere non concettuale ma pratico, e il soggetto di tale sapere non è un "io penso" ma un "io posso" e in definitiva un "io mi muovo"».

Por lo tanto, afirmar que el cuerpo está en el espacio no corresponde a la experiencia que tenemos de éste. Por el contrario, mi cuerpo habita el espacio, lo anima desde adentro, lo configura y lo intenciona moviéndose en este. Sin embargo, la conciencia intencional puede interrumpir este proyecto motriz y considerar el cuerpo como la finalidad de su movimiento y no como su vehículo: en lugar de dirigirse a los objetos que puede agarrar, se dirige al cuerpo que agarra. Interrumpiendo el flujo del movimiento concreto cumple un movimiento abstracto y actúa en una situación ficticia *como-si* el cuerpo fuese la finalidad de sus intenciones y *como-si* el espacio no fuese ya dado en cuanto fondo actual de su movimiento:

> Mon corps, qui était tout à l'heure le véhicule du mouvement, en devient lui-même le but, son projet moteur ne vise plus quelqu'un dans le monde, il vise mon avant-bras, mon bras, mes doigts, et il les vise en tant qu'ils sont capables de rompre leur insertion dans le monde donné et de dessiner autour de moi une situation fictive (PP: 791).

Así que este movimiento abstracto, que es centrífugo porque se aleja del mundo actual, proyecta un espacio posible que abre una zona de reflexión sobre la subjetividad corporal, generando un espacio virtual o humano que se sobrepone a aquel físico dado: «le mouvement abstrait creuse à l'intérieur du monde plein dans lequel se déroulait le mouvement concret une zone de réflexion et de subjectivité, il superpose à l'espace physique un espace virtuel ou humain» (PP: 791). Se trata de un espacio de segundo nivel y posible construido sobre un espacio de primer nivel y actual que Merleau-Ponty define como *espacio expresivo —espace expressif—*, en cuanto expresión de la motricidad de mi cuerpo que libremente adhiere o interrumpe la fuerza fenoménica ejercida por los objetos percibidos. La obstrucción de este flujo continuo operada por el cuerpo en movimiento abre un espacio reflexivo que es la expresión de un mundo de significados culturales para la conciencia intencional motriz:

> Or le corps est éminemment un espace expressif. […] Mais notre corps n'est pas seulement un espace expressif parmi tous les autres. Ce n'est là que le

> corps constitué. Il est l'origine de tous les autres, le mouvement même d'expression, ce qui projette au-dehors les significations en leur donnant un lieu, ce qui fait qu'elles se mettent à exister comme des choses, sous nos mains, sous nos yeux. […] et il projette autour de lui un monde culturel (PP: 829-30).

CAPÍTULO VI

Expresión y creatividad

1. El cuerpo expresivo y la palabra viviente

La ambición de Merleau-Ponty de superar definitivamente la dicotomía entre sujeto y objeto justifica el interés del filósofo por el fenómeno de la palabra, en cuanto acto explícito de significación: «en cherchant à décrire le phénomène de la parole et l'acte exprès de signification, nous aurons chance de dépasser définitivement la dichotomie classique du sujet et de l'objet» (PP: 860). El análisis fenomenológico llevado a cabo en el capítulo anterior debe asumir todas las implicaciones que derivan de éste. Las palabras utilizadas para describir las estructuras del cuerpo fenoménico no son los signos indiferentes de un lenguaje en tercera persona, sino los de una experiencia dinámica de un sujeto hablante —*sujet parlant*—. Ya en *La structure du comportment* la palabra emerge como fenómeno viviente —*la parole vivante*— capaz de mostrar y constituir un sentido que se hace disponible para operaciones ulteriores:

> On peut bien comparer les relations de l'âme et du corps à celles du concept et du mot, mais à condition d'apercevoir sous le produits séparés l'opération constituante qui les joint et de retrouver sous les langages empiriques, accompagnement extérieur ou vêtement contingent de la pensée, la «parole» vivante qui en est la seule effectuation, où le sens se formule pour la première

> fois, se fonde ainsi comme sensé et devient disponible pour des opérations ultérieures (SC: 227).

Nuestra experiencia de sujetos hablantes y pensantes pone en cuestión la concepción del lenguaje como signo del pensamiento y como mero instrumento de fijación verbal del significado. Para que la palabra anuncie un sentido ambos deberían estar temáticamente dados —*thématiquement données*— como objetos distintos de una relación externa a la palabra misma. Sin embargo, según Merleau-Ponty la palabra expresa un sentido y no es la mera fijación verbal de una imagen pensada. Pues bien, si las palabras no tienen un sentido y si el pensamiento se realiza y se cumple independientemente de éstas, ¿por cuál razón debería ser más conveniente acceder a las palabras en lugar de directamente a los pensamientos? Además, si la palabra es el mero contenedor de un significado ya constituido, ¿por qué éste debería desdoblarse y revestirse de una materia verbal que no le añade nada?

> Pourquoi serait-il plus aisé de se rappeler des mots ou des phrases que de se rappeler des pensées, si les prétendues images verbales ont besoin d'être reconstruites à chaque fois? Et pourquoi la pensée chercherait-elle à se doubler ou à se revêtir d'une suite de vociférations, si elles ne portaient et ne contenaient en elles-mêmes leur sens? (PP: 868).

El problema que guía el desarrollo del análisis merleaupontyano es el de mostrar la implicación recíproca del cuerpo que habla con la mente que piensa y que se manifiesta en la unidad viviente de la palabra como lugar estratégico para superar definitivamente el dualismo cartesiano. En particular, el intento del autor es confutar la concepción tradicional del lenguaje como añadidura de un sonido físico a un significado espiritual: según Merleau-Ponty la palabra y el concepto no son exteriores uno al otro, sino que se entrecruzan recíprocamente. En cambio, empirismo e intelectualismo, de diverso modo, separan la unidad del signo con el significado y en última instancia ignoran y rechazan

la concepción de la palabra como morada de un sentido[26]. Para el empirismo la palabra no expresa ningún significado conceptual: los estímulos la solicitan según las leyes de la mecánica nerviosa o de la asociación psíquica, así que la palabra se reduce a un mero fenómeno psíquico, fisiológico o físico llevado a la luz por un dinamismo causal objetivo. Por el contrario, el intelectualismo atribuye a la palabra un significado funcional en cuanto mera traducción verbal de un sentido conceptual: es el resultado de una operación intelectual que remite a un pensamiento ya constituido.

El significado pertenece al pensamiento y no habita el cuerpo expresivo de la palabra, que no es nada más que el signo exterior de un reconocimiento interior. La palabra sería el recipiente vacío o la vestimenta externa de un sentido solamente pensado cuyo accesorio operativo sería el lenguaje. En cambio, según Merleau-Ponty, la palabra, lejos de funcionar como mero signo de los conceptos o de las cosas, habita las cosas y el pensamiento vive, nace y se cumple en la palabra y con la palabra, y no antes o afuera de ésta: «le mot, loin d'être le simple signe des objets et des significations, habite les choses et véhicule les significations. Ainsi, la parole, chez celui qui parle, ne traduit pas une pensée déjà faite, mais l'accomplit» (PP: 864). De todos modos, ambas corrientes, empirismo e intelectualismo, consideran que la palabra no tiene significado en sí misma —*le mot n'a pas de signification*—: en el primer caso el sentido se pulveriza en el mecanismo fisiológico o psicofísico que la produce, mientras que en el segundo caso se proyecta más allá de su cuerpo expresivo. Para los dos la palabra no habita el sentido ni las cosas y, por ende, afirmando que la palabra tiene un sentido —*le mot a un sens*—, se supera tanto el empirismo como el intelectualismo: «on dépasse donc aussi bien l'intellectualisme que l'empirisme par cette simple remarque que le mot a un sens» (PP: 863).

[26] En el capítulo *Le corps comme expression et la parole* presente en *Phénoménologie de la perception*, los términos significado —*signification*— y sentido —*sens*— son utilizados por Merleau-Ponty como sinónimos.

1.1. La palabra como experiencia de pensar

Las críticas al empirismo y al intelectualismo ponen en evidencia la concepción merleaupontyana de la palabra como fenómeno viviente que expresa y habita el sentido, más que suponerlo o representarlo. El sujeto pensante vive una situación de ignorancia con relación a sus pensamientos hasta que no los expresa con la voz o a través de la escritura:

> La pensée tend vers l'expression comme vers son achèvement, pourquoi l'objet le plus familier nous paraît indéterminé tant que nous n'en avons pas retrouvé le nom, pourquoi le sujet pensant lui-même est dans une sorte d'ignorance de ses pensées tant qu'il ne les a pas formulées pour soi ou même dites et écrites (PP: 863).

Ateniéndose a su propia experiencia uno puede constatar que el pensamiento nunca se realiza separadamente de la palabra interior o exterior y que ésta es una *experiencia de pensar — expérience de penser*—. El significado que pretendiese existir en sí mismo, afuera del cuerpo expresivo de la palabra pronunciada o escrita, caería en la inconsciencia de sí y no existiría tampoco para sí: «une pensée qui se contenterait d'exister pour soi, hors des gênes de la parole et de la communication, aussitôt apparue tomberait à l'inconscience, ce qui revient à dire qu'elle n'existerait pas même pour soi» (PP: 863-4).

Una vez que ha aparecido repentinamente como un relámpago el pensamiento se deja conocer y poseer a través de su expresión y encarnación lingüística. En cambio, si la palabra fuese un accesorio o un mero revestimiento externo del concepto pensado éste debería ser conocido como algo distinto de la palabra misma, mientras que no tenemos una experiencia de este tipo: para nosotros pensar significa hablar y de hecho, cuando pensamos, las palabras ocupan toda nuestra mente y no podemos representarnos ningún pensamiento anterior, posterior o lateral a las palabras. Como ya se ha dicho, la palabra es una *experiencia de pensar* y la denominación de las cosas no es sucesiva a su reconocimiento, sino que coincide con el reconocimiento mismo. La palabra, realizándose como gesto verbal, impone al objeto un sentido y al mismo

tiempo genera en nosotros la posesión consciente del objeto: «la dénomination des objets ne vient pas après la reconnaissance, elle est la reconnaissance même […] le mot porte le sens, et, en l'imposant à l'objet, j'ai conscience d'atteindre l'objet» (PP: 864).

Además, la *experiencia de pensar* con la palabra nos invita a rechazar la concepción del lenguaje como mediación del pensamiento. La palabra no es signo del pensamiento porque no es un fenómeno que remite a otro como el humo que anuncia el fuego: la palabra habita las cosas que significa y dona existencia a los significados que expresa. Quien habla no traduce verbalmente un pensamiento ya establecido, sino que lo realiza con la palabra; correlativamente, quien piensa recibe el pensamiento a través de la palabra misma. Palabra y pensamiento se entrecruzan recíprocamente y el sentido está envuelto en el cuerpo de la palabra, que es su existencia exterior:

> La parole n'est pas le «signe» de la pensée, si l'on entend par là un phénomène qui en annonce un autre comme la fumée annonce le feu. La parole et la pensée […] sont enveloppées l'une dans l'autre, le sens est pris dans la parole et la parole est l'existence extérieure du sens (PP: 868).

1.2. La ilusión transcendental del lenguaje

Aunque hablar es una *experiencia de pensar* inevitablemente nos ilusionamos al poder separar la palabra y el sentido que significa, su cuerpo lingüístico y el pensamiento que expresa. La responsabilidad de este engaño trascendental y constitutivo de nuestra experiencia depende de la virtud misma del lenguaje. Como Merleau-Ponty afirma en *La prose du monde* (1969), la palabra remite a lo que significa, disimulando al mismo tiempo su intención significante. La finalidad del lenguaje consiste en dar acceso al pensamiento mismo, ocultándose detrás y más allá de las palabras utilizadas para significarlo. Efectivamente, el triunfo del lenguaje se realiza cuando al término de un diálogo los signos se cancelan y queda solamente el sentido, las palabras son olvidadas y creemos

haber dialogado directa y silenciosamente con el pensamiento del otro, de mente a mente:

> Mais cela même est la vertu du langage: c'est lui qui nous jette à ce qu'il signifie; il se dissimule à nos yeux par son opération même; son triomphe est de s'effacer et de nous donner accès, par delà les mots, à la pensée même de l'auteur, de telle sorte qu'après coup nous croyons nous être entretenus avec lui sans paroles, d'esprit à esprit (PM: 16-7).

Aunque la palabra viviente se reduce al inerte signo de un significado ya expresado, debe su existencia al gesto constituyente de la palabra misma. Así que el lenguaje, una vez que se ha sedimentado en los signos hablados o escritos, remite a un panorama de pensamientos puros, estables y accesibles a través de un silencioso diálogo interior, pero distantes de la palabra viviente: «les mots une fois refroidis retombent sur la page à titre de simples signes, et justement parce qu'ils nous ont projetés bien loin d'eux, il nous semble incroyable que tant de pensées nous soient venues d'eux» (PM: 17).

Por estar sumergidos en un mundo lingüístico y en un horizonte de palabras constituidas, que remiten a significados igualmente constituidos, estamos convencidos de que en nuestra mente existen silenciosos pensamientos ya hechos y depurados del ruido de la palabra hablada y viviente. La posibilidad de recuperar y reclamar estos pensamientos puros, sin pronunciarlos, provoca en nosotros la ilusión de tener una silenciosa vida interior constituida por estos. En verdad este supuesto silencio es un discurso o, mejor, un diálogo interiorizado, que zumba palabras no pronunciadas:

> La pensée n'est rien d'intérieur, elle n'existe pas hors du monde et hors des mots. Ce qui nous trompe là-dessus, ce qui nous fait croire à une pensée qui existerait pour soi avant l'expression, ce sont les pensées déjà constituées et déjà exprimées que nous pouvons rappeler à nous silencieusement et par lesquelles nous nous donnons l'illusion d'une vie intérieure. Mais en réalité ce silence prétendu est bruissant de paroles, cette vie intérieure est un langage intérieur (PP: 870).

Finalmente, según Merleau-Ponty, para superar el dualismo cartesiano entre mente y cuerpo no podemos presuponer y dar por descontada la existencia de un pensamiento silencioso e implícito en la mente que, en un segundo momento, se traduciría en palabras pronunciadas y explícitas. Es oportuno investigar, interrogar y describir la génesis de la palabra, de la mente y de los significados presentes en ésta como diferentes hilos de un único tejido. ¿Cómo se forman estos pensamientos silenciosos? ¿Cómo se realiza el nexo entre las expresiones verbales y su significado mental?

1.3. La palabra como gesto expresivo

Con el fin de avanzar en esta dirección es importante apoderarnos del concepto de expresión tal y como lo entiende Merleau-Ponty en *La prose du monde* y en el capítulo *Le corps comme expression et la parole* en la *Phénoménologie de la perception*. Por consiguiente, intentamos seguir al autor en la descripción de la palabra como el gesto que interrumpe el silencio primordial de una comunicación con el mundo más antigua que el pensamiento mismo. No se trata de describir las estructuras lingüísticas de la palabra hablada o los significados constituidos del *pensamiento objetivo*, sino el acontecimiento de la palabra en cuanto *experiencia de pensar*. En una nota al margen de *La prose du monde* el filósofo expone el sentido programático de su investigación sobre la palabra: «en marge: décrire le sens d'événement par opposition au sens disponible» (PM: 14, nota* al pie de página). En la palabra viviente se manifiesta un *momento pragmático*, es decir, una acción del lenguaje que realiza la palabra pronunciándola así como el artista representa la obra de arte haciéndola: «je n'ai qu'un moyen de me le représenter, c'est de le prononcer, comme l'artiste n'a qu'un moyen de se représenter l'œuvre à laquelle il travaille: il faut qu'il la fasse» (PP: 867).

Merleau-Ponty describe este acontecimiento pragmático de la palabra con el concepto de gesto. La palabra es un gesto lingüístico que, como cada gesto, delinea por sí mismo su sentido: «le geste linguistique, comme tous les autres, dessine lui-même son sens» (PP: 873). Incluso para el filósofo la palabra es un auténtico gesto —*véritable geste*— que contiene su sentido y esto hace posible

la comunicación: «la parole est un véritable geste et elle contient son sens comme le geste contient le su sien. C'est ce qui rend possible la communication» (PP: 870). En otro pasaje de la *Phénoménologie de la perception* afirma que el significado conceptual al cual la palabra remite es un significado gestual que es inmanente a la palabra misma: «Il faut bien qu'ici le sens des mots soit finalement induit par les mots eux-mêmes, ou plus exactement que leur signification conceptuelle se forme par prélèvement sur une signification gestuelle, qui, elle, est immanente à la parole» (PP: 865).

Sin embargo, ¿en qué sentido la palabra sería un gesto? El filósofo francés está interesado en evidenciar la relación de *co-pertenencia* entre el cuerpo y el mundo y entre el mundo y el lenguaje. Así, por un lado, el gesto, en cuanto expresión de una intencionalidad motriz que se dirige al mundo y que al mismo tiempo lo habita, es el entrecruce paradójico y ambiguo de la relación entre mundo y cuerpo. Por otro, la palabra, en cuanto gesto verbal que nomina, indica —*Zeichen*— aquella parte del mundo que el cuerpo tiene al alcance de su mano y que podría concebiblemente agarrar —*Greifen*— moviéndose hacia ésta: «Je me reporte au mot comme ma main se porte vers le lieu de mon corps que l'on pique, le mot est en un certain lieu de mon monde linguistique, il fait partie de mon équipement» (PP: 867). El cuerpo y la palabra no son presencias inertes, sino fenómenos vivientes que señalan, contienen y habitan un sentido. Así que la palabra hablante no es un mero signo material que traduce verbalmente un significado conceptual ya constituido, sino la operación expresiva que realiza y hace existir el significado: «l'opération expressive réalise ou effectue la signification et ne se borne pas à la traduire» (PP: 870).

Aun más, ¿cómo puede la palabra contener y habitar su sentido? Para responder a esta pregunta cabe considerar el contexto de acción y el origen gestual de la palabra, teniendo en cuenta que el gesto lingüístico no es una mera expresión verbal extrapolada de su contexto pragmático. Por ejemplo, el significado de una palabra extranjera se entiende a partir del contexto de acción en el cual se pronuncia; asimismo la complejidad de un texto filosófico se hace comprensible frecuentando su estilo, tono y acento, que es su modo de existir y el primer esbozo de su sentido. Cada lenguaje se enseña por sí solo y es capaz de generar en la mente de quien escucha o lee un significado que no se reduce a una mera

imagen verbal o a un pensamiento al margen de los signos lingüísticos que lo han ocasionado: «tout langage en somme s'enseigne lui-même et importe son sens dans l'esprit de l'auditeur» (PP: 250). En particular, la expresión y la comunicación lingüística tiene éxito si, una vez terminada, el estilo articular y sonoro de las palabras, pronunciadas o escritas, queda en la mente de quien escucha o lee: «il me reste du mot appris son style articulaire et sonore» (PP: 867).

A su vez el sujeto hablante no piensa al sentido de lo que dice y no se representa las palabras que utiliza o las cosas que las palabras significan. Por ejemplo, un orador no piensa antes de hablar y tampoco mientras que habla, sino que su palabra es su pensamiento o, como ya se ha dicho, una *experiencia de pensar*:

> L'orateur ne pense pas avant de parler, ni même pendant qu'il parle; sa parole est sa pensée […] Si le sujet parlant ne pense pas le sens de ce qu'il dit, pas davantage il ne se représente les mots qu'il emploie (PP: 250-1).

Si el sujeto en movimiento no se representa el espacio externo para mover su cuerpo en él, análogamente el sujeto hablante no necesita representarse la palabra con el fin de saberla o pronunciarla. Así como el movimiento y el espacio vivido se desarrollan a partir de las posibilidades de acción de mi cuerpo, la palabra se expresa a partir de su estilo articular y sonoro como una de las modulaciones posibles de mi cuerpo, de mi voz:

> De la même manière, je n'ai pas besoin de me représenter le mot pour le savoir et pour le prononcer. Il suffit que j'en possède l'essence articulaire et sonore comme l'une des modulations, l'un des usages possibles de mon corps (PP: 867).

1.4. El pensamiento en la palabra

Existe una *pensée dans la parole*, un pensamiento en la palabra hablada, escuchada, escrita o leída, que se comunica por sí solo y que el intelectualismo desconoce: «il y a donc, soit chez celui qui écoute ou lit, soit chez celui qui parle

ou écrit, une pensée dans la parole que l'intellectualisme ne soupçonne pas» (PP: 866). Si, en cambio queremos conocerlo, debemos volver al fenómeno actual y viviente que lo expresa, reconocer su significado gestual y describir el acontecimiento y el devenir de su sentido en oposición a uno ya constituido y disponible. Se trata de restituir el pensamiento a su expresión lingüística y de anclar la palabra en su espesor emocional y corpóreo. Así que la consideración de la naturaleza gestual y sensible de la palabra nos invita a observarla en su estadio naciente, en el álveo de la experiencia perceptiva que capta un sentido inmanente al sensible: «percevoir dans le plein sens du mot, qui l'oppose à imaginer, ce n'est pas juger, c'est saisir un sens immanent au sensible avant tout jugement» (PP: 709). En *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques* (1946) Merleau-Ponty describe la percepción como aquella experiencia que nos permite conocer el *co-nacimiento* de las cosas y de las palabras: «l'expérience de la perception nous remet en présence du moment où se constituent pour nous le choses, les vérités, les biens, qu'elle nous rend un "logos" à l'état naissant» (PPCP: 67). Algunos años después en *Le visible et l'invisible* (1964) el filósofo acota que la génesis de la expresión, incluso la lingüística, se realiza a partir de los movimientos y gestos primordiales del cuerpo, a través del trabajo paciente y silencioso del deseo: «dans le travail patient et silencieux du désir, commence le paradoxe de l'expression» (VI: 187).

Hasta que no se observe la palabra hablante en su estado naciente —*parole parlante à l'état naissant*—, no se tendrá acceso al núcleo de significado primario que precede la palabra hablada —*parole parlée*— y que constituye un lenguaje antes del lenguaje, o un lenguaje tácito del cual brota la expresión misma. El silencio de la conciencia originaria es el lugar en el cual aparece el significado de las palabras y de las cosas: es el núcleo primario de significado a partir del cual se origina la expresión y los actos de denominación lingüística:

> Dans le silence de la conscience originaire, on voit apparaître non seulement ce que veulent dire les mots, mais encore ce que veulent dire les choses, le noyau de signification primaire autour duquel s'organisent les actes de dénomination et d'expression (PP: 666).

Sin embargo, ¿cuál es la utilidad de observar el *co-nacimiento* del significado de las palabras y de las cosas en el silencio de la conciencia originaria? ¿Cuál método nos permite observar este núcleo primario de significado? No se trata solamente de anclar e injertar la palabra en el gesto corpóreo, sino también de restituirla al cuerpo en cuanto símbolo general del mundo: el cuerpo asume hábitos y comportamientos, frecuenta el mundo, lo comprende y encuentra un significado en este a través de la palabra:

> Nous ne réduisons donc pas la signification du mot et pas même la signification du perçu à une somme de «sensations corporelles», mais nous disons que le corps, en tant qu'il a des «conduites» est cet étrange objet qui utilise ses propres parties comme symbolique générale du monde et par lequel en conséquence nous pouvons «fréquenter» ce monde, le «comprendre» et lui trouver une signification (PP: 928).

La presente investigación sobre el lenguaje como gesto expresivo recorre una doble dirección: restituye el cuerpo a la palabra —y al pensamiento— y la palabra al cuerpo. Metodológicamente se trata de observar la génesis de la expresión lingüística como si nunca hubiésemos hablado, compararla con las otras artes expresivas mudas —artes dinámicas o plásticas— e intentar describirla como si fuese una de éstas:

> Si nous voulons comprendre le langage dans son opération d'origine il nous faut feindre de n'avoir jamais parlé, le soumettre à une réduction sans laquelle il nous échapperait encore en nous reconduisant à ce qu'il nous signifie, le regarder comme les sourds regardent ceux qui parlent, comparer l'art du langage aux autres arts de l'expression, tenter de le voir comme l'un de ces arts muets (S: 58).

2. El problema de la expresión a partir de la *Phénoménologie de la perception*

La tradición cartesiana nos ha acostumbrado a considerar el lenguaje hablado —*parole parlée*— como un objeto constituido y separable de la intención significante del sujeto hablante —*sujet parlant*—. Por el contrario, la tematización del problema de la expresión nos permite superar este dualismo y radicar el pensamiento en el significado gestual o existencial de la palabra y al mismo tiempo erradicar la concepción del lenguaje como mero accesorio exterior de los procesos intelectuales:

> Le lien du mot à son sens vivant n'est pas un lien extérieur d'association, le sens habite le mot, et le langage «n'est pas un accompagnement extérieur des processus intellectuels». On est donc bien conduit à reconnaître une signification gestuelle ou existentielle de la parole (PP: 881).

Sin embargo, en julio de 1959 Merleau-Ponty mismo observará en sus *Notes de travail*, publicadas en *Le visible et l'invisible* (1964), que los problemas presentes en la *Phénoménologie de la perception* (1945) no pueden encontrar solución con base en la perspectiva filosófica que el texto de 1945 propone.

En la *Phénoménologie de la perception* Merleau-Ponty responde a todas las cuestiones planteadas presuponiendo y dando por sentado el mismo dualismo entre conciencia y objeto que quiere superar: «les problèmes posés dans Ph. P. sont insolubles parce que j'y pars de la distinction "conscience-objet"» (VI: 250). A partir de esta distinción y considerando la conciencia como una función del cuerpo objetivo, nunca será posible entender cómo un hecho objetivo pueda perturbar y modificar la relación de la conciencia con el mundo:

> On ne comprendra jamais, à partir de cette distinction que tel fait de l'ordre «objectif» —telle lésion cérébrale— puisse entraîner tel trouble de la relation avec le monde, — trouble massif, qui semble démontrer que la «conscience» entière est fonction du corps objectif (VI: 250).

Por lo tanto, si queremos mostrar en qué modo el fenómeno de la expresión supera el dualismo cartesiano, no podemos limitar nuestra investigación al análisis que Merleau-Ponty desarrolla en la *Phénoménologie de la perception*.

Se deben considerar también algunas obras sucesivas como *Signes* (1960), *Le visible et l'invisible* (1964), *Résumés de cours* (1968) y *La prose du monde* (1969). Entre éstas, *Signes* es la única que Merleau-Ponty pudo publicar en vida, mientras que las otras tienen diferentes y complicadas historias editoriales.[27] En particular, es difícil establecer exactamente la datación de *La prose du monde* porque el autor nunca menciona su título y su fecha a lo largo de las ciento setenta páginas manuscritas que lo componen. De todos modos se sabe que el texto es anterior, o al menos contemporáneo a 1952, porque en el mismo año Merleau-Ponty expone el orden de sus párrafos en una nota relativa al manuscrito e intitulada *Révision du manuscrit*.[28] Además en una carta dirigida a Martial Gueroult,[29] en la cual Merleau-Ponty expone la evolución de su filosofía con el fin de presentar su candidatura al Collège de France para el mes de febrero de 1952, el autor afirma estar escribiendo dos libros sobre la teoría de la verdad: «la théorie de la vérité fait l'objet des deux livres auxquels

---

[27] *Le visible et l'invisible* (1964) es un manuscrito que forma la primera parte de una obra que Merleau-Ponty empezó a redactar en 1959 y que fue interrumpida por la muerte del filósofo en 1961. Básicamente se compone de ciento cincuenta páginas manuscritas con la añadidura de las *Notes de travail*. *Résumés de cours* (1968) contiene los resúmenes de los cursos que Merleau-Ponty dictó en el Collège de France entre el año 1952 hasta su muerte y que fueron publicados por él en el *Annuaire du Collège de France* entre 1953 y 1960. El texto original de *La prose du monde* (1969) consiste en ciento setenta páginas manuscritas que presentan numerosas correcciones y no mencionan ni el título ni la fecha de la obra, como afirma C. Lefort, editor de la primera publicación de 1969: «le texte de *La prose du monde*, comme nous l'avons signalé, s'étend sur cent soixante-dix pages qui sont rédigées sur des feuilles volantes, du format courant pour machine à écrire; celles-ci sont pour la plupart couvertes au seul recto. Un certain nombre de feuillets portent d'abondantes corrections; il n'en est guère qui en soient exempts. Ni le titre de l'ouvrage ni la date ne sont mentionnés» (PM: XV).

[28] En agosto de 1952 en la nota intitulada *Révision du manuscrit*, Merleau-Ponty menciona los seis párrafos que hacen referencia a las ciento setenta páginas que componen el manuscrito, numerando solamente los primeros cuatro. Efectivamente, estos últimos son explícitamente señalados por el autor con los números romanos correspondientes, el quinto es sugerido por un espacio blanco al comienzo de la página y el sexto es indicado por un signo —una cruz triangular— y por un espacio análogo al precedente.

[29] La carta, escrita por Merleau-Ponty en 1952, es publicada póstumamente en *Revue de Métaphysique et de Morale* (1962) e intitulada *Un inédit de Merleau-Ponty* (IMP).

nous travaillons maintenant» (IMP: 405). Uno de los dos constituye la primera mitad de la obra *Introduction à la prose du monde* dejada intencionalmente incompleta por el autor y publicada como póstuma en 1969 con el título *La prose du monde*. Algunas páginas después Merleau-Ponty hace referencia explícitamente a un libro escrito a medias que se intitulará *Introduction à la prose du monde* cuyo tema es la teoría de la verdad bajo el punto de vista del lenguaje literario:

> Ce problème dans l'ouvrage que nous préparons sur la «Origine de la Vérité», nous l'avons abordé par son côte le moins abrupt dans un livre dont la moitié est écrite, et qui traite du langage littéraire […] Nous intitulerons «Introduction à la prose du monde» ce travail qui devrait, en élaborant la catégorie de prose, lui donner, au delà de la littérature, une signification sociologique (IMP: 406-7).

En esta carta Merleau-Ponty expone las ideas principales de sus primeros trabajos y en particular de *La structure du comportement* (1942) y de la *Phénoménologie de la perception* (1945). Además, nos informa estar desarrollando nuevas investigaciones que fijarán definitivamente el sentido filosófico de aquellas anteriores a 1945: «cette remarque nous conduit à de nouvelles recherches, commencées depuis 1945, qui viendront fixer définitivement le sens philosophique des premières» (IMP: 404). El autor nos da noticia de haber hallado últimamente en la experiencia del mundo percibido un nuevo tipo de relación entre el espíritu y la verdad. En particular afirma que la evidencia de la cosa percibida hace referencia a su aspecto concreto, a la textura de sus cualidades y a la equivalencia entre todas sus propiedades sensibles, al punto que Cézanne decía que se deberían poder pintar incluso los olores:

> Nous avons cru trouver dans l'expérience du monde perçu un rapport d'un type nouveau entre l'éprit et la vérité. L'évidence de la chose perçue tient à son aspect concret, à la texture même ses qualités, à cette équivalence entre toutes ses propriétés sensibles qui faisait dire à Cézanne qu'on doit pouvoir peindre jusqu'aux odeurs (IMP: 404).

También en la *Phénoménologie de la perception* Merleau-Ponty hace referencia a la revelación de un sentido inmanente o naciente en el cuerpo viviente que se extiende a todo el mundo sensible, y a la capacidad de nuestra mirada de encontrar el *milagro de la expresión —miracle de l'expression—* en cada cosa percibida:

> Cette révélation d'un sens immanent ou naissant dans le corps vivant, elle s'étend, comme nous le verrons, à tout le monde sensible, et notre regard, averti par l'expérience du corps propre, retrouvera dans tous les autres «objets» le miracle de l'expression (PP: 886).

Ya en 1945 Merleau-Ponty intuye que el gesto pictórico de Cézanne es el que mejor realiza el milagro de la expresión porque no describe la realidad como si fuese un objeto y no analiza las relaciones invisibles entre las cosas visibles, sino que las expresa a través del color, dejando inexpresado lo inexpresable. Cézanne afirmaba que es posible retratar la mirada de un rostro solamente pintando todos los matices de color que lo hacen vivir, sonreír o entristecer, sin necesidad de explicitar cuál relación existe entre un cierto color y una sonrisa:

> Cézanne disait d'un portrait: «Si je peins tous les petits bleus et tous les petits marrons, je le fais regarder comme il regarde... Au diable s'ils se doutent comment, en mariant un vert nuancé à un rouge, on attriste une bouche ou on fait sourire une joue» (PP: 885-6).

Resulta claro entonces que, en algunos pasajes de la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty concibe la expresión como un gesto dotado de un espesor emocional y corpóreo capaz de revelar la estructura sensible que se extiende a todo el mundo percibido. La expresión, en cuanto movimiento que explicita un sentido inmanente, es siempre un gesto creador y el expresado es inseparable de ésta: «l'expression est partout créatrice et l'exprimé en est toujours inséparable» (PP:1093).

Sin embargo, según Renaud Barbaras, si quedamos arraigados en la perspectiva de esta obra no evitaremos el dualismo entre conciencia y objeto que la caracteriza ni entenderemos el alcance del concepto de expresión apenas descrito. Si bien es verdad que el propósito de la *Phénoménologie de la perception* es el de evidenciar la irreductibilidad del cuerpo al *cuerpo-objeto* poniendo el acento sobre su potencia expresiva y motriz, es igualmente verdad que la expresión es descrita como un comportamiento natural del cuerpo, por el estilo de la *Gestaltpsychologie*. En 1945 Merleau-Ponty no puede pensar verdaderamente el fenómeno de la expresión porque queda deudor de la fijación de las dimensiones naturales del cuerpo, como afirma Barbaras: «Merleau-Ponty demeure alors tributaire de la fixation de dimensions naturelles du corps» (1991: 62).

Barbaras sostiene que todo el esfuerzo de Merleau-Ponty en la *Phénoménologie de la perception* consiste en superar la concepción del *cuerpo-objeto* a favor del *cuerpo-viviente* pero sin ganar el cuerpo como expresión: no aprovecha el cuerpo a partir de la expresión, es decir, con base en la palabra viviente en cuanto fenómeno originario. Todo lo contrario: Merleau-Ponty comprende la expresión a partir del cuerpo concebido como sujeto motriz de comportamientos naturales. En *De l'être du phénomène* (1991) Barbaras comenta:

> Le progrès vis-à-vis du naturalisme ne consiste pas tant à dépasser le corps vers l'expression qu'à surmonter le corps objet au profit du corps vivant. Il ne pense pas véritablement ce corps comme expression, ce qui supposerait de l'aborder à partir du phénomène de l'expression, c'est-à-dire —comme il le fera par la suite— de saisir la parole comme un phénomène originaire: il appréhende l'expression à partir du corps, conçu comme sujet de comportements naturels (1991: 62).

De todos modos, en la *Phénoménologie de la perception* el cuerpo no es el sujeto de la receptividad sensible ni el sustrato de la conciencia, sino la «trace d'une existence» (PP: 1020), es decir, una huella del pasaje de un dinamismo expresivo. Sin embargo, Barbaras sostiene que Merleau-Ponty insiste débilmente sobre el tema del cuerpo como expresión porque duda que la teoría de

la percepción, presentada en la obra del 1945, pueda soportar el dinamismo de la expresión y que esta pueda integrarse con el fenómeno de la verdad:

> Il n'est pas sûr que la manière dont la perception est explicitée dans cet ouvrage permette de rendre compte de l'expression, ou plutôt que le phénomène de l'expression y soit saisi à un niveau tel qu'il permette d'intégrer le phénomène de la vérité, c'est-à-dire d'en sauvegarder à la fois la spécificité et l'enracinement corporel (1991: 60).

Sin embargo, ¿en qué sentido la teoría de la percepción presentada en la *Phénoménologie de la perception* no sería adecuada para sustentar el cuerpo como expresión? ¿En qué sentido Merleau-Ponty reduciría el fenómeno de la expresión a las dimensiones naturales del cuerpo? Aunque en la *Phénoménologie de la perception* el sujeto vive instalado en los comportamientos perceptivos —los habita y los frecuenta— y el cuerpo no es un mero instrumento, sino la expresión del cuerpo en el mundo y la figura visible de sus intenciones, queda una distinción entre percepción y expresión, entre comportamientos naturales —percepción— y gestos expresivos que podría llevar a Merleau-Ponty a una «reconducción del lenguaje a un gesto en clave naturalista»[30] (Di Martino, 2005: 92). Es verdad que a lo largo del texto de 1945 encontramos varios pasajes que podrían avalar una interpretación naturalista del cuerpo y del gesto lingüístico.

En particular, en un párrafo del capítulo *El cuerpo como expresión y la palabra*, Merleau-Ponty afirma que, en primera instancia, parece imposible poder atribuir un significado inmanente a las palabras y a los gestos corporales porque estos se limitan a indicar una cierta relación entre el hombre y el mundo sensible. Por contraste, la gesticulación verbal hace referencia a un mundo común constituido por los significados sedimentados por la palabra y se diferencia del mundo sensible en cuanto no es dado en la percepción natural. La cultura suple lo que le falta a la naturaleza a través de la palabra, cuyo

[30] Traducción mía del original italiano: «una riconduzione del linguaggio a un gesto in chiave naturalistica».

valor consiste principalmente en manipular y referirse a un paisaje mental constituido:

> Il semble impossible d'abord de donner aux mots comme aux gestes une signification immanente, parce que le geste se borne à indiquer un certain rapport entre l'homme et le monde sensible, que ce monde est donné au spectateur par la perception naturelle, et qu'ainsi l'objet intentionnel est offert au témoin en même temps que le geste lui-même. La gesticulation verbale, au contraire, vise un paysage mental qui n'est pas donné d'abord à chacun et qu'elle a justement pour fonction de communiquer. Mais ce que la nature ne donne pas c'est ici la culture qui le fournit (PP: 873).

Según Barbaras, este pasaje de la *Phénoménologie de la perception* probaría que el análisis de Merleau-Ponty queda sometido al dualismo entre naturaleza y cultura porque su descripción de la idealidad del mundo común no muestra cómo éste se genera a partir del mundo percibido. Barbaras sostiene que, aunque Merleau-Ponty intenta fundar el mundo ideal o cultural en la expresividad corporal y mostrar cómo a través de la palabra se supera la división entre hechos percibidos y significados expresados, finalmente establece un paralelismo y una oposición irreductible entre el gesto corporal y el lingüístico, entre el mundo natural y el cultural que la palabra sedimenta:

> Alors même qu'il s'agissait de fonder l'idéalité dans la transcendance ou l'expressivité corporelles, c'est-à-dire de faire apparaître la parole comme le lieu où l'opposition du fait et du sens est véritablement surmontée, Merleau-Ponty commence par conduire un parallèle entre le geste corporel et la parole, entre le monde perçu et le paysage culturel qu'elle dépose. L'analyse demeure soumise à l'opposition de la nature et de la culture (Barbaras, 1991: 62).

Sin embargo, aunque la interpretación de Barbaras es muy perspicaz y pertinente, nos parece oportuno observar que el tono que Merleau-Ponty usa para describir el paralelismo y la oposición entre naturaleza y cultura es conscientemente problemático y abierto a posibles soluciones. En primer lugar,

aunque el filósofo afirma que es aparentemente imposible —*il semble impossible*— asignar un significado inmanente a la palabra y al gesto corporal, intenta mostrar todo lo contrario durante el desarrollo del capítulo *El cuerpo como expresión y la palabra*. En primera instancia, Merleau-Ponty sostiene que «la palabra es en un sentido general un ser de razón»[31] (PP: 861), el cual posee un alfabeto de significados disponibles y que hace referencia al mundo percibido en común con los demás. No obstante, esta condición no basta para caracterizar el gesto lingüístico en su totalidad porque la palabra auténtica genera un sentido novedoso y dona por primera vez un sentido humano al objeto: «mais cette condition ne suffit pas: la parole fait lever un sens nouveau, si elle est parole authentique, comme le geste donne pour la première fois un sens humain à l'objet, si c'est un geste d'initiation» (PP: 882). En segunda instancia, Merleau-Ponty considera que el cuerpo es transfigurado por el gesto lingüístico y que secreta en sí mismo un sentido inmanente que se propaga sobre su mundo circunstante y material. Además, el capítulo en cuestión nos enseña que el cuerpo habla y que, hablando, se muestra y expresa a sí mismo en cuanto pensamiento e intención significante:

> Nous le [le corps] voyons sécréter en lui-même un «sens» qui ne lui vient de nulle part, le projeter sur son entourage matériel […] On a toujours remarqué que le geste ou la parole transfiguraient le corps […] le corps doit en dernière analyse devenir la pensée ou l'intention qu'il nous signifie. C'est lui qui montre, lui qui parle, voilà ce que nous avons appris dans ce chapitre (PP: 885).

En varios pasajes de la *Phénoménologie de la perception* Merleau-Ponty constata que el paralelismo entre el mundo sensible y el lingüístico es un problema abierto que suscita algunas preguntas fundamentales. Por ejemplo: ¿cómo se han constituido los significados disponibles del mundo cultural? ¿Qué significa que estas formaciones lingüísticas sedimentadas llevan un

[31] Traducción mía del original francés: «la parole est au sens général un être de raison».

sentido en sí mismas? «Il est vrai que le problème n'est que déplacé: ces significations disponibles elles-mêmes, comment se sont-elles constituées? […] Mais les formes syntaxiques et celles du vocabulaire, qui sont ici présupposées, portent-elles en elles-mêmes leur sens?» (PP: 874). Asimismo, por el hecho de que existen diferentes idiomas que poseen diferentes palabras que señalan los mismos significados, ¿no se podría afirmar que la conexión entre un signo verbal y su significado es convencional? «Au contraire entre le signe verbal et sa signification le lien n'est-il pas tout fortuit, comme le montre assez l'existence de plusieurs langages?» (PP: 874).

Así pues, radicalizando el paralelismo detectado y mencionado por Barbaras, la mímica sería un gesto natural y la palabra un gesto convencional. Sin embargo, Merleau-Ponty afirma que las convenciones son una modalidad postiza de relación entre los hombres, y que deben colocarse nuevamente a un nivel preliminar de comunicación —*communication préalable*—: «mais les conventions sont un mode de relation tardif entre lés hommes, elles supposent une communication préalable, et il faut replacer le langage dans ce courant communicatif» (PP: 874). En otros términos, la forma verbal es convencional y arbitraria únicamente si se considera su sentido conceptual: «si nous ne considérons que le sens conceptuel et terminal des mots, il est vrai que la forme verbale semble arbitraire» (PP: 874). En cambio, si se reconoce su espesor emocional y corpóreo, que por ejemplo se manifiesta en la poesía, las palabras y los gestos se vuelven *maneras de cantar el mundo* —*manières de chanter le monde*— que extraen y expresan la esencia emocional de los objetos:

> Il n'en serait plus ainsi si nous faisions entrer en compte le sens émotionnel du mot, ce que nous avons appelé plus haut son sens gestuel, qui est essentiel par exemple dans la poésie. On trouverait alors que les mots, les voyelles, les phonèmes sont autant de manières de chanter le monde et qu'ils sont destinés à représenter les objets, […] parce qu'ils en extraient et au sens propre du mot en expriment l'essence émotionnelle (PP: 874).

En síntesis, Merleau-Ponty se percata de que entre el mundo de la percepción y el mundo lingüístico existe un paralelismo problemático que puede ser

superado únicamente reconociéndoles la común esencia emocional. Ya se ha dicho que la palabra no es el vestido del pensamiento y la expresión no es la mera traducción de un significado disponible. Empero, esta perspectiva no es suficiente para dar razón del fenómeno de la expresión lingüística porque por un lado vincula el gesto vocal a las dimensiones naturales del cuerpo y por otro vincula tal gesto a un mundo mental común constituido por significados disponibles sin relación con el mundo sensible. La palabra como expresión es al mismo tiempo un fenómeno motriz y una operación de la inteligencia. Es integralmente motilidad e inteligencia: «on ne peut dire de la parole ni qu'elle "opération de l'intelligence" ni qu'elle est un "phénomène moteur": elle est tout entière motricité et tout entière intelligence» (PP: 882).

Correlativamente, el cuerpo como expresión debe volverse una sola cosa con la intención significante que lo mueve: debe pensar y hablar. Es más, en cuanto su movimiento es inseparable de su visión del mundo y en cuanto realiza esta visión, el cuerpo es la condición de posibilidad de todas las operaciones expresivas y de todas las adquisiciones disponibles que constituyen el mundo cultural:

> Notre corps en tant qu'il se meut lui-même, c'est-à-dire en tant qu'il est inséparable d'une vue du monde et qu'il est cette vue même réalisée, est la condition de possibilité, non seulement de la synthèse géométrique, mais encore de toutes les opérations expressives et de toutes les acquisitions qui constituent le monde culturel (PP: 1090).

La palabra y el cuerpo deben volverse expresión, es decir, diferencias internas al fenómeno de la expresión. Inicia de este modo una lucha entre la palabra hablante y la palabra hablada o entre el cuerpo viviente y el *cuerpo-objeto* con el fin de aprovechar el silencio de la conciencia originaria, la intención significante en su estado naciente o, dicho de otra forma: lo inmediato. Se trata de buscar la expresión de lo inmediato, lo cual significa emprender una lucha entre la expresión y lo expresado, como Merleau-Ponty declara públicamente en 1946 en el debate que sigue a la conferencia *Le primat de la perception et sas conséquences philosophiques*: «il me semble que chercher l'expression de l'immédiat ce n'est pas trahir la raison, c'est travailler au contraire à son

agrandissement. […] C'est commencer la lutte de l'expression et de l'exprimé, c'est accepter la condition d'une réflexion commençante» (PPCP: 77-8).

3. Génesis de la expresión creadora

Aunque en 1945 Merleau-Ponty reconoce que el papel fundamental del fenómeno de la expresión es el de superar el paralelismo que subyace a los análisis de la percepción, del cuerpo y de la palabra en la *Phénoménologie de la perception*, su solución queda todavía sostenida en sus premisas dualistas. En particular, a razón del planteamiento dicotómico presente en la obra de 1945, Merleau-Ponty no puede concebir la percepción y el lenguaje, la naturaleza y la cultura, como diferencias internas al fenómeno de la expresión. No logra presentar la palabra o el mundo de la expresión como aquel lugar en el cual el paralelismo entre naturaleza y cultura es superado. Como afirma Di Martino: «Merleau-Ponty no escapa del dualismo "conciencia-objeto" y "naturaleza-cultura", y tampoco logra formular una satisfactoria concepción del lenguaje y esto se notaría, en particular, en la distinción entre la percepción y la expresión»[32] (2005: 92).

En 1952 Merleau-Ponty mismo reconocerá la necesidad de reflexionar sobre aquella apertura perceptiva que subyace al mundo lingüístico constituido por los significados culturales y que en *Le visible et l'invisible* definirá como *logos endiathetos* (VI: 227). Así que se trata de investigar el lenguaje tácito del mundo percibido que en la *Phénoménologie de la perception* se presentaba en la evidencia de las cosas percibidas, llevándolo al mundo de la expresión hablada —*logos prophorikos*—:

[32] Traducción mía del original italiano: «Merleau-Ponty non sfugge, in Fenomenologia della percezione, al dualismo "coscienza-oggetto" e "natura-cultura", egli non mette nemmeno capo ad una soddisfacente concezione del linguaggio: lo si vedrebbe in particolare nella distinzione tra percezione ed espressione».

> Nos recherches doivent donc nous conduire finalement à réfléchir […] sur ce logos qui nous assigne pour tâche d'amener à la parole un monde muet jusque-là, comme enfin sur ce logos du monde perçu que nos premières recherches rencontraient dans l'évidence de la chose (IMP: 408).

A tal propósito, los conceptos clásicos de *naturaleza* y *razón* no son adecuados para describir las metamorfosis obtenidas a partir de la percepción porque encajan y enmascaran la constante experiencia que tenemos del momento naciente de la expresión, en el cual la existencia retorna sobre sí misma, se descubre y expresa su propio sentido:

> Les notions de Nature et de Raison, par exemple, loin de les expliquer, rendraient incomprehensibles les métamorphoses auxquelles nous avons assisté depuis la perception […] elles nous masquent le moment, dont nous avons la constante expérience, où une existence se retourne sur elle-même, se ressaisit et exprime son propre sens (IMP: 408-9).

En la carta a Martial Gueroult en 1952, Merleau-Ponty juzga de manera sorprendentemente negativa los resultados de sus precedentes estudios sobre la percepción, probablemente haciendo referencia a los análisis de la *Phénoménologie de la perception*, y afirma que nos han enseñado una mala ambigüedad —*mauvaise ambiguïté*— caracterizada por una mezcla entre la finitud y la universalidad, entre la interioridad y la exterioridad: «l'étude de la perception ne pouvait nous enseigner qu'une mauvaise ambiguïté, le mélange de la finitude et de l'universalité, de l'intériorité et de le extériorité» (IMP: 409). Al contrario, en el fenómeno de la expresión hay una buena ambigüedad —*bonne ambiguïté*—, es decir, una espontaneidad o una creatividad que realiza lo que parecía imposible: asignar un significado inmanente al gesto expresivo y a la palabra expresada y así reunir en único tejido el entrecruce entre naturaleza y cultura: «mais il y a, dans le phénomène de l'expression, une "bonne ambiguïté", c'est-à-dir, une spontanéité qui accomplit ce qui paraissait impossible, à considérer les éléments séparée, qui réunit en un seul tissu […] la nature et la culture» (IMP: 409).

Ya en la *Phénoménologie de la perception* Merleau-Ponty muestra haberse percatado del carácter creador de la expresión y de su inseparabilidad con lo que expresa: «l'expression est partout créatrice et l'exprimé en est toujours inséparable» (PP: 1093). No obstante lo anterior, «exclusivamente con *La prose du monde* y elaborando una novedosa teoría de la expresión, Merleau-Ponty conseguirá una noción de cuerpo adecuada a lo que había intuido en la *Phénoménologie de la perception*»[33] (Di Martino, 2005: 92-3). En *La prose du monde* (1952) describe «la pintura como expresión creadora»[34] (PM: 71) y considera el gesto pictórico como la expresión primordial que retoma y sobrepasa el proceso constituyente del mundo iniciado en la percepción: «l'expression picturale reprend et dépasse la mise en forme du monde qui est commencée dans la perception» (PM: 86).

De este modo Merleau-Ponty establece una conexión directa entre percepción, expresión pictórica y gesto corpóreo. *Mirada*, *mano* y *cuerpo* son términos que presuponen un sistema corpóreo de locomoción directa y de gestos de presa, dedicado a la inspección de un mundo y capaz de anticipar el evento perceptivo del sentido que el movimiento del artista explicita y prolonga:

> Le nom de regard, de main et en général de corps un système de systèmes voué à l'inspection d'un monde, capable […] de percer l'avenir perceptif, de […] un sens… Le mouvement de l'artiste traçant son arabesque dans la matière infinie explicite et prolonge le miracle de la locomotion dirigée ou des gestes de prise (PM: 110).

Cualquier gesto expresivo se encarga de mostrar al externo el sentido inmanente al cual se dirige realizando una verdadera reconstrucción del mundo con el fin de conocerlo: «le geste d'expression qui se charge lui-même de

---

33 Traducción mía del original italiano: «Solo con *La Prosa del mondo*, elaborando una nuova teoria dell'espressione, Merleau-Ponty guadagnerà una nozione di "corpo" adeguata a ció che era stato intravisto in *Fenomenologia della percezione*».

34 Traducción mía del original francés: «la peinture comme expression créatrice».

dessiner et de faire paraître au dehors ce qu'il vise accomplit-il une vraie récu*pération du monde et le refait-il pour le connaître*» (PM: 110).

Esta intención cognoscitiva atraviesa cada expresión y cada gesto orientado que presupone la actividad del cuerpo, incluso la percepción. Es más, la percepción no es una operación secundaria y derivada, sino más bien un tipo de *expresión primordial —expression primordiale—* que constituye los signos en cuanto signos de lo expresado; injerta en estos un sentido que no estaba, inaugura un orden, funda una institución de sentido y una tradición:

> Toute perception, et toute action qui la suppose, bref tout usage de notre corps est déjà expression primordiale, c'est-à-dire non pas le travail second et dérivé, […] mais l'opération qui d'abord constitue les signes en signes, fait habiter en eux l'exprimé, […] implante un sens dans ce qui n'en avait pas, […] inaugure un ordre, fonde une institution ou une tradition (PM: 110-1).

En definitiva, *La prose du monde*, concibiendo la percepción como expresión primordial y en general el cuerpo como expresión, lo desvincula de cada posible interpretación naturalista. En modo particular, en esta obra incompleta se asiste a una inédita generalización del concepto de expresión que subsume la percepción y el gesto lingüístico, y que reúne el lenguaje perceptivo *—logos endiathetos—* y el explícito *—logos prophorikos—* bajo la única categoría de *logos*. Así que el camino hacia la superación del paralelismo entre naturaleza y cultura, a través de la noción de expresión, ha dado su primer paso.

3.1. Fecundidad de la expresión

La carta de presentación que Merleau-Ponty escribe a Gueroult en 1952 es una síntesis del estado del arte de su filosofía, cuya preocupación principal es formular una nueva teoría de la verdad y de la expresión, que pueda responder a los problemas fundamentales suscitados por la *Phénoménologie de la perception*: «nous sommes obligés de répondre a ces questions par une théorie de la vérité d'abord» (IMP: 405). Aunque Merleau-Ponty, en 1952, quiere abordar el

tema de la verdad y de la expresión a partir del método y del recorrido indicado por *La structure du comportement* y por la *Phénoménologie de la perception*, nos parece oportuno considerar que *La prose du monde* se aparta de los resultados de las obras mencionadas y delinea una nueva concepción de la verdad y de la expresión que anticipa la *ontolog*ía indirecta de *Le visible et l'invisible*. A propósito, en la advertencia en *La prose du monde*, Claude Lefort comenta:

> L'auteur juge en 1952 que La *structure du comportement* et la *Phénoménologie de la perception* apportent à ses nouvelles recherches leur itinéraire et leur méthode[35] […] Or un lecteur qui connaît les derniers écrits de Merleau-Ponty ne lui donnera pas entièrement raison; il ne manquera pas d'entrevoir dans *La prose du monde* une nouvelle conception du rapport de l'homme avec l'histoire et avec la vérité, et de repérer […] les premiers signes de la méditation sur «l'ontologie indirecte» qui viendra nourrir *Le visible et l'invisible* (1969: XII).

También Emmanuel De Saint Aubert pone en evidencia que en 1952 la intención filosófica de Merleau-Ponty es la de cambiar la hipótesis de trabajo de sus investigaciones filosóficas, desplazando su punto de ataque. De acuerdo a De Saint Aubert, el filósofo se propone dejar emerger la vida expresiva, así como ha sido introducida por el análisis de la percepción, con el fin de comprender cómo las dimensiones corporales —naturaleza— y espirituales —cultura— de nuestro ser son modalidades diferentes de aquella misma vida expresiva:

> L'intention philosophique de Merleau-Ponty se maintient donc tout en déplaçant son angle d'attaque: dégageons la vie expressive telle qu'elle est introduite par l'analyse même de la perception, et comprenons comment

[35] «Cette remarque nous conduit à de nouvelles recherches, commencées depuis 1945, qui viendront fixer définitivement le sens philosophique des premières, lesquelles en retour leur prescrivent un itinéraire et une méthode» (IMP: 404).

> les dimensions les plus corporelles comme les plus spirituelles de notre être sont autant de modalités de cette vie expressive (2011: 10).

La consecuencia última de este cambio de perspectiva detectado por De Saint Aubert, y descrito en la carta a Gueroult, se encuentra en las *Notes de travail* publicadas en *Le visible et l'invisible*. En una nota en mayo de 1960, Merleau-Ponty afirma que la diferencia entre el simbolismo gestual del cuerpo —naturaleza— y el de la palabra —cultura— es derivada y abstracta. En realidad, en el hombre todo es naturaleza y cultura al mismo tiempo e incluso la distinción entre estos dos niveles es producida por un recorte realizado en el tejido ontológico o, en otras palabras, en el cuerpo del espíritu:

> La distinction des 2 plans —naturel et culturel— est d'ailleurs abstraite: tout est culturel en nous —notre perception est culturelle-historique— et tout est naturel en nous. […] Il s'agit de montrer que l'ontique, les «Erlebnisse», les sensations, les jugements […] tout le bric à brac de ces prétendues «réalités» psychiques positives […] est en réalité découpage abstrait dans l'étoffe ontologique, dan le corps de l'esprit (VI: 301).

Ahora bien, se trata de mostrar el camino a través del cual Merleau-Ponty comienza a resolver los problemas planteados en la *Phénoménologie de la perception* con base en el fenómeno de la vida expresiva. Es oportuno observar que en 1952 en la carta a Gueroult el filósofo considera la percepción y la gesticulación como un lenguaje y el lenguaje como una gesticulación, y sostiene que no hay diferencia entre el simbolismo del cuerpo y el de la palabra. Lo cual equivale a afirmar que en la percepción se despliega un sentido y un movimiento implícito —*logos endiathetos*—, que el lenguaje explícito —*logos prophorikos*— retoma y dilata en una arquitectura diferente a través de nuestros gestos y palabras:

> C'est en ce sens et sous ces réserves qu'on peut parler d'un logos du monde naturel. La communication dans le visible est continuée par une communication dans l'invisible envers de nos gestes et de nos paroles. Le langage

> comme reprise de ce logos du monde sensible dans une architectonique autre (N: 282).

Merleau-Ponty afirma que los gestos expresivos constituyen y remiten a un sistema simbólico, capaz de configurar un número infinito de situaciones, que puede considerarse un primer lenguaje —*logos endiathetos*—. En síntesis, el *logos* del lenguaje —*logos prophorikos*— se apoya sobre un *logos* estético o perceptivo del mundo natural —*logos endiathetos*— que es permeado por un espíritu bruto y salvaje que debe ser recuperado debajo de todas las sedimentaciones culturales que éste mismo ha producido y se ha dado: «il faut retrouver cet esprit brute et sauvage sous tout le matériel culturel qu'il s'est donné […] il y a un logos du monde naturel, esthétique, sur lequel s'appuie le logos du langage» (N: 274). Así, el lenguaje constituido y proferido —*logos prophorikos*— puede ser tratado recíprocamente como una gesticulación porque su sentido y el del gesto no residen en los elementos que conforman la expresión verbal, sino en la común intención significante que los sobrepasa:

> D'une façon generale, les gestes expressifs, […] annoncent la constitution d'un système symbolique capable de redessiner un nombre infini de situations. Ils sont un première langage. Ét réciproquement la langage peut être traité comme une gesticulation […] Le sens du langage, comme celui du des gestes, ne reside donc pas dans les éléments dont il est fait, il est leur intention commune (IMP: 405-6).

De otro lado, Merleau-Ponty sostiene que la palabra, en virtud de su común intención significante con el gesto, transporta a quien habla y escucha en un universo común; los arrastra —*entraînant*— hacia una nueva significación por medio de su espesor semántico y a través de una potencia de designación que sobrepasa su definición sedimentada en el lenguaje constituido:

> Les mots […] transportent celui qui parle et celui qui les entend dans un univers commun, mais ils ne le font qu'en nous entraînant avec eux vers une signification nouvelle, par une puissance de désignation qui dépasse leur

> définition ou leur signification reçue et qui s'est déposée en eux, par […] leur épaisseur sémantique (PM: 122-3).

La expresión lingüística no remite meramente a un alfabeto de significados *a priori* sedimentados y disponibles, que pertenecen al nivel de los objetos culturales, más elevado con respeto al sensible; más bien, la comunicación suscita estos significados en el espíritu humano por efecto de un arrastramiento —*entrainement*—[36] o en virtud de una *acci*ón *oblicua*: «bien plutôt elle les [significations] y suscite par entrainement ou par une sorte d'action oblique» (IMP: 407).

En su ensayo sobre Merleau-Ponty intitulado *Sempre di nuovo* (1987), Sandro Mancini observa que la comunicación no se explica en términos de relación entre un sujeto y un objeto, sino como expresión de una común intención significante que atraviesa la palabra y la vida perceptiva que se realiza en el gesto. De hecho, la comunicación no se conforma:

> Por uno que habla y uno que escucha, sino por un único flujo de palabras que se producen espontáneamente, y que llevan un sentido que no se constituye en ningún centro de conciencia y que se deja reconducir como unidad, solamente como estilo pre-conceptual[37] (Mancini, 1987: 48).

Este estilo pre-conceptual, que atraviesa la vida perceptiva como un flujo en movimiento y que precede el lenguaje sedimentado, no es nada más que un fondo de palabras implícitas —*logos endiathetos*— del cual emerge la palabra explícita —*logos prophorikos*— como un pliegue en el inmenso tejido del habla: «la parole joue toujours sur fond de parole, elle n'est jamais qu'un pli dans l'immense tissu du parler» (S: 53). Así que comprender la palabra no significa consultar los pensamientos puros que le corresponden dentro de

---

[36] Las afinidades terminológicas y conceptuales —*entraînant-entrainement*— entre la carta que Merleau-Ponty escribe a Gueroult y *La prose du monde* son muchas. Lo cual puede constituir, según nosotros, una prueba ulterior de la contemporaneidad de los dos textos.

[37] Traducción mía del original italiano: «non c'è mai uno che parla ed uno che ascolta, ma un unico flusso di parole che si producono spontaneamente, latrici di un senso che non è costituito in alcun centro coscienziale e che si lascia ricondurre ad unità solo come stile preconcettuale».

nosotros, sino participar en su vida, en su movimiento de diferenciación y articulación, y en su elocuente gesticulación:

> Nous n'avons pas, pour la comprendre, à consulter quelque lexique intérieur qui nous donnât, en regard des mots ou des formes, de pures pensées qu'ils recouvriraient: il suffit que nous nous prêtions à sa vie, à son mouvement de différenciation et d'articulation, à sa gesticulation éloquente (S: 53).

El significado y el pensamiento que la palabra comunica es comprensible exclusivamente a partir de su elocuente gesticulación y de su esencia articular y sonora que se expresa a través de su acento, tono y modulación: «cet accent, cette modulation particulière de la parole, si l'expression est réussie, est assimilée peu à peu par le lecteur et lui rend accessible une pensée» (IMP: 406). Si despojáramos el lenguaje de su intención significante y lo consideráramos como un hecho cumplido y un sedimento constituido por significados residuales pasados, no descubriríamos la fecundidad del fenómeno de la expresión: «prenant le langage comme fait accompli, résidu d'actes de signification passés, enregistrement de significations déjà acquises, le savant manque inévitablement la clarté propre du parler, la fécondité de l'expression» (S: 107). En cambio, la expresión es fecunda propiamente porque nos muestra el nivel de la experiencia en el cual la intención significante de la palabra se manifiesta en su estado naciente —*parole parlante à l'état naissant*—. La expresión expresa porque reconduce todas nuestras experiencias al sistema de correspondencias inicial entre la palabra y su significado: «l'expression exprime parce qu'elle reconduit toutes nos expériences au système de correspondances initiales entre tel signe et telle signification» (PM: 8).

3.2. El movimiento creador de la expresión

El mero análisis estructural que describe las formaciones, las diferenciaciones, y las relaciones lingüísticas deja encubierta la intención implícita de la palabra viviente. Sin embargo, repetimos que si se quiere acceder a la capa de experiencia que subyace al fenómeno de la expresión se debe mostrar el movimiento silencioso de la intención significante. En esta dirección Merleau-Ponty detecta al interior del lenguaje la presencia de una disposición o significación lingüística —*signification langagière*— que opera la mediación entre la intención muda —*logos endiathetos*— y la expresión hablada —*logos prophorikos*—. Mis palabras me develan mi subjetividad y me enseñan mi pensamiento, el cual no deriva de un *yo-pienso* sino de un *yo-puedo* que se mueve y habla:

> Il y a une signification «langagière» du langage qui accomplit la médiation entre mon intention encore muette et les mots, de telle sorte que mes paroles me surprennent moi-même et m'enseignent ma pensée. Les signes organisés ont leur-sens immanent, qui ne relève pas du «je pense», mais du «je peux» (S: 111).

En quien habla o escribe el pensamiento no gobierna y dirige la expresión hablada o escrita desde el exterior, sino que brota de una disposición interna a la expresión misma. El escritor es como un nuevo idioma que se construye —a él mismo— e inventa sus propios modos expresivos, modificándose según su propio sentido inmanente: «chez l'écrivain la pensée ne dirige pas le langage du dehors: l'écrivain est lui même comme un nouvelle idiome qui se construit, s'invente des moyens d'expression et se diversifie selon son propre sens» (IMP: 407).

En un curso de 1952-53, cuyo manuscrito fue publicado en *Le monde sensible et le monde de l'expression* (2011), Merleau-Ponty subraya este poder revelador y creador de la expresión, caracterizándolo como una disposición que brota del interior de la expresión misma. Define la expresión o la expresividad como aquella propiedad que un fenómeno lingüístico, perceptivo o pictórico, tiene de revelar a otro fenómeno que no está o que nunca ha sido dado actualmente a través de un disposición interna —*agencement interne*—:

«expression ou expressivité = propriété qu'a un phénomène d'en révéler, par un agencement interne, un autre qui n'est pas et même n'a jamais été actuellement donné» (MSME: 28, II4). Esta disposición interna es propiamente aquel sentido inmanente que en la *Phénoménologie de la perception* parecía imposible poder asignar a las palabras y a los gestos. En cambio, en el manuscrito apenas citado y en la carta a Gueroult de 1952, Merleau-Ponty describe esta disposición como una espontaneidad interna al fenómeno de la expresión que realiza lo que en 1945 le parecía imposible y reúne en un único tejido la naturaleza y la cultura: «mais il y a, dans le phénomène de l'expression, […] une spontanéité qui accomplit ce qui paraissait impossible, […] qui réunit en un seul tissu […] la nature et la culture» (IMP: 409).

No obstante, si bien el sentido de una expresión es inmanente al signo que lo expresa, el acto de hablar no se limita a presentar la palabra a través de su elocuente gesticulación verbal, sino que la traduce[38], es decir, la conduce más allá de su mera presencia sonora o escrita hacia una nueva significación. Si la palabra queda encerrada en el circuito de las significaciones ya adquiridas por el lenguaje, sin operar a su vez una traducción o una recreación de sentido, nunca será una auténtica expresión capaz de encarnar una nueva significación. Por ejemplo, la palabra del escritor no tiene a disposición sus ideas literarias en un mundo intelectual situado más allá de la materialidad de la palabra misma. Las ideas literarias, las musicales o pictóricas no son ideas de la inteligencia y nunca se separan completamente del mundo sensible: «les idées littéraires, comme celles de la musique et de la peinture, ne sont pas des "idées de l'intelligence": elles ne se détachent jamais tout à fait des spectacles» (RC: 40). Marcel Proust, cuya obra constituye un recurso fundamental para la filosofía de Merleau-Ponty, describe las ideas como el reverso —*doublure*— y la profundidad del mundo sensible: «personne n'a été plus loin que Proust […] dans la description d'une idée qui n'est pas le contraire du sensible, qui en est la doublure et la profondeur» (VI: 193). Tanto la palabra hablada como la escrita intentan

[38] La raíz del verbo español *traducir* deriva de la forma latina *traducĕre* que significa conducir o transportar más allá: «del lat. *traducĕre*, "hacer pasar de un lugar a otro"» [Real Academia Española. (2014). *Diccionario de la lengua española* (23.ª ed.). Consultado en http://www.rae.es].

expresar y revelar aquella hablante y viviente que queda en la profundidad del mundo sensible. En buena medida la producción literaria de Proust, apoyada por su teoría platónica de las ideas inteligibles, realiza este intento de expresar el mundo de la experiencia perceptiva: «ce qu'on a appelé le platonisme de Proust est un essai d'expression intégrale du monde perçu ou vécu» (RC: 40).

La expresión literaria, poética o pictórica que sea no traduce el mundo de las ideas en palabras, colores o figuras, sino que *tra-duce*, o mejor, conduce el signo lingüístico o gestual más allá de su presencia material hacia la experiencia perceptiva de la cual procede y que lo ha producido. Sin embargo, el camino de la conciencia que busca la verdad no prosigue hacia adelante, sino hacia atrás y con la mirada dirigida a su punto de partida; la conciencia camina hacia aquella estructura implícita y silenciosa —*logos endiathetos*— de la cual deriva la significación que la palabra expresa —*logos prophorikos*—: «et la conscience de vérité avance comme l'écrevisse, tournée vers son point de départ, vers cette structure dont elle exprime la signification» (PM: 179). Es un movimiento retrógrado que va desde los significados en uso en el lenguaje hablado hasta la lógica ciega e involuntaria de la percepción corpórea, que sola puede revelarnos la intención espiritual que inventa en el corazón mismo del lenguaje una nueva modalidad expresiva:

> La signification des signes, c'est d'abord leur configuration dans l'usage […]; et seule la logique aveugle et involontaire des choses perçues, toute suspendue à l'activité de notre corps, peut nous faire entrevoir l'esprit anonyme qui invente, au cœur de la langue, un nouveau mode d'expression (PM: 52).

En suma, por una parte se puede afirmar con Merleau-Ponty que el *logos endiathetos* es aquel nivel preconceptual de la experiencia que se caracteriza como intención viviente y como una «apertura perceptiva al mundo»[39] (VI: 262) que «es anterior a la lógica»[40] (VI: 220) y que anticipa el *logos prophori-*

[39] Traducción mía del original francés: «ouverture perceptive au monde».

[40] Traducción mía del original francés: «du sens avant la logique».

kos. Esta apertura perceptiva al mundo es una operación viviente que precede y preside las formalizaciones del *logos prophorikos*, como por ejemplo en la expresión algorítmica. En *La prose du monde* Merleau-Ponty afirma que el algoritmo es una formación de segundo nivel y un caso particular de la palabra del *logos endiathetos*: «l'expression algorithmique est donc seconde. C'est un cas particulier de la parole» (PM: 180). A través del algoritmo creemos poder determinar exactamente las cosas como están, adecuando completamente sus signos formalizados a la intención viviente que los significa, conquistándola sin residuos: «nous croyons que les signes ici recouvrent exactement l'intention, que la signification est conquise sans reste» (PM: 180). En el fenómeno de la expresión, incluso la algorítmica, hay un desliz del sentido —*glissement de sens*— que produce una distancia con relación a sus signos formalizados, lo cual nos impide cumplir con una completa adecuación entre los dos. La expresión no se adecua a la verdad, sino que la anticipa, y el fenómeno del desliz del sentido, que rige los signos del algoritmo, se debe propiamente a la esencia dinámica de la palabra, que no es un gesto entre otros, sino el vehículo de nuestro movimiento hacia la verdad, así como el cuerpo es el vehículo de nuestro ser al mundo:

> La vérité est non adéquation, mais anticipation, reprise, glissement de sens, et ne se touche que dans une sorte de distance. […] La parole n'est pas un geste parmi tous les gestes, mais la parole est le véhicule de notre mouvement vers la vérité, comme le corps est le véhicule de l'être au monde (PM: 180-1).

Por otra parte, se debe notar que el mundo perceptivo amorfo del *logos endiathetos* contiene y suscita todo lo que será expresado por el *logos prophorikos*, permitiéndonos crearlo: «le monde perceptif amorphe dont je parlais à propos de la peinture […] apparaît comme contenant tout ce qui sera jamais dit, et nous laissant pourtant à le creer —Proust—: c'est le logos endiathetos qui appelle le logos prophorikos» (VI: 221-2). De esta manera, el *logos endiathetos* suscita el *logos prophorikos* en cuanto lenguaje producido y articulado que intenta describir la experiencia viviente del *logos* perceptivo. Empero, esta descripción no elimina la distancia que existe entre la palabra hablada y

la hablante, aunque en la expresión algorítmica creemos poderla olvidar en virtud de un resultado exacto obtenido. La vida del *logos* perceptivo es ahora un tema del *logos prophorikos* y, en última instancia, el silencio originario que la caracterizaba queda inaccesible. Cada reflexión sobre el mundo percibido y silencioso es una laceración —*déchirement*—, una apertura del tejido del *logos* perceptivo, que revela y expresa un mundo de palabras habladas y articuladas, que es el mundo de la cultura:

> La prise de possession du monde du silence […] n'est plus ce monde du silence, elle est le monde articulé, parlé, la description du logos perçu est usage du logos prophorikos. Ce déchirement de la réflexion peut-il-finir? Il faudrait un silence qui enveloppe la parole de nouveau (VI: 230).

Merleau-Ponty sostiene que en cierto modo hay una configuración o una *in-formación* de la percepción por parte de la cultura que produce una dilatación de la percepción y que nos invita a poner en continuidad el mundo percibido y el cultural:

> Il y a une information de la perception par la culture qui permet de dire que la culture est perçue, il y a une dilatation de la perception […] qui oblige à mettre en continuité l'ouverture perceptive au monde —logos endiathetos— et ouverture à un monde culturel (VI: 262).

De todos modos, entre naturaleza y cultura, entre *logos* perceptivo viviente y expresado sedimentado queda la misma e irreductible distancia que existe ente mi mano derecha tocante y mi derecha tocada, mi voz emitida articuladamente y al mismo tiempo escuchada. Se trata de un borde y un punto ciego que no es un hueco ontológico, sino una ausencia relativa al ser total de mi cuerpo y del mundo, como el nivel cero de presión entre dos sólidos contiguos:

> Mais cet hiatus entre ma main droite touchée et ma main droite touchante, entre ma voix entendue et ma voix articulée […] n'est pas un vide ontologique, un non-être: il est enjambé par l'être total de mon corps, et par celui

> du monde, c'est le zéro de pression entre deux solides qui fait qu'il adhérent l'un à l'autre (VI: 192).

Asimismo, el fenómeno de la expresión es la cremallera que reúne el *logos* perceptivo y el expresado como diferencias internas del *logos* mismo. Di Martino comenta: «Merleau-Ponty hablará en sus últimos escritos de "logos endiathetos" y "logos prophorikos", donde los dos se encuentran subsumidos bajo el único concepto de "logos"»[41] (2005: 93).

3.3. Praxis creadora y acontecimiento de la expresión

El hiato entre el nivel de la naturaleza y el de la cultura nunca se anula y es propiamente esta diferencia de potencial entre los dos mundos el factor que devela el poder creador y el prodigio de la palabra. El hecho extraordinario de que un número finito de signos, formas y palabras pueda expresar un número indefinido de usos, o el otro hecho asombroso de que el lenguaje nos conduce más allá de sí mismo constituyen el prodigio de la palabra. Quien pretenda explicar el supuesto inicio o el presunto fin del prodigio de la palabra dejaría de un lado su praxis:

> Cette merveille qu'un nombre fini de signes, de tournures et de mots puisse donner lieu à un nombre indéfini d'emplois, ou cette autre et identique merveille que le sens linguistique nous oriente sur un au-delà du langage, c'est le prodige même du parler, et qui voudrait l'expliquer par son «commencement» ou par sa «fin» perdrait de vue son «faire» (PM: 59).

No existe un *big bang* o un *apocalipsis* del lenguaje, sino su continua práctica creadora cuya raíz opera ya al nivel de la percepción: «[la perception] est

[41] Traducción mía del original italiano: «Merleau-Ponty parlerà negli di ultimi scritti di "logos endiathetos" e di "logos prophorikos", dove i due termini si trovano sussunti sotto l'unico concetto di "logos"».

déjà une activité de fréquentation, une familiarité avec […] est une praxis plutôt qu'une gnosie» (MSME: 37, III5).

Como ya se ha observado, la palabra, frecuentando su sentido inmanente y adquiriendo familiaridad con éste a través de una praxis creadora, se traduce en un fenómeno expresivo. Merleau-Ponty afirma que, por ejemplo, el trabajo del escritor es un trabajo de lenguaje más que de pensamiento. Se trata de producir un sistema de signos que, en virtud de su arquitectura interna, restituya al lector el paisaje de una experiencia de modo que su sintaxis, composición interna y narración deshacen y recrean el mundo y el lenguaje usual:

> Pour cette raison même, le travail de l'écrivain reste travail de langage, plutôt que de «pensée»: il s'agit de produire un système de signes qui restitue par son agencement interne le paysage d'une expérience, il faut que les reliefs, les lignes de force de ce paysage induisent une syntaxe profonde, un mode de composition et de récit, qui défont et refont le monde et le langage usuels (RC: 40).

Hablar o escribir puede volverse un modo de vivir y una práctica de vida más que un pensamiento. Hablar o escribir es sinónimo de traducir una experiencia que se vuelve texto solamente en virtud de la palabra suscitada por la experiencia misma: «parler ou écrire peut devenir une manière de vivre. […] le prodige de la parole: parler ou écrire, c'est bien traduire une expérience, mais qui ne devient texte que par la parole qu'elle suscite» (RC: 41).

El gesto lingüístico nunca nos dona el texto original de la experiencia —el *logos* perceptivo silencioso—, sino un texto traducido a través de un acto creador, incluso para quien lee o escucha. La lectura es un proceso creativo en el cual nadie puede sustituirnos y tampoco colaborar con nosotros: «cette lecture consistant en un acte de création où nul ne peut nous suppléer ni même collaborer avec nous» (RC: 41). También el pensamiento, aunque solitario, nunca cesa de utilizar el lenguaje que lo sostiene y así como en la operación expresiva se manifesta una actividad creadora por parte de quien escribe o habla, el éxito de la comunicación supone también una recuperación creadora —*reprise créatrice*— de los significados entendidos, por parte de quien lee o escucha: «notre

pensée, même solitaire, ne cesse d'user du langage, qui la soutient […] et que pourtant […] toute communication suppose, chez celui qui écoute, une reprise créatrice de ce qui est entendu» (IMP: 405-6).

Finalmente, la comunicación presupone un movimiento de traducción de un sentido implícito a uno explícito, una invención creadora por parte de quien habla o escribe, y una recuperación igualmente creadora por parte de quien lee o escucha. Ya se ha observado que Merleau-Ponty concibe el lenguaje como una expresión dinámica más que como un hecho estático constituido de una vez por todas. Según el filósofo, la palabra inscribe su sentido en el devenir del lenguaje, que debe concebirse como un equilibrio en movimiento: «nous avons à trouver un sens dans le devenir du langage, à le concevoir comme un équilibre en mouvement» (S: 108). El gesto lingüístico es una práctica expresiva que constituye un sedimento de símbolos, que deja un residuo de materia verbal como huella de su movimento. Merleau-Ponty afirma que la constitución de este sedimento es el resultado de una praxis y que estos símbolos no son objetos teóricos o intelectuales, sino huellas del movimiento de la expresión o, mejor dicho, huellas de una praxis humana: «donc la constitution des symboles […] exigerait une praxis, le symbole étant objet non notionnel, objet de praxis, trace d'une praxis humaine» (MSME: 122, XIII4).

Así que cada gesto expresivo humano, lingüístico, pictórico o perceptivo no es un evento que encierra su sentido en un sistema codificado de símbolos, sino un acontecimiento que expresa el movimiento creador de su intención significante y que va más allá de su mera presencia, inaugurando un nuevo sentido:

> Si le propre du geste humain est de signifier au-delà de sa simple existence de fait, d'inaugurer un sens, […] qu'il vaut au-delà de sa simple présence et qu'en cela il est par avance allié ou complice de toutes les autres tentatives d'expression (S: 85).

En síntesis, ¿cuál es la consecuencia más significativa del acontecimiento de la expresión? La implicación más importante es que cada creación humana, tanto las artes como las ciencias, es expresión de un lenguaje perceptivo y mudo que, aconteciendo, deja las huellas de su pasaje y suscita una praxis

creadora que permea y entrecruza el mundo de la natura y el de la cultura. Así entonces, el mundo sensible es sustituido por el mundo de la expresión que se instala en el primero y nos permite mirar objetos culturales invisibles y articular cosas visibles según significados culturales, trascendentes e invisibles, que ya funcionaban en el mundo sensible:

> Nous trouvons donc déjà dans arts plastiques moments de langage […] le monde sensible déplacé par monde de l'expression qui s'installe en lui, nous appliquons nos yeux à choses culturelles invisibles, nous articulons le visible selon significations qui le transcendent, mais qui étaient déjà à l'œuvre en lui (MSME: 136, XIV12).

A través del fenómeno de la expresión, el camino hacía una nueva ontología que supere el dualismo clásico y sostenga las emergencias creativas humanas ha dado un paso importante.

SECCIÓN III

Experiencia y creatividad en C. S. Peirce y M. Merleau-ponty

CAPÍTULO VII

Pragma-gramática de la experiencia creativa

1. Introducción

Esta última sección quiere ser una invitación a retomar todo el recorrido hecho hasta ahora a partir de los problemas fundamentales que lo han guiado y con el propósito de mostrar cómo acontece el crecimiento del conocimiento, observando en acción el surgimiento del momento creativo en la experiencia. Ante todo es necesario explicitar los nudos teoréticos fundamentales de nuestro trabajo a través del diálogo entre Peirce y Merleau-Ponty. Si el crecimiento del conocimiento implica un momento creativo capaz de introducir una novedad en nuestro saber, ¿cómo ocurre este proceso? ¿Qué es lo que lo permite? Y si el conocimiento no es una mera acumulación de saberes, sino el hecho de poseer un sentido capaz de configurar nuevas prácticas de vida y de ampliar nuestros horizontes, ¿dónde podemos hallar este sentido? ¿Cómo podemos hacer experiencia de él? Tanto Peirce como Merleau-Ponty consideran que la experiencia perceptiva es aquel nivel del conocimiento que contiene todos los elementos que permiten que se introduzca una novedad en nuestra relación con el mundo y un crecimiento del conocimiento. Por lo que nuestro punto de partida será la experiencia perceptiva.

Peirce está convencido de que a través de la fenomenología —*faneroscopía*— es posible contemplar y describir aquellos elementos estructurales e imperecederos que caracterizan la experiencia misma y que se encuentran

en cada fenómeno: «[Phenomenology] just contemplates phenomena as they are, simply opens its eyes and describes what it sees; [...] simply describing the object, as a phenomenon, and stating what it finds in all phenomena alike» (EP2: 143, 1903). En otro pasaje resalta el método a seguir para encontrarlos: «that what we have to do, as students of phenomenology is simply to open our mental eyes and look well at the phenomenon and say what are the characteristics that are never wanting in it» (EP2: 147, 1903). De la misma manera, Merleau-Ponty definirá la percepción como aquella experiencia primaria que nos remite a la presencia del momento en el cual se constituyen las cosas, las verdades, los sedimentos culturales y que nos restituye la razón —*logos*— en su estado naciente y nos enseña las verdaderas condiciones de la objetividad misma: «l'expérience de la perception nous remet en présence du moment où se constituent pour nous le choses, les vérités, les biens, qu'elle nous rend un logos à l'état naissant, qu'elle nous enseigne [...] les conditions vraies de l'objectivité elle-même» (PPCP: 67). Así que la percepción nos ofrece un mundo de cosas cuya materia sensible está desde siempre impregnada de su forma y sentido viviente: «la matière de la perception soit prégnante de sa forme» (PPCP: 48). Si queremos volver a ver el momento creativo del conocimiento del cual brota el sentido de las cosas, tenemos que atravesar las sedimentaciones culturales adquiridas y los saberes codificados y observar en acción los hábitos y los gestos capaces de dotar a estas sedimentaciones de un nuevo sentido.

La hipótesis que ha guiado nuestro trabajo es que la creatividad yace en la estructura misma del conocimiento y que en la experiencia que el hombre hace de la realidad ya están en juego todos los factores que después se sedimentarán en nuevas formaciones culturales, que podrán ser lingüísticas, lógicas, artísticas o científicas. De todos modos, no hay que dar por sentada esta hipótesis porque la tradición cartesiana en la cual estamos situados nos acostumbró a tener bien separados el sujeto y el objeto, la conciencia y el mundo, y por consiguiente a reducir inevitablemente la variedad de la experiencia a un pensamiento de matriz intelectualista o empirista. Tal y como describe Fernando Zalamea:

> La estrategia cartesiana de substituir nuestros engañosos sentidos por una red de constructos intelectuales —conceptos, ideas y razones claras y

> distintas que nos permitirían entender mejor las cosas— lleva a una primera dualización elemental en mente y cuerpo, exaltando la mente y anulando el cuerpo (2008: 67-8).

En otras palabras, según Zalamea, el precio que hay que pagar por el planteamiento dualista cartesiano es el de renunciar a la dimensión práctica del conocimiento como creadora de sentido. En cambio nuestra tentativa, siguiendo los pasos de Peirce y Merleau-Ponty, es la de volver a llevar la multiplicidad de las formaciones culturales humanas al terreno único y común de la experiencia, de forma que se logre salvaguardar la espontaneidad y disposición creadora con respecto a los conceptos del intelecto y al mundo de la cultura. Este intento es programático en los dos autores, de modo que Peirce afirma que la experiencia es el punto del cual surgen los conceptos básicos del intelecto: «elementary conceptions only arise upon the occasion of experience» (EP1: 3, 1867); y Merleau-Ponty, de otro lado, quiere llevar cada sedimentación cultural a aquel *logos* perceptivo del cual se genera, poniéndolos en continuidad:

> Il y a une information de la perception par la culture qui permet de dire que la culture est perçue, il y a une dilatation de la perception [...] qui oblige à mettre en continuité l'ouverture perceptive au monde —logos endiathetos— et ouverture à un monde culturel (VI: 262).

El nudo teórico y la preocupación que han guiado nuestro trabajo hasta este punto ha sido salvaguardar la unidad de la experiencia, intentando sacar a la luz su intrínseca capacidad de crear un sentido y de generar el mundo de la cultura, del arte y de las ciencias, desde el interior de la experiencia misma, intentando evitar el tropezón del pensamiento dualista. Como se ha visto, este mundo es generado y sacado a la luz por ciertos momentos o hábitos creativos —como la abducción o la expresión— capaces de introducir una novedad y acrecentar nuestro conocimiento. Entre el mundo de la experiencia y el de la cultura no hay superposición, sino *co-implicación*, enlace y continuidad. Desde este punto de vista, el hábito creativo y productor de sentido no sería una nueva facultad, sino una revisión, una nueva configuración y ensamblaje

de sentido que se instala en experiencias precedentes. Así, el hábito o la práctica creativa es un nuevo uso de viejas funciones y potencialidades a la luz de la novedad que acontece y se introduce en la experiencia misma.

Si hasta ahora se ha visto emerger desde la experiencia el pensamiento de Peirce y Merleau-Ponty para concluir, respectivamente, en la cosmología y en el mundo de la expresión —como ejemplos de realizaciones culturales—, de aquí en adelante se trata de recorrer el mismo camino hacia atrás para acceder a aquel nivel de la experiencia en el cual para Peirce la potencialidad es pura y para Merleau-Ponty el *logos* está naciendo. Lo que está en juego en este retorno es hallar los elementos de una gramática común de la experiencia creativa a partir de dos filosofías muy diferentes que sin embargo comparten algunos factores que caracterizan la experiencia como estructuralmente creativa: la precedencia de la totalidad sobre la individualidad en la experiencia perceptiva; la primacía del nivel práctico del conocimiento en el proceso de formación del significado; y, por último, una concepción de la creatividad fundamentada en la experiencia del signo gráfico en cuanto borde y pliegue de un tejido topológico existencial y continuo.

2. Evento y horizonte de la experiencia perceptiva

Aunque creemos saber bien lo que significa ver, oír, tocar y en general percibir y hacer experiencia de la realidad, los análisis hasta aquí desarrollados nos han ayudado a problematizar nuestras convicciones anteriores. En particular, pudimos observar cómo cada sensación o aspecto percibido anuncia más de lo que contiene y que por lo tanto su percepción ya está llena de sentido. Tanto Peirce como Merleau-Ponty concuerdan sobre el hecho de que la experiencia se constituye a partir de las sensaciones y que al mismo tiempo no se reduce a ellas. Sin embargo, ¿qué es una sensación? Se podría afirmar que una sensación es la experiencia de un estado de mí mismo y el modo por el cual soy estimulado a través de ciertos contenidos visuales, auditivos y táctiles: «Je pourrais d'abord entendre par sensation la manière dont je suis affecté et l'épreuve d'un état de moi-même» (PP: 675).

Según esta definición, tomada en préstamo de Merleau-Ponty, deberíamos concluir que tener una sensación significa hacer experiencia de un estado de sí mismo que, a medida que transciende los contenidos sensibles que lo estimulan, nos ofrece sensaciones cada vez más puras. En últimas, tener una sensación pura significa hacer experiencia de un *shock* indiferenciado, instantáneo y puntual. Pero, ¿podemos reducir nuestra concepción de la experiencia a esta descripción? Tanto Peirce como Merleau-Ponty nos han advertido que un dato sensible aislado y puntual es inconcebible, por lo tanto tenemos que renunciar a definir la sensación como una impresión pura y por consiguiente renunciar a definir la experiencia como una suma de sensaciones puras o percepciones puntuales. Ni Peirce ni Merleau-Ponty tratan de construir la experiencia perceptiva a partir de supuestos fenómenos percibidos pero se preguntan qué es lo que los hace posibles. Ésta es también la dirección de nuestro recorrido en esta última sección.

Si bien es verdad que una cosa es siempre percibida en medio de otras cosas y que pertenece a un campo de objetos perceptibles, entonces es igualmente verdadero que cada cosa individual anticipa y remite a todas las otras del campo. Para Merleau-Ponty es imposible percibir una zona completamente homogénea o una pura impresión. Ésta no es solamente inasequible sino imperceptible y es, por tanto, impensable como momento de la percepción. Un campo visual no está hecho de visiones locales y cada sensación o percepción del campo, estando llena de un sentido, anuncia más de lo que contiene:

> Chaque partie annonce plus qu'elle ne contient et cette perception élémentaire est donc déjà chargée d'un «sens» […] Le «quelque chose» perceptif est toujours au milieu d'autre chose, il fait toujours partie d'un «champ» […] Une donnée perceptive isolée est inconcevable (PP: 676).

Merleau-Ponty toma el ejemplo de una mancha blanca sobre un fondo homogéneo. Los puntos que la conforman desarrollan la misma función y el color de la figura es más denso y consistente que el del fondo. Los bordes de la mancha pertenecen a la figura y no son solidarios con el fondo y sus puntos anuncian y remiten a la relación *figura y fondo* del campo visual. Además, la

mancha no interrumpe el fondo y sus puntos son perceptibles sólo a partir de la estructura *figura y fondo*, que es la condición esencial que permite la aparición del fenómeno *mancha-blanca*. Cada punto es un fenómeno perceptivo en cuanto es una parte de la relación *figura y fondo* en su totalidad, la cual es la condición de perceptibilidad del fenómeno mismo: «chaque point à son tour ne peut être perçu que comme une figure sur un fond […] C'est la définition même du phénomène perceptif, ce sans quoi un phénomène ne peut être dit perception» (PP: 676).

A su vez, Peirce considera que el fenómeno —*phaneron*— no es algo individual, sino que coincide con la totalidad colectiva de lo que está presente en la mente en cada modo y en cada sentido: «by the phaneron I mean the collective total of all that is in any way or in any sense present to the mind, quite regardless of whether it corresponds to any real thing or not» (CP 1.284, 1904). Aunque el *phaneron* peirceano no puede ser reducido al percepto merleaupontyano, se trata en todo caso de un fenómeno compuesto por algunos elementos —*features*— que caracterizan la experiencia perceptiva. Aunque el *phaneron* es una pura apariencia sin cuerpo, sin sombra y perspectiva, que no asegura la existencia real del objeto de nuestro conocimiento, es también un fenómeno que nunca se manifiesta aislada o separadamente de los otros, como el percepto merleaupontyano. Además, observando, describiendo y generalizando sus modos de manifestación se consigue una clasificación muy amplia y diversificada de los *phanera* —*phanerons*— que nos muestra sus características imperecederas y sus inextricables relaciones con los otros fenómenos:

> Direct observation of phanerons and generalizing its observations, signalizes several very broad classes of phanerons; describes the features of each; shows that although they are so inextricably mixed together that no one can be isolated, yet it is manifest that their characters are quite disparate (CP 1.286, 1904).

Tanto Peirce como Merleau-Ponty confían a la fenomenología la tarea de observar, tomar, describir y clasificar los elementos irrenunciables de la experiencia perceptiva, es decir, aquellas características sin las cuales un fenómeno

no puede ser percibido. Además se puede afirmar que para ambos un dato fenoménico aislado del contexto en el cual se manifiesta resulta inconcebible: cada fenómeno aparece sobre un fondo, anticipa y remite a otros fenómenos con los cuales está relacionado.

En el artículo *On a New List of Categories* Peirce hace una lista de categorías —*quality*, *relation* y *representation*— que ayudan a configurar los elementos peculiares de la experiencia. La primera, llamada por el autor *Quality of feeling*, constituye el nivel más básico e inmediato de la experiencia en el cual no existen distinciones, sino solamente cualidades posibles como las de un color o de un sonido. No obstante, la categoría *Quality of feeling* no es una sensación pura, sino una mediación conceptual que implica una referencia a un terreno —*ground*— del cual es discriminado y abstraído. Aunque parece que las cualidades son dadas inmediatamente como impresiones, en realidad constituyen una primera determinación del objeto percibido: «quality seems at first sight to be given in the impression. Such results of introspection are untrustworthy» (EP1: 4, 1867). Según Peirce sería más adecuado afirmar que la cualidad *negro* está en la *estufa* en vez de afirmar que «la estufa es negra»: la sensación provocada por el color *negro* no constituye una pura inmediatez sino una mediación conceptual, una *referencia-a*, una primera determinación de la percepción de la *estufa*. La *cualidad-negro* se presenta como *cualidad-de* y su definición es imposible fuera de esta referencia expresada por el genitivo *de*, el cual indica su pertenencia estructural al campo fenoménico del cual procede. Atribuir la *cualidad-negro* a un objeto significa al mismo tiempo negarle la cualidad *rojo*, *verde*, *amarillo*, etc. La *cualidad-negro* es una discriminación del *color* —*ground*— que se determina a partir de su relación con todos los demás colores que no le son atribuidos: «we can know a quality only by means of its contrast with or similarity to another» (EP1: 5, 1867).

De esta manera, cada cualidad, sensación, impresión o percepción se define a partir de una relación con la totalidad del campo fenoménico que es el fondo de todas las posibles distinciones y que Peirce llama *evento* —*event*— y Merleau-Ponty *horizonte de mundo*. En todo caso ambos autores creen que la característica fundamental de la experiencia perceptiva es la de referirse a un fondo de sentido continuo y total que permite que las funciones individuales

y manifestaciones perceptivas ya estén dotadas de un sentido. Pero, ¿cómo funcionan estos tejidos relacionales de la experiencia? ¿Cómo se producen y cómo nos damos cuenta de ellos? Peirce asocia el *hacer experiencia* al concepto de evento que implica la totalidad de las percepciones, su relación en sucesión y el cambio de un estado al otro: «We perceive objects brought before us; but that which we especially experience —the kind of thing to which the word "experience" is more particularly applied— is an event» (CP 1.336).

El evento es el objeto propio de la experiencia. Pero, ¿qué es un evento para Peirce? Aunque no podamos *hacer experiencia* sin estar en contacto con los fenómenos perceptivos, es igualmente verdadero que el evento no se reduce a la serie de percepciones puntuales que constituyen la experiencia. Para entender a qué se refiere Peirce cuando habla de *evento* es útil seguir su ejemplo del silbido de una locomotora que pasando lacera los tímpanos y hace estallar la cabeza. En el instante en que el silbido cesa, tenemos una segunda sensación de silencio y calma restablecida. Entre la primera y la segunda sensación hay un estado de *feeling* que no se reduce ni a la primera sensación ni a la segunda: «there is a sensation, which ceases when the screech has been going on for any considerable fraction of a minute; and at the instant it stops there is a second sensation. Between them there is a state of feeling» (CP 1.332).

La sensación sería pues el elemento instantáneo, puntual y sorprendente que modifica un estado de cosas precedentes. Y si consideramos el momento en que el silbido cambia de tono y se vuelve nuevamente silencioso, ¿cómo tenemos que considerar esta experiencia? ¿Cómo consideran una sensación? ¿Deberíamos decir que tenemos una sensación del cambio de tono? Aquí entra en juego la noción de experiencia peirceana:

> I perceive the whistle, if you will. I have, at any rate, a sensation of it. But I cannot be said to have a sensation of the change of note. I have a sensation of the lower note. But the cognition of the change is of a more intellectual kind. That I experience rather than perceive (CP 1.336).

De acuerdo a la cita anterior es posible decir que tengo la sensación de una nota pero no la del cambio de nota, más bien conozco y tengo experiencia del

cambio sin percibirlo directamente. Es más, resulta evidente que en la percepción puntual de la sensación individual ya está en juego desde siempre una síntesis de horizonte que, como Merleau-Ponty diría, por medio de mi punto de vista particular me introduce al mundo entero: «mon point de vue est pour moi bien moins une limitation de mon expérience qu'une manière de me glisser dans le monde entier» (PP: 1029). La síntesis de horizonte no tiene un contenido específico pero su función es justamente la de abrirme a todos los posibles paisajes y escenarios que están concebiblemente disponibles a mis tomas perceptivas. Así que mi punto de vista particular, a partir del cual consigo las sensaciones individuales, no es ninguna de estas sensaciones, pero es el estilo perceptivo el que me permite dar un sentido de continuidad y totalidad a la secuencia de las sensaciones y percepciones individuales.

Ahora bien, ya sabemos que una sensación aislada es inconcebible y podemos trazar con seguridad la diferencia entre sensación y experiencia. La sensación es instantánea, mientras que la experiencia comprende la secuencia de los instantes y los considera desde un punto de vista más general, que puede ser aquel de una continuidad espacio-temporal que Peirce define como *evento*. La experiencia no suma los instantes pero los generaliza a partir de un elemento y de un estilo perceptivo común. «Con el término experiencia no incluimos una mera percepción, sino la secuencia de múltiples percepciones que se suceden entre ellas y también la generalización del carácter principal de tal secuencia»[42] (Luisi, 2008: 198, nota 11 al pie de página). La experiencia no se reduce a una suma de percepciones, sino que es la generalización de su carácter principal: es el estilo general de la secuencia perceptiva. Hacemos experiencia de los cambios de las sensaciones a través del continuo perceptivo y de la *totalidad de un mundo* que subyace al mismo cambio. La noción de experiencia es más amplia que la de percepción e incluye muchos elementos que no son directamente perceptibles:

[42] Traducción mía del original italiano: «nel termine esperienza non includiamo una semplice percezione, ma la sequenza di più percezioni che si susseguono tra loro ed anche la generalizzazione del carattere principale di tale sequenza».

> We experience vicissitudes, especially. We cannot experience the vicissitude without experiencing the perception which undergoes the change; but the concept of —experience— is broader than that of perception, and includes much that is not, strictly speaking, an object of perception (CP 1.336).

Por ejemplo, cuando percibimos el color verde de un jarrón de cerámica, en sentido riguroso el *objeto percibido* es el color verde y conocemos la cerámica sin percibirla directamente. En todo caso, sería una operación artificiosa separar la cerámica del verde y es más congruente con la experiencia afirmar que el color, a través de todas sus modulaciones y características internas y externas, nos presenta la cerámica:

> Quand je regarde le vert brillant d'un vase de Cézanne, il ne me fait pas penser à la céramique, il me la présente, elle est là, avec sa croûte mince et lisse et son intérieur poreux, dans la manière particulière dont le vert se module (PP: 1029).

De la misma manera, el silbido ensordecedor nos presenta la locomotora tanto ruidosa como silenciosa y el verde brillante nos presenta la cerámica del jarrón pintado por Cézanne.

Por último, el conjunto de estos aspectos dados directamente y *co-dados* indirectamente a nuestra percepción, según un estilo en común y por medio de las sensaciones que podemos tener de ellos, constituye nuestra experiencia del objeto. En definitiva, lo que permite la experiencia de algo es una relación entre los aspectos presentes y ausentes del percepto. La experiencia es una relación dual entre opuestos que están inseparablemente entrelazados entre ellos, tal como el ruido ensordecedor es inseparable del silencio del que se diferencia, y el color verde es inseparable de la cerámica a la cual hace referencia. El hecho de que las percepciones individuales se deban recolocar en el evento o en el horizonte general adecuado es una condición esencial de la experiencia perceptiva. Pero ¿qué cosa o quién se encarga de esta reubicación? ¿Para quién ocurre esta oposición? ¿Quién la reconoce como tal? Evidente e indiscutiblemente hay una relación entre los aspectos opuestos de nuestra percepción y,

sin embargo, si nuestra experiencia se redujera a esta oposición, no podríamos dar razón de nuestros hábitos pragmáticos. Cada acción y gesto presupone una continuidad perceptiva del mundo que el sujeto de la acción puede romper y modificar, permitiendo la introducción de un elemento novedoso en el proceso cognoscitivo. En este sentido, tanto el pragmatismo de Peirce como la fenomenología de Merleau-Ponty consideran que la novedad entra en el conocimiento y lo acrecienta a través de unos *gestos críticos-creativos*.

3. Hábitos y gestos crítico-creativos

Para ambos autores, la relación dual y estática de los elementos que se oponen no es suficiente para describir el hacerse de la experiencia. Tanto Peirce como Merleau-Ponty entienden la necesidad de introducir, o mejor, reconocer y hallar aquella subjetividad operante que subyace al dinamismo mismo del *hacer experiencia*. Por una parte Peirce nota que cada cosa, por el mismo hecho de exhibir ciertas características, está en relación con otra, y esta relación presupone un sujeto que la determina: «everything has some character. [...] Everything stands in relation to something. [...] Whatever is in relation to an object must have a subject, which is that which it determines in respect to its object» (W1: 332-3, 1865). Del mismo modo, Merleau-Ponty considera que la percepción vuelve presente su objeto colocándolo en un horizonte de mundo y configurando cada uno de sus caracteres en el horizonte perceptivo más adecuado gracias a la actividad del cuerpo: «percevoir, c'est se rendre présent quelque chose à l'aide du corps, le chose ayant toujours sa place dans un horizon de monde, et le déchiffrement consistant à remplacer chaque détail dans les horizons perceptifs qui lui conviennent» (PPCP: 104).

Así como para Merleau-Ponty la experiencia no se reduce a una suma de sensaciones porque se instala en un horizonte de mundo general, para Peirce no puede ser ni siquiera reconducida a una simple generalización del carácter principal de una secuencia perceptiva. No se limita entonces a determinar un pasaje de la singularidad del percepto —*silla*, *amarillo*— a la generalidad del juicio perceptivo —«la silla es amarilla»— correspondiente, y eso se ve bien en

el caso de las ilusiones ópticas tratadas al final de la primera sección. Delante de un objeto percibido que podría ser juzgado como una línea en serpentina o un muro de piedras, la continuidad normal entre el particular percibido y la generalidad expresada por el juicio perceptivo es interrumpida por la intervención de un *Interpretant* que prefiere una de las dos percepciones. De hecho, el *Interpretant* tiene la libre facultad de obstruir el flujo normal de la experiencia perceptiva y de cambiarle los rasgos, expresando un cierto juicio perceptivo en vez de otro —muro o línea—. En este sentido, según Maddalena y Zalamea, la creatividad peirceana consiste en un cambio que ocurre dentro de la experiencia y que introduce en ella un elemento de novedad, que se configura como algo que rompe su continuidad: «creativity is thus a peculiar kind of change that happens within this changing experience. The peculiarity is due to the fact that creativity seems connected to something new, which would be by definition something that breaks continuity» (Maddalena y Zalamea, 2013: 7).

Según Peirce, la experiencia perceptiva, cuya estructura relacional se hace evidente en las ilusiones ópticas, se constituye por tres elementos, de los cuales solo uno es capaz de romper, desviar y obstruir su continuidad. La relación entre (1) un percepto —*Quality of feeling*— y (2) el horizonte perceptivo expresado por el juicio perceptivo —*quality-ground*— es constituida por (3) un *Interpretant* —*imputed quality*— que reconoce y establece la realidad de la relación entre los primeros dos elementos, más allá de su oposición. En otras palabras, el *hacerse de la experiencia* no se reduce a una mera colocación de la sensación particular dentro de un horizonte espacio-temporal general que subyace a las continuas variaciones del dato percibido, sino que es cuestión de que alguien haga la relación y la comparación entre la parte y el todo: «if nobody should make a comparison the comparison would not be made» (W1: 335, 1865). La noción de *Interpretant* no establece exclusivamente una comparación entre dos elementos reales, sino que reconoce y crea esta misma conexión a través de su acción ideal y mediadora: «it is the interpretant which creates the relation between relate and correlate by bringing them into comparison» (Murphey, 1993: 83). Por ejemplo, un retrato remite a una persona conocida sólo para alguien que entienda el concepto de su reconocimiento; una veleta de lata —*Sign*— indica la dirección del viento —*Object*— solamente

para quien comprenda —*Interpretant*— la relación entre el objeto y el signo que lo indica: «a portrait represents the person for whom it is intended to the conception of recognition, a weathercock represents the direction of the wind to the conception of him who understands it» (EP1: 5, 1867).

Ahora bien, resulta más claro que la noción peirceana de experiencia está relacionada con la de una acción concebible o de un *pragma* creativo que no se limita a recibir pasivamente o registrar datos ya preconstituidos. Los aspectos dados remiten a otros *co-dados* y el reconocimiento de esta relación es un *pragma*, un hábito que implica una respuesta creativa que corresponda a lo que concebiblemente podría ocurrir. En una carta a W. James, Peirce expone su concepto de experiencia diferenciándolo de aquel del amigo al cual escribe. La diferencia consiste justamente en el hecho de que el concepto de experiencia peirceano implica un efecto *concebiblemente* práctico que la vida produciría en nuestras conductas, en nuestros hábitos de respuesta. Hacer experiencia de un fenómeno significa estar disponible a actuar de una determinada forma —*habit*— frente al concebible acontecimiento del fenómeno en cuestión. En resumen, la experiencia es un hábito o una regla de acción que se produce frente a un hecho *concebiblemente* real:

> Experience and an experiential event or perception are, for me, utterly different, experience being the effect which life has produced upon habits. Apparently this is something to which your theory pays little regard, otherwise you could not call a feeling or sensation experience (CWJ: 535, 1905).

Así como para Peirce el *Interpretant* es una disposición interior y un sujeto dinámico que desarrolla la función ideal de crear y reconocer la relación entre el percepto y el juicio perceptivo en cuanto evento en el cual existe, del mismo modo para Merleau-Ponty la relación entre el percepto y el horizonte de mundo es pragmáticamente constituida por el cuerpo viviente. Especialmente el cuerpo, lejos de ser un mero trámite cognoscitivo entre la realidad y el hombre, es un centro viviente y existencial, cuya actividad manifiesta su estructura creativa. El *cuerpo-viviente* —*Leib*— huye de las varias reducciones del *pensamiento objetivo* y no puede ser reducido a un *cuerpo-objeto*

—*Körper*— porque no es accesible a una percepción directa e ilimitada: está constituido por puntos ciegos, como la cabeza o las retinas de nuestros ojos, que no pueden ser inspeccionados ilimitadamente por la percepción. Más bien estos puntos ciegos anticipan la dirección y la perspectiva de nuestra experiencia perceptiva.

La descripción fenomenológica de la consciencia perceptiva, en cuanto consciencia que vive en medio de las cosas percibidas, nos empuja a considerar el cuerpo como modalidad de existencia fundamental a través del cual es posible percibir un mundo. Merleau-Ponty no atribuye al cuerpo una mera función cognoscitiva o perceptiva, sino que lo considera como el fulcro de la existencia y el factor primario de la constitución del mundo vivido y percibido. Como ya se ha visto, aunque el *pensamiento objetivo* intenta reducir continuamente el cuerpo viviente a una idea, éste se sustrae a su intento paralizante. El *cuerpo-propio*, que a diferencia de las cosas del mundo no es completamente accesible a la percepción directa, está caracterizado por un punto ciego que es irreductible al tiempo y al espacio objetivo y que es condición de posibilidad de su experiencia del mundo. El cuerpo no solamente desarrolla y encarna una función cognoscitiva, sino que está situado en el mundo como el corazón en el organismo. Lo mantiene con vida, lo anima desde su interior y lo habita a través de sus propios puntos ciegos, alimentando el espectáculo visible de la percepción y formando con éste una *estructura-horizonte* que garantiza la unidad del percepto: «le corps propre est dans le monde comme le cœur dans l'organisme: il maintient continuellement en vie le spectacle visible, il l'anime et le nourrit intérieurement, il forme avec lui un système» (PP: 891).

Ya se ha dicho que no es posible reemplazar nuestro punto de vista sobre nuestro cuerpo mientras que se puede variar el de los objetos, girándoles alrededor o haciéndolos girar. En este sentido cada objeto percibido está abierto a una inspección ilimitada, mientras que mi cuerpo viviente se resiste a tal experiencia. El campo visual del cuerpo viviente está lleno de lagunas que exceden la percepción que podemos tener: mi cabeza o mis retinas son un punto ciego de mi campo visual pero al mismo tiempo permiten la percepción de las cosas. En otras palabras, es justo a través de estos puntos ciegos, que se escapan de mi percepción directa, que el cuerpo viviente percibe el objeto colocándolo

en el horizonte perspectivo de un mundo. El horizonte o el mundo, que es la totalidad de todas las cosas perceptibles, tiene que ser entendido como el estilo universal de cada percepción posible y la cosa percibida está determinada justamente por este estilo, que no es más que la perspectiva. Y ésta depende del hecho de que no poseo completamente el lugar desde el cual miro y, en efecto, como ya se ha señalado, es imposible ver mis retinas o dar la vuelta a mi cabeza. Hay algo que resiste a mi percepción directa y esta resistencia determina el darse en perspectiva de las cosas y el estilo de la percepción: la totalidad de todas las cosas percibidas según este estilo es lo que Merleau-Ponty llama *mundo* u *horizonte*.

Existe entonces un lugar, un centro de la conciencia perceptiva en el cual nosotros no estamos en el mundo —*nous ne sommes pas au monde*— y que determina el estilo universal de mi percepción que se instala en mi cuerpo viviente. Siguiendo a Rimbaud: «J'ai dit dans ma thèse, reprenant un mot de Rimbaud, qu'il y a un centre de la conscience par où "nous ne sommes pas au monde"» (PPCP: 100-1). Mi cuerpo es un cuerpo que se encuentra *aquí* y su espacialidad no está determinada por su posición en el espacio objetivo, sino por la situación que vive con relación a las *cosas por hacer*, a las tareas que se da y a sus proyectos motores. La espacialidad del cuerpo no se define a partir de los puntos que ocupa en el espacio, sino de los que podría ocupar concebiblemente:

> Ce qui importe pour l'orientation du spectacle, ce n'est pas mon corps tel qu'il est en fait, comme chose dans l'espace objectif, mais mon corps comme système d'actions posibles, un corps virtuel dont le "lieu" phénoménal est défini par sa tâche et par sa situation. Mon corps est là où il a quelque chose à faire (PP: 334)

Entonces mi cuerpo no es un objeto estático, sino un fenómeno que obedece a una ley de adaptación a la situación en la que se encuentra, que Merleau-Ponty define como *esquema-corporal*: «le "schéma corporel" est finalement une manière d'exprimer que mon corps est au monde» (PP: 780).

El *esquema-corporal* es el índice dinámico que expresa la presencia de mi cuerpo en el mundo y a través del cual mi cuerpo interpreta y configura los estímulos que recibe adaptando plásticamente su propio comportamiento con base en la situación espacial en la que se encuentra. Pero ésta está determinada por su proyecto motor que hace aparecer los objetos percibidos como *objetos-finalidad* de la misma *intencionalidad motriz*. Esto significa que, en primer lugar, el percepto no es una mera *cosa-percibida*, sino un *objeto-finalidad* de mi movimiento; en segunda instancia, el lugar en el cual el cuerpo se encuentra no es un simple fragmento de mundo, sino un fondo dinámico y una *espacialidad de situación* que está definida por los puntos que mi cuerpo podría concebiblemente ocupar moviéndose, determinando así una topología existencial o antropológica; finalmente, mi cuerpo es un organismo plástico que se comporta con base en algo que hacer: es un sistema de prácticas concebibles con relación a los objetos percibidos y determina sus propios objetivos a partir de su *espacialidad de situación* y a través de su *intencionalidad motriz*.

Ahora es posible entender mejor el sentido pragmático de la definición de percepción dada por Merleau-Ponty y que citamos de nuevo: «percevoir, c'est se rendre présent quelque chose à l'aide du corps, le chose ayant toujours sa place dans un horizon de monde, et le déchiffrement consistant à remplacer chaque détail dans les horizons perceptifs qui lui conviennent» (PPCP: 104). La estructura relacional *cosa percibida*, *horizonte de mundo* y *cuerpo viviente* constituye un sistema práctico y dinámico por el cual mi cuerpo no se configura como una cosa en el espacio objetivo, sino como un organismo en movimiento que habita un espacio constituido por objetos que puede percibir, agarrar —*Greifen*— y usar en vista de un objetivo. Los objetos son los términos de mis acciones y al mismo tiempo mi cuerpo es la modalidad a través de la cual poseo un mundo hecho de cosas familiares para mí, listas para ser usadas, habitadas, agarradas: es una potencialidad dinámica orientada hacia un objetivo práctico:

> Ce n'est jamais notre corps objectif que nous mouvons, mais notre corps phénoménal, et cela sans mystère, puisque c'est notre corps déjà, comme puissance de telles et telles régions du monde, qui se levait vers les objets à saisir et qui les percevait (PP: 786).

Del mismo modo el espacio, en cuanto escenario de mis proyectos motores y mis gestos, es una expresión de la intencionalidad motriz que caracteriza mi cuerpo. El cuerpo viviente lo habita, lo anima desde dentro, lo configura y lo intenciona moviéndose en él; puede favorecer el empuje intencional que lo caracteriza o bien puede interrumpirlo y considerarse a sí mismo *como-si* fuera la finalidad de sus propios gestos, en lugar de ser el vehículo de ellos. Nace un movimiento abstracto, que es un comportamiento de segundo nivel o reflexivo, a partir del cual el fondo de mis gestos no es el mundo determinado por la percepción, sino aquel abstracto-producido, construido a partir de la interrupción del flujo intencional motriz:

> Mon corps, qui était tout à l'heure le véhicule du mouvement, en devient lui-même le but, son projet moteur ne vise plus quelqu'un dans le monde, il vise mon avant-bras, mon bras, mes doigts, et il les vise en tant qu'ils sont capables de rompre leur insertion dans le monde donné et de dessiner autour de moi une situation fictive (PP: 791).

En síntesis, si mi cuerpo sigue su propia tendencia perceptiva, moviéndose sobre el fondo del mundo dado en la percepción y favoreciendo el estilo que ésta le impone, cumple movimientos concretos que se desarrollan en una existencia actual. Por ejemplo, si nos pica un insecto, enseguida nos rascamos sin tener que considerar la colocación de la picadura en el espacio. De otra manera, si además de rascar el punto que nos duele queremos indicarlo, tenemos que insertar nuestro cuerpo en un sistema de coordenadas espacio-temporales descrito por las palabras *aquí*, *allá*, *arriba* y *abajo*. El gesto de indicar —*Zeichen*— interrumpe nuestro movimiento concreto de rascar y sobrepone al espacio determinado actualmente un espacio abstracto y posible, produciendo una *topología fenomenológica* que despliega el fondo de sus movimientos. Paralelamente mi cuerpo se configura como aquel hábito capaz de interrumpir a través de un gesto expresivo el flujo de la experiencia perceptiva, caracterizada por una intencionalidad motriz y por una disposición interior a cumplir un proyecto motriz, basado en la continuidad del mundo determinado por la percepción.

El gesto expresivo, en este caso el indicar, obstruye el movimiento concreto y voltea el mundo sensible al mundo de la expresión. El mundo concretamente dado es girado al mundo abstracto de la expresión, en el cual intentamos captar y volver disponibles los significados culturales anticipados por la percepción. Todos los gestos expresivos, como por ejemplo el lingüístico, el pictórico o simplemente el indicar, son en este sentido gestos o hábitos creativos en cuanto son capaces de hacer un movimiento retrógrado —*mouvement rétrograde*— que interrumpe la continuidad perceptiva y crea una zona de reflexión, un mundo concebible que Merleau-Ponty llama mundo de la cultura o la expresión:

> Il y a bien renversement quand on passe, du monde sensible où nous sommes pris, à un monde de l'expression où nous cherchons à capter et rendre disponibles les significations, mais ce renversement et le «mouvement rétrograde» du vrai sont appelés par une anticipation perceptive. L'expression proprement dite, telle que l'obtient le langage, reprend et amplifie une autre expression qui se dévoile à l'archéologie du monde perçu (RC: 12-3).

Este gesto o hábito creativo introduce una novedad que parte la cadena de las remisiones perceptivas y produce una nueva configuración de los elementos dados y anticipados por el *logos* perceptivo, volcándolos al mundo de la expresión y acrecentando nuestro conocimiento y experiencia actual.

Finalmente, es posible evidenciar algunos puntos de convergencia entre los dos autores con respecto al nudo teórico central de la tesis. En primer lugar, Peirce y Merleau-Ponty comparten una concepción pragmática de la experiencia. El *horizonte* y el *evento* no son sencillamente los contenedores que encajan y ordenan las sensaciones según una lógica interna; tampoco son un contexto estático que se coloca por debajo de las sensaciones sosteniéndolas. Más bien son una red relacional de eventos que suscitan en quien siente o percibe una disposición a actuar o una intención motriz que tiende a lo que podría concebiblemente ocurrir, con base en lo que la percepción anticipa. El horizonte tiene un sentido existencial y una función trascendental, es decir, permite la experiencia presente y también anticipa aquella futura y concebible:

la dimensión actual de la experiencia anticipa y remite a un mundo posible expresado por un gesto o por un concebible hábito de vida. Para Peirce el hábito es la expresión de *la viviente conclusión lógica*: «the real and living logical conclusion is that habit; the verbal formulation merely expresses it» (CP 5.491).

En segundo lugar, el crecimiento del conocimiento ocurre como interpretación y expresión de los factores que están en juego en la experiencia perceptiva. En el momento en que a través de una abducción o de un gesto expresivo rompemos, interrumpimos y ponemos en crisis el flujo continuo de la experiencia perceptiva, estamos permitiendo la irrupción de un factor novedoso en éste. Los factores constituyentes e imperecederos de la experiencia se mezclan y el *gesto crítico-creativo* interpreta el hecho extraordinario observado como un caso particular de un orden más amplio: reubica la sensación puntual y la concreta en un horizonte de mundo construido y abstracto. Por medio de un *gesto crítico-creativo*, algo que excede las premisas de la lógica de la experiencia perceptiva irrumpe en esta, la modifica, nos *pro-voca* y nos *llama-a* responder a su nueva tendencia perceptiva y práctica a través de un concebible hábito o disposición a actuar:

> Creative gestures stem always from circumstances that can appear trivial to many but significant to the person who accepts them knowingly as a chance for a meaning or as a «responsibility». It is not a case that «responsibility» comes from «respondeo» that means «to answer». Creativity is our answer to the appeal of reality (Maddalena, 2013: 74).

En este sentido los *gestos crítico-creativos* configuran concebibles hábitos de respuesta que nos abren a nuevas posibilidades cognoscitivas que desarrollan y aumentan el sedimento cultural a nuestra disposición, ampliando el saber y la tradición. El crecimiento del conocimiento necesita entonces de este *gesto crítico-creativo* porque la novedad no irrumpe automáticamente en el flujo de la percepción, sino libremente. Merleau-Ponty nos recuerda, en efecto, que la percepción es un tipo de expresión y un lenguaje natural, pero asimismo es una expresión silenciosa que necesita de un *gesto crítico-creativo* para distanciarse de la cadena perceptiva en la cual está inmersa y pronunciarse como

palabra expresada —*logos prophorikos*—. Afuera de este espesor corpóreo del *gesto crítico-creativo*, el *logos* perceptivo quedaría mudo: «La perception est donc déjà expression, mais ce langage naturel n'isole pas, ne fait pas sortir l'exprimé qui reste adhérent à la "chaîne perceptive" autrement et plus qu'à la "chaîne verbale"» (RC: 14). En síntesis, el *gesto crítico-creativo* dilata y vuelca el mundo sensible en el mundo de la expresión y permite la introducción de un factor novedoso en la cadena perceptiva. Sin embargo, es oportuno precisar que el *gesto crítico-creativo* no crea de la nada esta novedad, sino que la acoge, como veremos más adelante.

4. Mundo actual y mundo concebible

Hasta ahora se ha visto que los *gestos críticos-creativos* son movimientos retrógrados que toman distancia del mundo dado en la percepción, interrumpiendo el *continuum* de sus remisiones y anticipaciones perceptivas. Si los movimientos concretos tienen como fondo el mundo sensible percibido, los *gestos críticos-creativos* laceran el tejido de este fondo actual y lo vuelcan en un mundo posible, un mundo *como-si*. El *gesto crítico-creativo*, abriendo las mallas del tejido perceptivo del mundo, permite la introducción de un elemento de posibilidad, un factor novedoso que exige una variación de la continuidad perceptiva: una nueva configuración del mundo dado en un mundo *como-si* que Merleau-Ponty llama mundo de la expresión. Este factor novedoso no es propiamente creado por un *gesto crítico-creativo*: el gesto lo soporta pero no lo crea. Además, esta novedad no está más allá del mundo percibido o afuera del mundo de la experiencia: ésta es anticipada por el mundo sensible y al mismo tiempo lo excede y no se reduce a éste. Entonces el mundo percibido se configura como un campo abierto y disponible para acoger el acontecimiento de la novedad.

4.1. La abducción como gesto crítico-creativo

Para ambos pensadores la percepción nos ofrece un particular, una sensación y un percepto que deben ser contextualizados en un horizonte general y que producen ciertos hábitos de respuesta. Tal como sucede en el caso de las ilusiones ópticas, como se vio en la sección dedicada a Peirce, el percepto puede ser colocado en un determinado horizonte o en otro y esta actividad interpretante llevada a cabo por el juicio perceptivo puede considerarse un caso límite de abducción: «abductive inference shades into perceptual judgment without any sharp line of demarcation between them; or in other words our first premisses, the perceptual judgments, are to be regarded as an extreme case of abductive inferences» (EP2: 227). La distancia que hay entre el percepto y el juicio perceptivo está a cargo de la abducción que interpreta un resultado perceptivo *como-si* fuese el caso de una cierta regla, es decir, interpreta el percepto observado como un caso particular de un juicio perceptivo general con base en su instinto razonable. Fabbrichesi considera que ésta es la estructura cognitiva de la abducción: «la abducción tiene entonces la estructura cognitiva del "como si": interpreta un indicio, un resultado "como si" fuese el caso de una cierta regla, como si se tratase de un signo perteneciente a una más amplia y estructurada cadena semiótica»[43] (2005: 143). Por ejemplo, si encontramos unos fósiles de peces al interior de un continente, ¿cómo nos explicaríamos este fenómeno? Podríamos suponer que el mar bañaba esa tierra en aquel entonces en el cual murieron los peces. Así que es razonable afirmar que el interior del continente estaba cubierto por el mar cuando los peces murieron: «fossils are found; say, remains like those of fishes, but far in the interior of the country. To explain the phenomenon, we suppose the sea once washed over this land. This is another hypothesis» (CP 2.625). El fósil observado es interpretado como un caso particular de un mundo posible donde es vigente la regla general «si el mar bañaba el interior del continente, estos son fósiles de peces».

[43] Traducción mía del original italiano: «l'abduzione ha dunque la struttura cognitiva del "come se": interpreto un indizio, un risultato "come se" fosse il caso di una certa regola, come se si trattasse di un segno appartenente ad una più ampia e strutturata catena semiotica».

Así pues, la abducción parte de un hecho actual y hace referencia a un mundo posible: es la puerta de entrada de una hipótesis novedosa a través del mundo dado en la percepción. Según el ejemplo anterior, la abducción anticipa un mundo en el cual el mar bañaba el continente y coloca el hecho observado en un contexto general, considerándolo como un caso particular de una regla general o una hipótesis explicativa vigente en un mundo concebible en cuanto variación del mundo dado en la percepción. De esta manera, la formulación de la hipótesis representa una interrupción del normal desarrollo de la percepción actual. La abducción congela el mundo actual, se distancia de él dando un paso atrás, concibe un mundo posible *como-si* y coloca en su interior los hechos percibidos como casos suyos particulares. En ese orden de ideas, la abducción es un movimiento retrógrado que invierte el normal curso del conocimiento perceptivo, reflexiona sobre él y expresa el resultado observado a través de un juicio perceptivo.

En resumidas cuentas, la abducción es un razonamiento que infiere la causa del efecto, el *antecedente* del *consecuente*, el orden general del particular *extra-ordinario* observado. Da un paso atrás y se distancia de la actualidad del hecho percibido con el objetivo de interpretarlo como resultado de un orden posible, de una ley general vigente en un mundo plausible, de un mundo *como-si*. Así que la abducción, en lugar de dirigirse a las implicaciones y a las consecuencias del hecho observado, interrumpe su mismo dinamismo y el normal curso de la cadena perceptiva, dirigiéndose a sí misma y considerando su proceder: reflexiona sobre sí y sobre su gesto de ruptura de la continuidad perceptiva. La abducción introduce una variación en esta continuidad, la interrumpe y en lugar de moverse sobre el fondo dado en la percepción, retrocede —movimiento retrógrado— sobre un fondo abstracto, construido, plausible y *como-si*.

Según Fabbrichesi, Peirce considera el término *apagoghè* como «el más apropiado para describir el razonamiento que infiere la causa del efecto, el "antecedente" del "consecuente" y de la "consecuencia" —*apà* indica "volver

atrás"—»[44] (2005: 143, nota 36 al pie de página). En efecto: «there are in science three fundamentally different kinds of reasoning, Deduction —called by Aristotle "synagögé" or "anagögé"—, Induction —Aristotle's and Plato's "epagögé"— and Retroduction —Aristotle's "apagögé", but misunderstood because of corrupt text, and as misunderstood usually translated "abduction"» (CP 1.68). De acuerdo al ejemplo anterior, el fósil de pez actualmente observado en el interior del continente es un indicio, un resultado significativo sólo dentro del contexto de un mundo posible, de un mundo *como-si* gobernado por la ley «si el mar bañaba el interior del continente, estos son fósiles de peces». El indicio o el resultado percibido se vuelve significativo para nosotros si la abducción lo *retroduce* y *retroflexiona* a su *antecedente* como caso suyo, como caso particular de una regla general: la abducción vuelca lo actual en un mundo concebible. Así que este movimiento de *retroflexión* o *retroducción* produce un crecimiento de la sedimentación del saber, esto es, de la tradición. Según el ejemplo anterior, la hipótesis de que el mar bañaba el interior del continente se ha vuelto ahora una creencia comúnmente acertada.

A partir de lo anterior es oportuno hacer tres consideraciones con respecto al procedimiento abductivo. En primer lugar, el movimiento que *retroduce* y lleva el *consecuente* percibido al hipotético *antecedente* inferido caracteriza tanto la definición de abducción de 1878 como la de 1903 que analizamos en el capítulo tercero. En segundo lugar, la abducción procede hacia atrás a partir de un resultado dado en la percepción actual, volcándolo en un mundo concebible *como-si* anticipado por la percepción misma. Por consiguiente, el mundo actual de la experiencia sensible viene dilatado en el mundo concebible expresado por el procedimiento abductivo. Así entonces la abducción amplía el horizonte del mundo sensible, introduce un elemento novedoso en él y aumenta e incrementa el sedimento cultural de creencias y conocimientos sobre éste. Finalmente, si el mundo actual remite y *retroduce* a uno concebible, en el cual la individualidad del resultado percibido vale como un caso de un sistema

[44] Traducción mía del original italiano: «apagoghè, scrive Peirce (CP 1.65), è il termine più appropriato per intendere questo ragionamento che inferisce la causa dall'effetto, l'antecedente dal conseguente —*apà* indica "back again", il tornare indietro—».

de leyes plausibles, significa que las reglas generales son teorías que proceden del mundo sensible; y viceversa, los hechos percibidos son una huella que anticipa y remite al mundo *como-si* de la teoría. Los dos mundos están intrínsecamente entrecruzados como el derecho y el revés de un guante, delineándose de este modo una superficie de separación y unión entre el mundo percibido y el mundo concebible de las expresiones culturales. Merleau-Ponty nos ayudará a entender la génesis y la estructura de esta topología intermedia.

4.2. El evento de una topología de la reversibilidad

Hasta ahora, se ha visto cómo el movimiento retrógrado de la abducción, que va del efecto a la causa, rompe la continuidad perceptiva y permite su modificación como efecto de la introducción de un factor nuevo en la experiencia. Sucesivamente trataremos el tema de cómo se introduce la novedad en la experiencia para Peirce y Merleau-Ponty. Por el momento es oportuno entender que el mundo *como-si*, la variación de la continuidad perceptiva, constituye un mundo de segundo nivel anclado en el mundo sensible dado en la percepción. Merleau-Ponty llama a este nivel *abstracto* y construido a partir de la experiencia concreta. Así como el mundo sensible es el fondo del movimiento concreto como resultado de la atracción a distancia provocada por los objetos percibidos sobre un sujeto práctico, el mundo de la expresión o de la cultura es el fondo del movimiento abstracto como resultado de un *gesto crítico-creativo* que toma distancia del mundo actual y retrocede hacia aquel concebible: «le fond du mouvement concret est le monde donné, le fond du mouvement abstrait est au contraire construit» (PP: 791).

De todos modos nuestra tesis está enfocada en estudiar el intersticio que existe entre estos dos mundos, los pliegues y los bordes que permiten la *transición crítico-creativa* de un nivel al otro de la experiencia. Se ha visto que el proceso abductivo constituye un *punto de ruptura* de la continuidad perceptiva a través del cual el efecto se vuelca en su causa, el resultado particular en el caso de una regla general, la consecuencia en su *antecedente*, el percepto actual en un juicio perceptivo concebible. Merleau-Ponty llama a este *punto de ruptura*

en que el mundo sensible se vuelca en el de la expresión, *punto de retorno —point de retournament—*. Este *punto de ruptura* es el único lugar en que el mundo percibido actualmente se vuelca en su negativo, en su opuesto inactual y concebible. Pero atención: el mundo concebible no es una pura negatividad, sino una diversidad o alteridad relativa, de modo que ese *punto de retorno* es una superficie de confín, un borde entre el mundo percibido actualmente y aquel concebido *como-si* fuera actual.

Merleau-Ponty usa la imagen del dedo de un guante volteado para ejemplificar la relación entre los dos mundos. El mundo sensible y el mundo de la expresión, el derecho y el revés del guante, no son dos mundos separados, paralelos ni sobrepuestos. Entonces, ¿qué tipo de relación existe entre los dos? ¿Qué se debe entender con la expresión *mundo de segundo nivel*? Raoul Kirchmayr nos hace notar que en el texto *La nature* (1995) Merleau-Ponty afirma que el mundo de la expresión *—logos prophorikos—* es un doblez, un pliegue y una cavidad en el mundo sensible *—logos endiathetos—*: «el "logos" manifiesto sería un pliegue o una cavidad en el "logos" natural»[45] (Kirchmayr, 2008: 222). Así que el *punto de retorno* sería el borde, el margen inconsistente en el cual el mundo sensible se encava y genera el mundo de la expresión. En el ejemplo del guante, este borde no es nada más que la extremidad del dedo que permite el pasaje del derecho al revés o, según otra imagen presente en *Le visible et l'invisible*, el *punto-cero* de presión entre dos sólidos:

> Mais cet hiatus entre ma main droite touchée et ma main droite touchante, entre ma voix entendue et ma voix articulée [...] n'est pas un vide ontologique, un non-être: il est enjambé par l'être total de mon corps, et par celui du monde, c'est le zéro de pression entre deux solides qui fait qu'ils adhérent l'un à l'autre (VI: 192).

Este borde no ocupa un espacio, sino que es el punto de transición que permite el desdoblamiento de las cosas en el espacio y saca a la luz el interior

[45] Traducción mía del original italiano: «il "logos" manifesto sarebbe una piega o una cavità nel "logos" naturale».

y el exterior del guante, el tejido invisible de lo visible. En el mismo sentido, Merleau-Ponty afirma en *Signes* (1960) que bajo el orden de lo visible se encuentra una red sin nombre constituida por constelaciones de instantes y bordes espaciales de *puntos-evento —points-événements—* que permiten la manifestación de lo visible mismo: «sous les ordres croisés, mais distincts, du successif et du simultané, sous la suite des synchronies qui s'ajoutent ligne à ligne, on retrouve un réseau sans nom, des constellations d'heures spatiales, de points-événements» (S: 22). Como ya se ha observado en el capítulo sexto, el mundo sensible y visible de la percepción es permeado por un lenguaje tácito y anónimo —*logos endiathetos*— que constituye un fondo y una red de palabras implícitas entretejidas por *puntos de ruptura-evento* desde los cuales emerge la palabra explícita, el *logos prophorikos* como un pliegue en el inmenso tejido del habla: «la parole joue toujours sur fond de parole, elle n'est jamais qu'un pli dans l'immense tissu du parler» (S: 53).

En realidad, ni el mundo percibido —el derecho del guante— ni el mundo *como-si* de la cultura —el revés del guante— son dados como dos mundos autónomos o como dos espacios contrapuestos, sino como dos escenas o aberturas en las cuales ocurrirá algo y que pertenecen al mismo mundo —el guante— y a la misma *escena del Ser —scene de l'Être—*: «ce sont deux autres, deux ouvertures, deux scènes où il va se passer quelque chose, et qui appartiennent toutes deux au même monde, à la scene de l'Être» (VI: 311). Así que el *logos* perceptivo del mundo sensible —*logos endiathetos*— y el proferido del mundo de la expresión —*logos prophorikos*— no son uno el negativo del otro, sino diferencias internas del *logos* mismo, como ya se ha señalado en el capítulo sexto. Por esta razón, si se quiere ver la génesis del mundo *como-si* de la cultura a través de un *gesto crítico-creativo*, no se trata de quitar nuestra mirada del mundo sensible para dirigirla al mundo de la expresión, sino de acceder al uno a través del otro, tal como podemos tocar el derecho del guante por medio de su reverso. Existe entonces una reciprocidad entre los dos mundos señalada por Merleau-Ponty con el concepto de *reversibilidad* en *Le visible et l'invisible*, y que ya se ha mencionado en el capítulo quinto, tratando el tema de las sensaciones dobles:

> Réversibilité: le doigt de gant qui se retourne, il n'est pas besoin d'un spectateur qui soit des 2 côtés. Il suffit que, d'un côte, je voie l'envers du gant qui s'applique sur l'endroit, que je touche l'un par l'autre [...] Le chiasme est cela: la réversibilité (VI: 311).

A partir de esta estructura entrecruzada y reversible que caracteriza la relación entre el mundo sensible y el de la expresión, que Merleau-Ponty define como *quiasmática*, nace una nueva ontología o, mejor dicho, una *topología de la reversibilidad*. ¿De qué se trata? En *Le visible et l'invisible*, el autor afirma que un espacio topológico general no es un espacio positivo, como el espacio euclidiano construido según las tres dimensiones a través de las cuales cualquier cosa encuentra su ubicación. El espacio topológico es un escenario o un ambiente —*milieu*— conformado por relaciones de vecindad y familiaridad que no solamente permea el mundo físico, sino que también constituye nuestra experiencia viviente del mundo, accediendo al nivel salvaje del *logos*, constituido por los *puntos-eventos* que enlazan los dos mundos:

> L'espace euclidien est le modèle de l'être perceptif, c'est un espace sans transcendance, positif, [...] qui porte tous les emplacements posibles [...]. L'espace topologique, au contraire, milieu où se circonscrivent des rapports de voisinage [...]. Il se rencontre non seulement au niveau du monde physique, mais de nouveau est constitutif de la vie, et enfin il fonde le principe sauvage du logos (VI: 260).

En fin, la *topología de la reversibilidad* es un fondo y una red espacial constituida por los puntos de transición, por los bordes de los dos mundos, que nos enseña el derecho y nos esconde el reverso, que al mismo tiempo devela y vela, separa y une la estructura convexa y cóncava del mundo. Sin embargo, lo cóncavo no es sencillamente otro mundo con relación a lo convexo, más bien está clavado en el *Ser* visible: es su reverso. En la *topología de la reversibilidad* el borde indica una relación recíproca que se da sin una correspondencia puntual entre los dos mundos, y es una superficie de separación y unión entre ellos. Esta superficie de separación y unión —*surface de séparation et d'union*— es

el lugar donde el interior y el exterior, el alma y el cuerpo se comunican entre ellos y se separan distinguiéndose. El alma está clavada en el cuerpo como una estaca en el terreno y entre los dos no hay paralelismo o correspondencia puntual. Dicho en otras palabras, el alma —interior— no es un puro vacío, sino que es la cavidad del cuerpo —exterior— y el cuerpo es la hinchazón del alma, y los dos adhieren una al otro y juntos remiten al mundo de la cultura *como-si* fuera el revés de su mundo:

> L'âme est plantée dans le corps comme le piquet dans le sol, sans correspondance ponctuelle entre sol et piquet, ou plutôt: l'âme est le creux du corps, le corps est le gonflement de l'âme. L'âme adhère au corps comme leur signification adhère aux choses culturelles dont elle est l'envers ou l'autre côté (VI: 281-2).

Sabemos que la superficie de separación y unión es el factor generativo de una *topología de la reversibilidad*, y el lugar donde se entrecruzan y convergen las líneas del mundo sensible y del mundo de la cultura. Los dos lados de la superficie de *reversibilidad* no están uno detrás o debajo del otro, sino que están entrelazados como los extremos de la figura del *quiasma* en forma de «X». La superficie de separación y unión es el centro de la «X», es un borde y un punto de tránsito entre los dos mundos, más que un tercer lugar. Aún más, la superficie de separación y unión es este *entre* que como tal no puede ser representado ni objetivado a través de coordenadas espacio-temporales. Como acota Paolo Gambazzi, el pliegue de los dos lados es una abertura, es el lugar geométrico de todos los lugares concebibles: «el pliegue […] es el "topos" de la estructura topo-lógica del ser. "El lugar del tener-lugar", de la manifestación del ser y de la visión del sujeto»[46] (1994: 31).

Este pliegue no determina solamente una *topología de la reversibilidad*, sino también el estilo universal del conocimiento y sobre todo de mi visión. Mi visión, en cuanto cavidad central de lo visible, está determinada por el borde

[46] Traducción mía del original italiano: «la piega […] é il "topos" della struttura topo-logica dell'essere. "Il luogo dell'aver luogo", del manifestarsi dell'essere e del vedere del soggetto».

entre vidente y visible, entre tocado y tocante, que como dos filas especulares y entrecruzadas entre ellas configuran un estilo constante de mi visión y de la visibilidad en general, que no podemos alterar tampoco en el caso de una ilusión óptica:

> Ce pli, cette cavité centrale du visible qui est ma vision, ces deux rangées en miroir du voyant y et du visible, du touchant y du touché, forment un système bien lié sur lequel je table, définissent une vision en general et un style constant de la visibilité dont je ne saurais me défaire, même quand telle visión particulière se révèle illusoire (VI: 189-90).

Sujeto vidente y visible, cuerpo tocado y tocante, interior y exterior, *logos endiathetos* y *prophorikos*, se comunican en virtud de una relación quiasmática y ésta es concebible solamente a partir de una *topología del borde o de la reversibilidad*. El derecho y el reverso, el idéntico y el diverso, están en relación a partir del borde topológico que los pone en comunicación *entre* ellos. Así como la cavidad del lado derecho del guante hace visible su reverso, de la misma manera el *punto de ruptura-apertura* de la continuidad perceptiva hace visible un resultado percibido como caso particular de una regla general o juicio perceptivo —como en el ejemplo citado de la línea en serpentina que es visible como tal a partir de la hipótesis expresada por el juicio perceptivo—.

En síntesis, interior y exterior se determinan como tales solamente a partir de la cavidad central de lo visible que en sí misma es un borde inconsistente, es una nada central que no se sabe donde está y quién es: «mon néant central c'est comme la pointe de la spirale stroboscopique, qui est on ne sait où, qui est personne»[47] (VI: 312). Finalmente, es posible afirmar que esta cavidad central

[47] En este pasaje Merleau-Ponty realiza una despersonalización de lo trascendental: la condición de posibilidad de la visión es una nada central anónima. Según J. Derrida, mediante la despersonalización de lo trascendental Merleau-Ponty traiciona a la fenomenología husserliana. En *Le toucher*, *Jean-Luc Nancy*, Derrida sostiene que Merleau-Ponty acaba de aplastar la diferencia entre el yo y el otro, prefiriendo «la coincidencia […] a la no-coincidencia» (2007: 249; traducción mía del original francés). Di Martino subraya que Merleau-Ponty sacrifica precisamente «el secreto, lo absoluto de la singularidad» (2009a: 100; traducción mía del original italiano). Sin embargo, es oportuno señalar que en otro pasaje de *Le visible et l'invisible*, Merleau-Ponty afirma que la cavidad central de lo visible es

de lo visible, este *punto de retorno* es una zona marginal donde lo positivo y lo negativo son los dos lados del mismo *Ser —Être—*: «le positive et le négatif sont les deux côtes d'un Être» (VI: 274). El pliegue topológico no cumple una síntesis entre el exterior y el interior del espacio: es el punto en el cual el espacio es un evento sin extensión. En la *topología de la reversibilidad* el ser no es una presencia, sino una explosión que estalla, se des-dobla y se re-dobla en el sujeto vidente y en el mundo visible como si fueran la trama y la urdimbre de un único tejido de visibilidad anónima e impersonal.

5. Génesis de la experiencia creativa

Se sabe que entre sujeto vidente y mundo visible hay una reciprocidad, un vaivén según un sistema de equivalencias que oscila entre el interior y el exterior del *Ser*. El *Ser* es un acontecimiento que transita entre el vidente y la visibilidad, entre el cuerpo tocante y la mano tocada y esta reciprocidad sensible es el enclave topológico del *Ser*, el *quiasma* y el punto de encuentro de todos los aspectos del *Ser*. Así entonces, pensar topológicamente el *Ser* significa pensar la visión, no como fenómeno empírico, sino como relación del *Ser* consigo mismo. En *L'œil et l'esprit* Merleau-Ponty afirma que la visión es el encuentro de todos los aspectos del *Ser* en una encrucijada donde no existe ruptura, sino continuidad entre la naturaleza y el hombre o la expresión. Esta encrucijada es el lugar donde el *Ser mudo —Être muet—*, el *logos endiathetos*, viene a manifestar y a proferir su sentido:

---

propiamente una cavidad y no un vacío, y que debe mantenerse distinta de la nada, del no-ser absoluto: «l'âme, le pour soi est un creux et non pas un vide, non pas non-être absolu» (VI: 282). Así que nos parece que la cuestión puede quedar abierta a diferentes interpretaciones y que, sin embargo, es posible afirmar razonablemente que según Merleau-Ponty el trascendental es un espíritu anónimo relacionado con la actividad del *cuerpo-propio*, como afirma en *La prose du monde*: «et seule la logique aveugle et involontaire des choses perçues, toute suspendue à l'activité de notre corps, peut nous faire entrevoir l'esprit anonyme qui invente, au cœur de la langue, un nouveau mode d'expression» (PM: 52).

> La vision est la rencontre, comme à un carrefour, de tous les aspects de l'Être. […] Dans ce circuit, nulle rupture, impossible de dire qu'ici finit la nature et commence l'homme ou 1'expression. C'est donc l'Être muet qui lui même en vient à manifester son propre sens (OE: 86-7).

Hay pues una zona intermedia, una cavidad de lo visible, un enclave topológico entre mi cuerpo y el mundo, en el cual el *Ser* viene a manifestar su sentido. Esta encrucijada, este punto de encuentro entre mi cuerpo y el mundo, es un enredo paradójico que Merleau-Ponty llama *carne*, no como hecho o suma de hechos, sino como el lugar donde el *Ser* se manifiesta y la verdad se *in-scribe*. Efectivamente, la verdad se inscribe en un lugar que se determina en relación al sujeto, y pensar la verdad significa pensarla a partir del sujeto como cavidad de lo visible. Ya no es posible tener una visión total, sólo visiones *en situación*, es decir, encarnadas y dependientes del punto de vista particular. Nosotros somos videntes porque estamos inscritos en la visibilidad y la *carne* es propiamente el tejido en el cual la trama del vidente se entrelaza con la urdimbre de la visibilidad o la unidad del *Ser* como vidente-visible. En este sentido, la *carne* es un elemento del *Ser*: «la chair est en ce sens un 'élément' de l'Être» (VI: 182).

La *carne* es una *cosa general —chose générale—* anónima, el *punto-cero* de la experiencia, el lugar donde el sujeto ya no es personal o empírico sino un *cogito-tácito*, un silencio que precede y envuelve el lenguaje sin poderlo explicar:

> Le Cogito tacite doit faire comprendre comment le langage n'est pas impossible, mais ne peut faire comprendre comment il est possible […] le silence continue d'envelopper le langage; silence du langage absolu, du langage pensant (VI: 227-8).

La *carne* es, pues, una abertura silenciosa y sin nombre que inaugura el espacio de la reversibilidad, el vaivén entre el interior y el exterior, entre el vidente y el visible, y entre el *logos endiathetos* y *prophorikos*. La *carne* es el elemento común o la *cosa general* que constituye la capa última de la experiencia en cuanto unidad del *Ser* como hoja de dos caras. La *carne* como pliegue

originario implica esta duplicidad y el sujeto vidente, en cuanto interior del exterior, es incrustado en la *carne* y envuelto en la trama sensible del *Ser*.

El sujeto vidente está entrecruzado con la dimensión de la visibilidad por medio de la *cosa general*, aquel elemento común que Merleau-Ponty llama *carne*. Existe entonces un entrecruce indisoluble entre la cara interior y exterior del *Ser*, entre visión y visibilidad, entre *Leib* y *Körper*, y también entre visible e invisible, donde éste no es el contrario del aquel. El sentido es invisible pero no es lo opuesto del visible porque el visible está entretejido por lo invisible, que es su secreta contrapartida: «le sens est invisible, mais l'invisible n'est pas le contradictoire du visible: le visible a lui-même une membrure d'invisible, et l'invisible est la contrepartie secrète du visible» (VI: 265). La visión depende de esta encrucijada entre el interior y el exterior, entre lo visible y lo invisible que se genera en el interior del *Ser*. Cuando acontece esta *reversibilidad* entre el cuerpo vidente —*Leib*— y el cuerpo visto —*Körper*—, estamos en presencia de un cuerpo humano. El cuerpo humano es justo este extraño sistema de intercambios y entrecruzamientos denominado *reversibilidad* por Merleau-Ponty: «un corps humain est là quand, entre voyant et visible, entre touchant et touche, entre un œil et l'autre, entre la main et la main se fait une sorte de recroisement» (OE: 21).

Esta *reversibilidad* constituye el principal enigma para el pensamiento. El enigma consiste en el hecho de que mi cuerpo es vidente y visible al mismo tiempo. Mira cada cosa pero también puede mirarse y reconocer en lo que ve la otra cara de su potencia visual. Se ve vidente, se toca tocante, y es visible y sensible para él mismo:

> L'énigme tient en ceci que mon corps est à la fois voyant et visible. Lui qui regarde toutes choses, il peut aussi se regarder, et reconnaître dans ce qu'il voit alors l'autre côté de sa puissance voyante. Il se voit voyant, il se touche touchant, il est visible et sensible pour soi-même (OE: 18).

Así que el punto generativo de la visión perspectiva y de la representación del *Ser* como espacio geométrico objetivo, coincide con el punto ciego —*puntum caecum*— de la visión misma. Lo que la consciencia no ve, su cabeza

y sus retinas, es lo que prepara su visión del resto de visibilidad. Es decir, el punto ciego de la corporeidad de una consciencia es la condición que le permite ver un objeto: «ce qu'elle ne voit pas, c'est ce qui en elle prépare la vision du reste […] Ce qu'elle ne voit pas, c'est ce qui fait qu'elle voit […] c'est sa corporéité […] c'est la chair où naît l'objet» (VI: 296). La *carne* es este punto ciego de la consciencia que permite la visión del objeto porque es el lugar donde nace el objeto. ¿Es posible observar este nacimiento? ¿Cómo?

5.1. Visión y gesto pictórico en Merleau-Ponty

El gesto pictórico abre un espacio donde es posible hacer experiencia del nacimiento de los objetos porque en el lienzo se hace manifesta la estructura reversible del espacio, el vaivén que existe entre el sujeto vidente y la visibilidad. De hecho, el pintor vive una unidad existencial y una fascinación para los objetos que observa y sus acciones parecen emanar de las cosas mismas, y hasta se invierten los papeles entre él y lo visible: muchos pintores han afirmado haber sido mirados por las cosas. Merleau-Ponty, como también Cézanne, piensan que el pintor tiene que dejarse penetrar por el universo, más que intentar penetrarlo. Realmente el gesto pictórico es un vaivén, un movimiento de inspiración y expiración del *Ser* tal que no se sabe quién ve y quién es visto, quién pinta y quién es pintado. Según Merleau-Ponty la visión y el gesto pictórico son un nacimiento prolongado:

> Le peintre vit dans la fascination. Ses actions les plus propres […] il lui semble qu'ils émanent des choses mêmes, comme le dessin des constellations. Entre lui et le visible, les rôles inévitablement s'inversent. C'est pourquoi tant de peintres ont dit que les choses les regardent: […] «Je crois que le peintre doit être transpercé par l'univers et non vouloir le transpercer […] Je peins peut-être pour surgir». Ce qu'on appelle inspiration devrait être pris à la lettre: il y a vraiment inspiration et expiration de l'Être, respiration dans l'Être, action et passion si peu discernables qu'on ne sait plus qui voit et qui

> est vu, qui peint et qui est peint. […] La vision du peintre est une naissance continuée (OE: 31-2).

El pintor nace en las cosas y penetra en la profundidad de lo visible para enseñar cómo las cosas se hacen cosas y el mundo mundo: «c'est plutôt le peintre qui naît dans les choses comme par concentration et venue à soi du visible, […] pour montrer comment les choses se font choses et le monde monde» (OE: 69). Lo que el pintor ve es lo que la filosofía piensa, ya que pintura y filosofía para Merleau-Ponty comparten la visión del *Ser*, que esconde un secreto de preexistencia —*un secret de préexistence*—. Este secreto es el misterio de la aparición de las cosas, el cual se manifiesta a través de sus cualidades secundarias —colores, formas y contextura—. El pintor, a través de los nombres de profundidad, espacio y color, busca precisamente este secreto y esta irradiación de lo visible: busca el movimiento del *Ser*, su vaivén y su lógica oculta y silenciosa constituida por líneas, luces, colores. El gesto pictórico enseña aquella capa originaria del *Ser*, aquella presentación a-conceptual del *Ser universal* —*présentation sans concept de l'Être universel*—, que es accesible a partir de la estructura reversible de la visión. La visión, en cuanto punto ciego de la visibilidad, es la encrucijada de todos los aspectos del *Ser*. Ver es la modalidad que tengo para ausentarme de mí mismo, para asistir a la fisión del núcleo del *Ser* desde su interior, y para acoger al *Ser mudo* que viene a manifestar su sentido:

> La vision n'est pas un certain mode de la pensée ou présence à soi - c'est le moyen qui m'est donne d'être absent de moi-même, d'assister du dedans à la fission de l'Être au terme de laquelle seulement je me ferme sur moi (OE: 80).

Esta visión es una *ciencia silenciosa* que viene del ojo y se dirige al ojo a través de la cual la belleza del universo es revelada a nuestra contemplación: «elle vient de l'œil et s'adresse à l'œil. Il faut comprendre l'œil comme la "fenêtre de l'âme". L'œil... par qui la beauté de l'univers est révélée à notre contemplation» (OE: 82). Merleau-Ponty ve en la ciencia pictórica —*science picturale*— una ciencia silenciosa, que usa un lenguaje tácito —*logos endiathetos*— y que no se expresa con palabras, sino que ante todo acoge la belleza

del universo a través de la visión y de la contemplación, y la recrea en obras que existen en lo visible. Pero, ¿qué es la pintura para Merleau-Ponty? Es una presentación sin concepto del *Ser universal*: «une présentation sans concept de l'Être universel» (OE: 71). ¿Por qué tiene este privilegio?

El pintor pinta con el cuerpo y el cuerpo es un *poder-hacer* y un *poder-ver*, como ya sabemos. El mundo no es una pura objetividad sino el término del *poder-hacer* del cuerpo. Así, cuerpo y mundo se encuentran en una relación doble y cruzada que Merleau-Ponty llama *quiasma* o *reversibilidad*, y la visión no es un pensamiento incorpóreo sino la potencia de ver tal *reversibilidad* entre cuerpo y mundo, entre cuerpo vidente —*Leib*— y cuerpo visto —*Körper*—. Emerge entonces el papel de la visión pictórica, el cual es una visión a la segunda potencia, capaz de verse vidente y de acceder a la dimensión de la *reversibilidad*. ¿En qué sentido? En el sentido que se ve en cuanto vidente. La visión no sólo enseña las cosas, sino enseña también su mostrarse y la interrogación que hace la pintura tiende a esta génesis oculta y febril de las cosas en nuestro cuerpo: «mais l'interrogation de la peinture vise en tout cas cette genèse secrète et fiévreuse des choses dans notre corps» (OE: 30). Muchos pintores han afirmado que las cosas los miraban. El pintor ya no está más de frente a un mundo dado, sino que surge de él. Del mismo modo, el lienzo «no está hecho, sino que se hace y el pintor es más bien su sacerdote y sirviente en vez del autor»[48] (Vanzago, 2012: 188). Esta generación se hace manifesta en el gesto pictórico que traza la línea que no imita el mundo dado y no reproduce lo visible, sino, como afirma Klee, lo hace visible: «elle n'imite plus le visible, elle "rend visible", elle est l'épure d'une genèse des choses» (OE: 74). En este sentido la pintura tiene la tarea de pintar la génesis de las cosas, su acontecimiento: el hacerse línea de la línea y mundo del mundo.

Así pues, en la visión pictórica se manifiesta una pasividad de la actividad que no es sólo del pintor sino que concierne al sujeto encarnado en el mundo. Por esa razón para Merleau-Ponty la pintura tiene un valor filosófico decisivo. En la visión pictórica se entiende bien lo que significa ver, lo cual no es una

[48] Traducción mía del original italiano: «il quadro non é fatto, ma si fa e il pittore é piuttosto il suo sacerdote e servo che non l'autore».

cierta modalidad del pensamiento, sino la modalidad que tengo para ausentarme de mí mismo y asistir a la fisión del núcleo del *Ser* desde su interior, como se ha expuesto:

> La vision n'est pas un certain mode de la pensée ou présence à soi c'est le moyen qui m'est donne d'être absent de moi-même, d'assister du dedans à la fission de l'Être au terme de laquelle seulement je me ferme sur moi (OE: 80).

Aquí el interior no es la interioridad del sujeto sino el interior del *Ser* que estalla, se agrieta y viene a la luz; de hecho, mi visión no puede hacer otra cosa que acompañar esta conflagración, esta manifestación. La cuestión es cómo puede un sujeto tener el extraño poder de cerrarse sobre sí mismo y de segregarse, ocultando la dimensionalidad originaria del *Ser* que, por ejemplo, la visión pictórica de nuevo abre y recobra.

Si la tarea del pintor y en general del sujeto vidente se configura como una pasividad de la actividad que acompaña la manifestación del *Ser*, ¿qué papel juega el sujeto en este dinamismo activo-pasivo? ¿Qué es este extraño poder de cerrarse sobre sí mismo? En *Le doute de Cézanne*, publicado en *Sens et non-sens* (1966), Merleau-Ponty afirma que Cézanne solamente explicita el sentido que quiere dar a las cosas y a los rostros: ellos mismos solicitaban ser pintados así y Cézanne sólo ha hecho lo que ellos querían. Pero entonces, ¿dónde está la libertad del pintor y en general del sujeto?

> Le sens que Cézanne dans ses tableaux donnera aux choses et aux visages se proposait à lui dans le monde même qui lui apparaissait, Cézanne l'a seulement délivré, ce sont les choses mêmes et les visages mêmes tels qu'il les voyait qui demandaient à être peints ainsi, et Cézanne a seulement dit ce qu'ils voulaient dire. Mais alors où est la liberté? (SNS: 35).

Merleau-Ponty afirma que hay dos cosas ciertas sobre nuestra libertad: por una parte, nuestra conciencia no está nunca determinada completamente por sus condiciones existenciales; por otra, siempre podemos recobrar en nuestro pasado el anuncio de lo que somos hoy. Entonces, la cuestión decisiva es:

¿cómo la libertad se abre paso en nosotros sin romper las relaciones con el mundo? O de otro modo: ¿cómo es posible que nuestra libertad represente al mismo tiempo una ruptura y una continuidad de la relación del hombre con el mundo? No hay nada que nos obliga del exterior porque somos todo nuestro exterior. De otra manera, si fuéramos fruto de un proyecto —externo o extrínseco a nosotros— sería imposible distinguir entre dado y creado, sería imposible distinguir un gesto hereditario de uno absolutamente nuevo y sería la misma cosa afirmar que nuestra vida está toda construida —creada— o que es toda dada.

Por lo tanto, el problema de una libertad auténtica consiste en el hecho de que ésta sólo puede existir en el curso de la vida, en la cual nuestra situación de partida es superada —ruptura— sin que nosotros dejemos de ser nosotros mismos —continuidad—: «S'il y a une liberté vraie, ce ne peut être qu'au cours de la vie, par le dépassement de notre situation de départ, et cependant sans que nous cessions d'être le même, tel est le problème» (SNS: 36-7). No es útil afirmar que el hombre está libre al comienzo o al final de su existencia ya que no nos ayuda a entender de qué manera el sujeto es autor y sacerdote de un gesto absolutamente nuevo como el pictórico o aquel de la visión en general. El acontecimiento de un gesto absolutamente nuevo en pintura, en la visión, en el saber en general —abducción— es solamente localizable en el gesto que libremente pasa del mundo actual a aquel posible, del *consecuente* al *antecedente*. Se trata de un gesto que manifiesta su misma libertad haciéndose gesto que rompe, pliega la continuidad, se abre a perspectivas imprevistas, pinta la génesis de las cosas, los acontecimientos, el hacerse línea de la línea y mundo del mundo. Del mismo modo confirma una hipótesis en una creencia, como ocurre en el procedimiento abductivo. Es del corazón del *logos* ciego, mudo e involuntario que nace el gesto libre y confiado a nuestro cuerpo como punto de conmutación que realiza el paso de un mundo al otro y hace entrever el espíritu anónimo que inventa en el corazón de la lengua un nuevo modo de expresión:

> La signification des signes, c'est d'abord leur configuration dans l'usage [...]; et seule la logique aveugle et involontaire des choses perçues, toute suspendue

> à l'activité de notre corps, peut nous faire entrevoir l'esprit anonyme qui invente, au cœur de la langue, un nouveau mode d'expression (PM: 52).

5.2. Musement y gráficos críticos-creativos en C. S. Peirce

Así como el mundo de la expresión no es un mundo alternativo al sensible, el mundo concebible develado por la abducción es el antecedente estructural del mundo actualmente dado como resultado o consecuencia de mi percepción. En este sentido, la abducción opera un tránsito de un mundo al otro, clavando el efecto observado en su hipotética causa. Sin embargo, ¿en virtud de qué realiza este pasaje? Ya se ha observado en el capítulo tercero que existe una continuidad entre el hombre y el universo: el corazón del hombre late al unísono con el corazón del universo. En *Passare il segno* (1981), Sini considera que la cosmología peirceana «celebra las bodas entre el hombre y el cosmos, entre la tierra y el cielo»[49] (1981: pt. II). Si es verdad que para Merleau-Ponty existe un *logos* perceptivo que subyace a cada gesto expresivo, igualmente para Peirce existe una lógica natural e instintiva que guía la formulación de nuestras hipótesis y adivina las leyes que gobiernan los fenómenos observados.

En virtud de esta facultad o instinto, el hombre está desde siempre sintonizado con las voces del cosmos que resuenan desde lo externo. El hombre manifiesta a través de sus propias acciones una tendencia a armonizarse con el cosmos, un tropismo por la verdad y una pertinaz obstinación a querer conocer las ideas que gobiernan la creación:

> Man seems to himself to have some glimmer of co-understanding with God, or with Nature. The fact that he has been able in some degree to predict how Nature will act, to formulate general «laws» to which future events conform, seems to furnish inductive proof that man really penetrates in some measure the ideas that govern creation (CP 8.212).

---

[49] Traducción mía del original italiano: «celebra le nozze tra l'uomo e il cosmo, tra la terra e il cielo».

Esta maravillosa capacidad de dialogar con el *logos* silencioso del cosmos, que Peirce llama instinto o *lume naturale*, no es una facultad esotérica o misteriosa, sino que es sencillamente la modalidad de *ser-en-el-mundo* del hombre según una disposición originaria que está a fundamento de cada criterio de verdad. Hombre y mundo se persiguen incesantemente cada uno buscándose a sí mismos en la imagen del otro. Sin embargo, ¿cómo acontece esta unidad? La materia del mundo influye sobre la mente y viceversa, y el espíritu del hombre es apto para la comprensión del mundo, pero no sabemos bien cómo ocurre eso: «We know very well that mind, in some sense, acts on matter, and matter on mind: the question is how» (CP 6.101). ¿Cómo la mente escribe y se *in-scribe* en la materialidad de un cuerpo y viceversa?

Se ha mostrado cómo el secreto de cada razonamiento e inferencia lógica reside en una filosofía general del universo y en este sentido el caso de la abducción es ejemplar. La abducción es un razonamiento que *ab-duce*, es decir, conduce lejos, arranca, recorta una hipótesis de sentido a partir del *continuum* cosmológico, reponiéndola en la materialidad del mundo a través de un signo. La abducción realiza justo aquel paso atrás que abre una distancia y un espacio de reflexión y comprensión con respecto al mundo dado en la percepción. En fin, la abducción, en cuanto contempla al mundo, permite su acontecimiento, le permite venir al mundo en cuanto mundo. El gesto abductivo otorga al mundo un sentido, haciéndolo ser en la materialidad de un signo —palabra, dibujo, gráfico, etc.—: es un gesto *re-creativo* del mundo.

¿Cómo ocurre este recorte del *continuum* cosmológico? ¿Cómo acontece esta *re-creación* del mundo? Quizás sea oportuno plantear la cuestión en términos de una filosofía trascendental: ¿bajo cuáles condiciones de posibilidad se da un mundo? Según Nynfa Bosco, Peirce cree que «el silencio es una premisa de nuestra contemplación del mundo y no una consecuencia»[50] (1959: 172). Existe entonces un espacio de pura apertura a la aparición de los fenómenos, el cual es también una espera y una disponibilidad a acoger al otro. El mundo se da bajo la única condición de practicar el ejercicio viviente del puro

[50] Traducción mía del original italiano: «pone il silenzio come premessa, non come conseguenza della contemplazione».

juego abierto y disponible a acoger el acontecimiento del mundo, siguiendo la única verdadera ley de la libertad:

> In fact, it is Pure Play. Now, Play, we all know, is a lively exercise of one's powers. Pure Play has no rules, except this very law of liberty. It bloweth where it listeth. It has no purpose, unless recreation (CP 6.458).

Quizás el único objetivo de esta reflexión maravillada sobre el mundo es la de recrear en libertad la génesis de la armonía cósmica. En su artículo *A Neglected Argument for the Reality of God* (1908), Peirce introduce y trata la facultad del *Musement*: «a certain agreeable occupation of mind» (EP2: 436). El *Musement* es esta disposición a ver un nuevo orden cosmológico que está a punto de nacer, un mundo en el momento de su primer aparición. En el *Musement* el pensamiento se mueve libremente y olvida «las necesidades impuestas por el orden discursivo y produce algo que no sabe nada del análisis lógico correcto»[51] (Fabbrichesi, 1986: 225). Así que podríamos afirmar que el *Musement* no sabe todavía nada de las reglas lógicas utilizadas por el *logos prophorikos*, y justo por esta razón podría acceder inmediatamente al silencio del *logos endiathetos*. Aunque es un pensamiento en libertad, el *Musement* posee un método que no está completamente desvinculado de la materialidad de un signo. No es una maravilla o una espera sin contenido, sino un diálogo entre sí y sí a través de la corporeidad de un signo. Por medio del *Musement* Peirce nos invita a olvidar por un momento las leyes de la lógica y a degustar la experiencia en todas sus formas, abriendo los ojos y dejándonos impresionar por la parte del universo que nos alcanza, observándola con atención profunda, pero no especializada, y empezando una reflexión y un diálogo vivo entre sí y sí:

> It begins passively enough with drinking in the impression of some nook in one of the three Universes. But impression soon passes into attentive observation, observation into musing, musing into a lively give and take of

[51] Traducción mía del original italiano: «dimentico delle necessità imposte dall'ordine discorsivo, produce qualcosa che della corretta analisi logica ancora non sa nulla».

> communion between self and self. If one's observations and reflections are allowed to specialize themselves too much, the Play will be converted into scientific study; and that cannot be pursued in odd half hours (CP 6.459).

La creencia que produce el *Musement* no es una creencia científica sino práctica, la cual deriva del gusto estético del mundo y que conoce al mundo porque ha hecho experiencia de él. El *Musement* es un saber que *sabe a mundo* y que por lo tanto está habilitado para producir una creencia práctica, una concebible expresión viviente, una verdad estable y no meramente probable como la científica: «an inquiry which produces, not merely scientific belief, which is always provisional, but also a living, practical belief, logically justified in crossing the Rubicon with all the freightage of eternity» (CP 6.485). Entonces el *Musement* no es una meditación solitaria, sino un hábito práctico traducible en múltiples y concebibles gestos expresivos o formas gráficas. Aunque Peirce excluye que el encantamiento del *Musement* es inmediatamente traducible en un lenguaje hecho de palabras, admite que es una práctica vinculada a ciertas formas gráficas, sean éstas *pragmata* o *schemata*. En este sentido, tanto para Peirce como para Merleau-Ponty no existe una forma de pensamiento que sea anterior o más allá de la materialidad de un signo. La reflexión y el diálogo, que el *Musement* mismo realiza entre sí y sí, se apoya en un lenguaje ilustrado y constituido por diagramas:

> Enter your skiff of Musement, push off into the lake of thought, and leave the breath of heaven to swell your sail. With your eyes open, awake to what is about or within you, and open conversation with yourself; for such is all meditation. It is, however, not a conversation in words alone, but is illustrated, like a lecture, with diagrams and with experiments (CP 6.461).

En la experiencia del *Musement* no se han prefigurado todavía el sujeto y el predicado de la tradicional estructura lingüística asertiva «S es P»: existe solamente el indicio y la huella de esta relación. A este nivel de la experiencia existen, exclusivamente, hábitos prácticos y concebibles, *pragmata* relacionales, que serán expresados por los *grammata* correspondientes, sean diagramas

o gráficos existenciales. Estos, que señalamos someramente porque requerirían un estudio profundizado[52], fueron inventados por Peirce en 1896 para desarrollar la función de traducción de la experiencia en signos. Peirce los ha pensado como expresiones de aquel orden relacional implícito, de aquel *logos* tácito y de aquella lógica de los relativos que determina el tejido del pensamiento lógico explícito. Con este propósito no se debe cometer el error de considerar la lógica de los relativos como una doctrina especializada, sino que debe considerarse como una lógica generalizada que anticipa y subyace a todas las formaciones explícitas de la lógica: «in studying the logic of relatives we must sedulously avoid the error of regarding it as a especial doctrine. It is nothing that logic generalized» (MS 482). Los gráficos existenciales constituyen un adecuado sistema sígnico para poder acceder y aprender a pensar la lógica de los relativos:

> If one learns to think of relations in the forms of those graphs, one gets the most distinct and ecthetically as well as otherwise intellectually, iconic conception of them likely to suggest circumstances of theoric utility, that one can obtain in any way (CP 4.619).

Existe, pues, un nexo muy estrecho entre gráficos existenciales y lógica de los relativos por el hecho de que son signos que hacen referencia a relaciones de tipo existencial. Pero, ¿qué debemos entender específicamente con relación existencial? Una relación entre dos objetos autónomamente existentes. Ya se ha dicho que Peirce considera la existencia como una relación porque la existencia es un acontecimiento que ocurre en relación con objetos individuales de la experiencia no sólo actuales, sino también concebibles: «I speak of existence as a relation, because it consists in the occurrence of a nature among a collection of individual objects of experience, not necessarily all actually experienced, but all destined to be experienced» (MS 485). ¿Cómo podemos describir o representar gráficamente la pura existencia de un objeto de experiencia? Es

[52] Para profundizar el tema de los gráficos existenciales se remite a los estudios de Marietti (2001); Roberts (1973); Zalamea (2010).

quizás esta la cuestión que empuja Peirce a formular un sistema de gráficos existenciales. Afirmar la existencia de algo significa afirmar su identidad en la diferencia y existir significa distinguirse en primer lugar de otras existencias: «Whatever exists, ex-sists, that is, really acts upon other existents, so obtains a self-identity, and is definitely individual» (CP 5.429). De otro lado, existir significa llegar a existir, ser el resultado de un gesto que ha trazado la diferencia con los otros existentes. En este sentido los gráficos existenciales son gestos que expresan la pura existencia de la relación en cuanto trazan gráficamente la diferencia, la alteridad, el lado exterior del pensamiento, es decir, su primera manifestación o expresión. Por lo tanto, «la primera relación es la que nace de la acción de la escritura, del gesto que imprime figuras visibles y materiales sobre la "materia del mundo"»[53] (Fabbrichesi, 1992: 167).

De este modo aparece una primordial forma lógica que, a través de la huella del signo gráfico, establece una primordial y originaria topología existencial que distancia, diferencia y divide el interior del exterior. Peirce muestra el ejemplo de un signo trazado con un yeso blanco sobre un tablero negro. Los bordes que delimitan el signo no son ni blancos ni negros, ni ambos blanco y negro, pero tienen la función de hacer aparecer blanco el blanco y negro el negro, como idénticos a sí mismos y diferentes del otro: «but the boundary between the black and white is neither black, nor white, nor neither, nor both. It is the pairedness of the two» (CP 6.203). La línea blanca trazada *in-scribe* una discontinuidad sobre el tablero negro, tal como una línea trazada sobre una tela. Así que la línea no es una mera imitación o representación de algo sino un signo gráfico que genera y hace visible las cosas en una espacialidad existencial, como afirma Paul Klee: «elle n'imite plus le visible, elle "rend visible", elle est l'épure d'une genèse des choses» (OE: 74). En este orden de ideas, la línea de yeso sobre el tablero es un evento en vez de una representación: es el acontecimiento de una topología existencial, generada por un gráfico de existencia, es decir, que hace existir los opuestos —el blanco y el negro—, poniéndolos en relación.

[53] Traducción mía del original italiano: «la prima relazione é perciò quella che nasce dall'azione della scrittura, dal gesto che imprime figure visibili e materiali sulla "materia del mondo"».

Es posible entender el nexo entre los gráficos existenciales con las relaciones existenciales: el gráfico hace existir los objetos de la experiencia en cuanto los crea y los *in-scribe* en un soporte material —el tablero o la tela—, trazando el borde, la determinación topológica y la relación que los hace existir. Este límite o borde trazado por el gráfico es el signo de la relación o, según el léxico de Merleau-Ponty, la superficie de separación y unión —*reversibilidad*— entre los objetos. Este borde no solamente permite la existencia relacional de los opuestos, sino también la experiencia que podemos hacer de ellos. Sin el gráfico o diagrama de existencia los objetos de la experiencia perceptiva no serían visibles, porque éstos se *in-scriben* en la materialidad del mundo exclusivamente a través de un signo gráfico. Finalmente, es posible entender que el gráfico es un *pragmata*, esto es, la sugerencia de un concebible hábito de respuesta. En este sentido es también un *gesto crítico-creativo* porque rompe la continuidad topológica del soporte material —tablero o tela— e *in-scribe* un sentido concebible a través de un *grammata* icónico, o expresión diagramática —la línea—, que crea una relación de existencia más que de representación.

Se ha expuesto que afuera de la experiencia del signo no hay propiamente experiencia porque no hay tampoco existencia. Como afirma Sini, «esto significa que un gráfico existencial no es una cosa individual o un evento individual. Éste no existe de por sí, sino que determina las cosas que existen: es una "Significant Form"»[54] (2007: 104). En su artículo *Prolegomena to an Apology for Pragmatism* (1906), Peirce define el gráfico existencial como un *Type*: «the term —Existential— Graph will be taken in the sense of a Type» (CP 4.537). El *Type* es una categoría semiótica que corresponde a la tercera subdivisión de la tricotomía *Tone*, *Token*, *Type*. Un *Type* es una regla —*Thirdness*— o un código de uso de determinados tipos de signos. El *Type* en sí mismo no yace sobre una página como el signo —*Token*— y tampoco es audible como una voz porque en sí mismo no existe, sino que determina las cosas que existen:

[54] Traducción mía del original italiano: «ció significa che un grafo esistenziale non é una singola cosa o un singolo evento. Esso non esiste, ma determina le cose che esistono: esso é una "Significant Form"».

> In another sense of the word «word», however, there is but one word «the» in the English language; and it is impossible that this word should lie visibly on a page or be heard in any voice, for the reason that it is not a Single thing or Single event. It does not exist; it only determines things that do exist. Such a definitely significant Form, I propose to term a Type (CP 4.537).

En efecto, la palabra *hombre* no es una cosa individual o un evento individual, por lo tanto es imposible que sea visible sobre una página o sea audible a través de la voz ya que es una mera función que determina las múltiples réplicas empíricas de la palabra *hombre* que pueden existir gráficamente sobre una página o que pueden físicamente pronunciarse. Entonces, aunque sobre una página blanca podríamos encontrar veinte réplicas de la palabra *hombre*, en el diccionario de la lengua española hay una sola palabra *hombre*, que es el *Type* o gráfico existencial. El *Type hombre* es la regla invisible e inexistente que determina la visibilidad gráfica y la existencia empírica de la palabra *hombre*, reproducida varias veces oral o gráficamente. El *Type* en sí mismo es invisible e inexistente, y existe a través de la huella que separa y pone en relación la parte blanca con la negra del tablero, o bien existe a través del punto de *reversibilidad* que delimita el interior y el exterior del *Ser*. Aún más, el *Type* adquiere existencia a través del borde que separa el cuerpo tocado y el cuerpo tocante, *in-scribiendo* el *Leib* en el *Körper* empírico u objetivo. Tanto el gesto que traza la huella sobre el tablero como el gesto pictórico que dibuja la línea sobre el lienzo, son modos de escritura del *Token* que hacen visible el *Type*. Ésta es propiamente la regla de manifestación y escritura del *Token*.

En otras palabras, el gesto que repite la palabra *hombre* encarna, *in-scribe* y lleva a existencia el *Type hombre* en el *Token* gráfico *hombre*, que Peirce define *instancia de Type*. El gesto de la escritura —*scribing*— de la *instancia de Type* —*Token*—, encarna y hace existir el gráfico —*Type*— sobre la página:

> In order that a Type may be used, it has to be embodied in a Token which shall be a sign of the Type, and thereby of the object the Type signifies. I propose to call such a Token of a Type an Instance of the Type. Thus, there may be twenty Instances of the Type «the» on a page. The term

> —Existential— Graph will be taken in the sense of a Type; and the act of embodying it in a Graph-Instance will be termed scribing the Graph —not the Instance—, whether the Instance be written, drawn, or incised (CP 4.537).

La *in-scripción* del gráfico en el soporte material es un gesto que hace visible el gráfico mismo, lo crea y lo genera, así como el gesto que traza la línea determina una topología existencial de lo *cercano-lejano*, *curvo-plano*, *interior-exterior* y *sobre-bajo*. Tanto la línea para Merleau-Ponty como el gráfico existencial para Peirce son un esbozo tridimensional de una génesis de las cosas: «est l'épure d'une genèse des choses» (OE: 74). Para Peirce un gráfico existencial es la expresión proposicional de un concebible estado del universo: «a graph is the propositional expression in the System of Existential Graphs of any possible state of the universe» (CP 4.395). Inclusive, cada gráfico *in-scrito* sobre una página representa un universo real o ficticio y, además, representa algún hecho existente en aquel universo: «an existential graph […] represents one recognized universe, real or fictive, and that every graph drawn on that sheet, […] represents some fact existing in that universe» (CP 4.421).

La escritura de un gráfico sobre una página en blanco constituye una topología existencial que expresa las relaciones lógicas que existen en un concebible estado del universo. Un gráfico o un diagrama existencial resulta constituido por líneas y puntos cuyo entrelazamiento forma un tejido de relaciones lógicas —explicitadas— que son significadas por relaciones espaciales —implícitas—: «a diagram composed of dots, lines, etc., in which logical relations are signified by such spatial relations» (CP 4.347). Hay entonces una topología constituida por relaciones existenciales implícitas y tácitas que preceden y determinan la existencia de las formaciones explícitas de la lógica. La manifestación empírica de los diagramas y gráficos tiene como resultado la determinación de una topología existencial con base en una lógica de las relaciones que precede las relaciones lógicas explícitas que se realizan, por ejemplo, en la estructura sujeto-predicado, y que es más bien su forma significante.

Los pliegues, los bordes y los puntos de *reversibilidad* de la experiencia son puntos ciegos de la visibilidad y tienen el extraño poder de retornar visible lo que significan y llevar a la luz aquel tejido de mundo implícito y mudo,

gobernado por la lógica de los relativos. Este *logos* tácito y silencioso es justo el objeto de la contemplación libre y desinteresada que ocurre en el *Musement*. Se trata de dejarse encantar y capturar por la parte de universo que nos alcanza, meditarla y asombrarse de su existencia a través de la múltiples formas significantes que expresan la pura existencia relacional de las cosas, su distinción del *continuum* cosmológico y su nacer al mundo por primera vez. El gesto creativo es, pues, un gesto que rompe esta continuidad cosmológica y que a través de la grieta producida contempla admirado, desde el interior del ser, la manifestación de las formas del mundo, la génesis de las cosas. El secreto de cada gesto creativo que rompe el *continuum*, que vuelca lo actual en lo concebible, lo previsible en lo razonablemente imprevisible, y que amplía el conocimiento, está en la escucha atenta y asombrada de ese silencio primordial, que ocurre a través de los bordes de la experiencia.

Conclusión

Los problemas que han guiado nuestro trabajo hasta aquí son: ¿cómo crece el conocimiento? Si es verdad que inicia y crece a través de la experiencia, ¿qué significa *hacer experiencia*? Se ha visto que la experiencia no se reduce a una recolección de sensaciones o a una suma de ellas, sino que comporta un hábito o dinamismo corporal que realiza la conexión entre la sensación particular y el contexto general en el cual aparece. Como se ha evidenciado en la última sección, la experiencia resulta de un *gesto crítico-creativo*. Éste supone una continuidad perceptiva, la cual puede ser interrumpida por el mismo *gesto crítico-creativo* que reflexiona sobre ella permitiendo la introducción de un mundo concebible y novedoso en aquel actual percibido. El gesto práctico se realiza sobre un soporte material y a través de un signo asimismo material —gráfico, vocal, etc.— que muestra desde su interior el acontecimiento de un mundo posible: un mundo concebible anticipado y construido a partir de aquel *mundo vivido*. Sin embargo, éste último no se encuentra más allá del actual, más bien es su reverso.

El gráfico existencial, la palabra expresada o la línea geométrica y pictórica que nos muestran este *mundo-reverso* no son meros instrumentos gráficos o vocales, sino reales actualizaciones de una nueva ontología o topología instintivamente intuida y prácticamente concebible. Para Peirce este mundo posible es intuido por la facultad del instinto, que es el primer nivel del razonamiento científico —abducción— y la capacidad de dejarse encantar —*Musement*— por

aquella voz silenciosa del cosmos. Aunque esta voz silenciosa no sea un lenguaje acabado y constituido por los signos de la lógica formal, se comunica a través de signos —gráficos existenciales— que expresan una lógica más fundamental: la de los relativos. Así, estos gráficos no son simples vehículos de la voz silenciosa del cosmos, sino su condición de existencia y cognoscibilidad. A su vez, para Merleau-Ponty, la palabra expresada por la voz articulada es la realización de aquel lenguaje tácito o *logos* perceptivo que vive en el gesto corporal que la expresa. Entonces, existe un lenguaje mudo constituido por gestos corporales cuyo movimiento interrumpido genera un espacio de reflexión que Merleau-Ponty llama mundo de la cultura o de la expresión. De hecho, estos signos son bordes y huellas de confín entre un mundo y el otro, y el gesto que los realiza es un gesto libre y no-automático. Aquellos signos son una superficie de separación y unión entre la percepción y la expresión que permiten el acontecimiento de un mundo concebible dentro de aquel de la experiencia actual. Estos bordes son fronteras de la experiencia que traducen —*trans-ducere*— lo posible en lo real y articulan, a través de un soporte material, un sentido implícito percibido en uno explícito y concebiblemente práctico o creíble. La trama de estas experiencias concebibles constituyen el tejido de nuestra tradición, el soporte sobre el cual se *in-scribe* cada concebible gesto de nuestra experiencia cotidiana.

Ahora bien, ¿qué ganamos con este trabajo? ¿De qué nos sirve poner en relación dos autores muy diferentes sobre el tema de la experiencia creativa? Por un lado, nos parece haber mostrado que los dos autores tienen un común interés arqueológico por aquella capa de significado sepultado e invisible, y que es accesible a través de aquellos restos y signos visibles abiertos a nuestra percepción e interpretación. Ambos pensadores intentan acceder al mundo del *logos* implícito y silencioso de las relaciones aún no formalizadas del *logos* explícito por medio de los bordes de la experiencia —gráficos existenciales, línea pictórica, etc.— con el fin de observar la génesis de lo visible en lo invisible, del *consecuente* en el *antecedente*. Los gestos crítico-creativos que realizan este movimiento retrógrado de lo explícito a lo implícito son la abducción para Peirce y la reflexión para Merleau-Ponty. En particular, la abducción *retro-duce* un resultado observado y visible a una regla general concebible, mientras

que la reflexión vuelca el mundo concreto dado en la percepción en el mundo construido de la expresión, caracterizado por una *topología de la reversibilidad*.

Este trabajo de traducción, en el sentido etimológico del término, parte de la experiencia y nos conduce a su profundidad, al lugar donde el *logos* nace y donde el trabajo paciente y silencioso del deseo teje y entrecruza la trama y la urdimbre del mundo paradójico de la expresión: «dans le travail patient et silencieux du désir, commence le paradoxe de l'expression» (VI: 187). En este sentido, repetimos que no hay nada más allá o al lado de la experiencia porque nosotros vemos las *cosas mismas*: «nos voyons les choses mêmes, le monde est cela que nous voyons» (VI: 17); se trata solamente de acceder a su profundidad. Igualmente para Peirce, las categorías explícitas y elementales del pensamiento lógico surgen desde el interior de la experiencia: «elementary conceptions only arise upon the occasion of experience» (EP1: 3, 1867). Además, constituyen el entramado de la experiencia y no son construcciones intelectuales separadas, sino los elementos estructurales e imperecederos que la caracterizan y que se encuentran en cada fenómeno. Así pues, el movimiento retrógrado que caracteriza el pasaje del mundo percibido al concebible es el resultado de una observación fenomenológica que nos prescribe a abrir nuestros ojos mentales y hallar las características imprescindibles de lo que vemos en lo que vemos: «that what we have to do, as students of phenomenology is simply to open our mental eyes and look well at the phenomenon and say what are the characteristics that are never wanting in it» (EP2: 147, 1903). Observar un fenómeno de la experiencia significa frecuentar y habitar la totalidad de los elementos que lo constituyen.

Si bien las filosofías de Peirce y Merleau-Ponty son muy diferentes en cuanto al contexto en que aparecen y por lo que concierne a la sensibilidad de los dos autores, nos parece importante subrayar que ambos comparten la intención de penetrar la costra superficial del mundo visible a través de un *gesto crítico-creativo* que amplía el conocimiento y humaniza la cultura. La finalidad de nuestro trabajo no fue solo la de comparar el pensamiento de los dos autores, sino la de escuchar sus respuestas a unas preguntas determinadas: ¿cómo se produce la experiencia de un conocimiento novedoso? ¿La experiencia es estructuralmente creativa? Y, ¿bajo cuáles condiciones lo es?

Finalmente, se quería subrayar que nuestro trabajo abre una posible perspectiva investigativa con respecto al panorama internacional de los estudios sobre los dos autores. De hecho, aunque ya han aparecido estudios muy importantes y fundamentales sobre el problema de la creatividad tanto en Peirce como en Merleau-Ponty, hasta hoy ninguno pone en comparación ambos autores con el tema de la experiencia creativa. Así que nuestro trabajo pone explícitamente en parangón los procedimientos creativos de los dos pensadores y las condiciones de posibilidad que permiten la emergencia de un conocimiento novedoso a partir de y en la experiencia. En síntesis se han detectado cuatro puntos comunes entre los dos autores.

1. La experiencia no se reduce a una recepción pasiva de datos perceptivos, sino que consiste en un *hacer* que pone en relación un particular con la totalidad. Tanto la noción de *evento* para Peirce como la de *mundo* para Merleau-Ponty son el fondo dinámico de todas las posibles experiencias.
2. Este *hacer* es un *gesto crítico-creativo* que no sólo pone en relación el particular con el todo, sino que establece la relación misma. Así, la abducción peirceana rompe el flujo de experiencia continuo, observa un hecho extraordinario y realiza la relación entre éste y una regla general hipotética, como si el primero fuera un caso particular de la segunda. A su vez, la reflexión merleaupontyana interrumpe el movimiento concreto y abre el espacio a un movimiento reflexivo o abstracto instaurando la relación entre el mundo sensible y el de la expresión.
3. La creación de un conocimiento novedoso se da como acontecimiento de un mundo posible en aquel actual dado en la percepción. Así que el carácter fundamental de la experiencia es el de ser una apertura, una disposición a acoger la novedad que procede de un mundo concebible. Por ejemplo, el *Musement* peirceano es propiamente esta facultad de dejarse encantar y arrastrar por la belleza observada con el fin de acogerla y hacer experiencia de la armonía cósmica que entrelaza el hombre y el mundo. Este encanto es la misma fascinación y sintonía con el mundo que Cézanne experimenta cuando se siente mirado y penetrado por las

cosas que observa, de manera tal que no se sabe quién ve y quién es visto, quién pinta y quién es pintado.

4. Esta disposición interna a dejarse asombrar por la belleza es un trabajo que se realiza a través de la materialidad del signo. El gráfico existencial, la palabra articulada o la línea pictórica no solamente remiten a un significado concebible y novedoso de una experiencia presente, sino que lo actualizan a través de su presencia. La práctica del signo es un trabajo esencial en el proceso creador de la experiencia porque el signo —gráfico existencial, línea pictórica, etc.— es la condición existencial y gnoseológica del acontecimiento del significado. Afuera del signo no hay propiamente significado.

En conclusión, consideramos de valor que dos autores, que han vivido en contextos históricos y geográficos diferentes y que han desarrollado sensibilidades muy diferentes, han percibido con una cierta sintonía el problema de la creatividad de la experiencia y de la humanización de la cultura. Esta correspondencia puede iluminar hoy en día cuáles pasos deben dar la filosofía, las artes y las ciencias para que se construya una visión del mundo que no censure el problema de la génesis humana, histórica y fenomenológica de estas prácticas culturales.

Bibliografía primaria sobre C. S. Peirce

(1931-1935). *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, *Vols. 1-6*. Weiss, P. y Hartshorne, C. (Eds.). Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

(1958). *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, *Vols. 7-8*. Burks, A. W. (Ed.). Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

(1967). *Annotated Catalogue of the Papers of Charles Sanders Peirce*. Robin, R. (Ed.). Amherst: University of Massachusetts Press.

(1976). *The New Elements of Mathematics*, *Vols. 1-4*. Eisele, C. (Ed.). The Hague-Paris: Mouton Publishers.

(1992). *The Essential Peirce*: *Selected Philosphical Writings*, *Vol. 1 (1867-1893)*. Houser, N. y Kloesel, C. (Eds.). Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press.

(1993). "Preliminary Drafts of the *New List of Categories*". En Murphey, M. (Ed.), *The Development of Peirce's Philosophy* (411-422). Indianapolis: Hackett Publishing Company.

(1998). *The Essential Peirce*: *Selected Philosphical Writings*, *Vol. 2 (1893-1913)*. Peirce Edition Project (Ed.). Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press.

(1998). *Reasoning and the Logic of Things*. Ketner, K. y Putnam, H. (Eds.). Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

(1981-2000). *Writings of Charles Sanders Peirce*, *Vols. 1-6*. Peirce Edition Project (Ed.). Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press.

(1992-2004). *The Correspondence of William James*. Skrupskelis, I. K. y Berkeley, E. M. (Eds.). Charlottesville: University of Virginia Press.

Bibliografía primaria sobre M. Merleau-Ponty

(1960). *Signes*. Paris: Gallimard.

(1962). "Un inédit de Merleau-Ponty". *Revue de* Métaphysique *et de Morale*, 4(octubre-diciembre), 401-9.

(1964). *L'œil et l'esprit*. Paris: Gallimard.

(1964). *Le visible et l'invisible*. Lefort, C. (Ed.). Paris: Gallimard.

(1966). *Sens et non-sens*. Paris: Les Éditions Nagel.

(1967). *La structure du comportement*. Paris: PUF.

(1968). *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche*, *Biran et Bergson*. *Notes prises au cours de M. Merleau-Ponty à l'Ecole Normale Supérieure (1947-48)*. Deprun, J. (Ed.). Paris: Vrin.

(1968). *Résumés de cours-Collège de France 1952-1960*. Paris: Gallimard

(1969). *La prose du monde*. Lefort, C. (Ed.). Paris: Gallimard.

(1971). "La nature de la perception". En Geraets, T. F. (Ed.), *Vers une nouvelle philosophie transcendantale* (188-98). La Haye: Martinus Nijhoff.

(1971). "Projet de travail sur la nature de la perception". En Geraets, T. F. (Ed.), *Vers une nouvelle philosophie transcendantale* (9-10). La Haye: Martinus Nijhoff.

(1989). *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*. Grenoble: Cynara.

(1995). *La nature*. *Notes*. *Cours du Collège de France*. Séglard, D. (Ed.) Paris: Seuil.

(1996). *Notes de cours 1959-1961*. Paris: Gallimard.

(2001). *Les relations avec autrui chez l'enfant*. En Prunair, J. (Ed.), *Psychologie et pédagogie de l'enfant*: *Cours de Sorbonne 1949-1952* (303-96). Lagrasse: Verdier.

(2010). *Phénoménologie de la perception*. En Lefort, C. (Ed.), *Œuvres* (655-1168). Paris: Gallimard.

(2011). *Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours au Collège de France. Notes, 1953*. De Saint Aubert, E. (Ed.). Genève: Metispresses.

Referencias bibliográficas

AA.VV. (2015). *Su Peirce. Interpretazioni, ricerche, prospettive*. Bonfantini, M., Fabbrichesi, R. y Zingale, S. (Eds.). Milano: Bompiani.

Aristoteles. (1955). *Òrganon*. Torino: Einaudi.

Anderson, D. R. (1986). "The Evolution of Peirce's Concept of Abduction". *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 22(2), 145-64.

Anderson, D. R. (1987). *Creativity and the Philosophy of C. S. Peirce*. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers.

Barbaras, R. (1991). *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Grenoble: Millon.

Barbaras, R. (1992). "Motricité et phénoménalité chez le dernier Merleau-Ponty". En Richir, M. y Tassin, E. (Eds.), *Merleau-Ponty. Phénoménologie et experiences*. Grenoble: Millon.

Barbaras, R. (1998). "Merleau-Ponty at the Limits of Phenomenology". *Chiasmi International*, 1, 199-212.

Barrena, S. (2003). *La creatividad en Charles S. Peirce: abducción y razonabilidad*. (Tesis doctoral). Universidad de Navarra, Pamplona.

Barrena, S. (2006). "La creatividad en Charles S. Peirce". *Anthropos*, 212, 112-20.

Bernet, R. (2004). "Il fenomeno dello sguardo in Merleau-Ponty e Lacan". *Aut-aut*, 324, 75-89.

Bosco, N. (1959). *La filosofia pragmatica de C. S. Peirce*. Torino: Edizioni di filosofia.

Brent, J. (1998). *Charles sanders Peirce*: *A Life*. Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press.

Brioschi, M. R. (2014). "Peirce's 'Fundamental Abduction': How Creativity entails Cosmology". *Cognitio-Estudos*, 11(2), 157-66.

Carbone, M. (1990). *Ai confini dell'esprimibile*: *Merleau-Ponty a partire da Cézanne e da Proust*. Milano: Guerini.

Carbone, M. (1996). *Il sensibile e l'eccedente*: *Mondo estetico*, *arte e pensiero*. Milano: Guerini.

Colapietro, V. (1989). *Peirce's Approach to the Self*: *A Semiotic Perspective on Human Subjectivity*. Albany: State University of New York.

Dastur, F. (2001). *Chair et Langage*: *Essais sur Merleau-Ponty*. La Versanne: Encre marine.

Derrida, J. (2007). *Il toccare*, *Jean-Luc Nancy*. Genova-Milano: Marietti.

De Saint Aubert, E. (2005). *Le scénario cartésien*. Paris: Vrin.

De Saint Aubert, E. (2011). "Conscience et expression. Avant-propos". En De Saint Aubert, E. (Ed.), *Le monde sensible et le monde de l'expression*. *Course au Collège de France*. *Notes*, *1953* (7-38). Genève: Metispresses.

De Tienne, A. (1993). "Peirce's Definitions of the Phaneron". En Moore, E. C. (Ed.), *Charles S. Peirce and the Philosophy of Science*: *Papers from the Charles S. Peirce Sesquicentennial Congress* (279-88). Tuscaloosa (AL) y London: University of Alabama Press.

De Tienne, A. (2004). "Is Phaneroscopy as a Pre-Semiotic Science Possible?" *Semiotiche*, 2(4), 15-30.

Di Martino, C. (2005). *Segno*, *gesto*, *parola*. *da Heidegger a Mead e Merleau-Ponty*. Pisa: ETS.

Di Martino, C. (2009a). *Figure dell'evento*. *A partire da Jacques Derrida*. Milano: Guerini scientifica.

Di Martino, C. (2009b). "Merleau-Ponty: The body of freedom". *Chiasmi International*, 11, 419-30.

Di Stefano Escher, A. (1981). *Il radicalismo filosofico come esperienza del vissuto*. Napoli: Loffredo.

Eisele, C. (1979). "The Influence of Galileo on Peirce". En Martin, R. M. (Ed.), *Studies in the Scientific and Mathematical Philosophy of Charles S. Pierce* (169-76). The Hague: Mouton.

Fabbrichesi Leo, R. (1986). *Sulle tracce del segno*. Firenze: La Nuova Italia Editrice.

Fabbrichesi Leo, R. (1992). *Il concetto di relazione in Peirce*. Milano: Editoriale Jaca Book.

Fabbrichesi Leo, R. (2004). "L'abduzione come profezia retrospettiva". *Semiotiche*, 2(4), 123-35.

Fabbrichesi Leo, R. (2005). *Continuità e variazione*. Milano: Mimesis.

Fabbrichesi Leo, R. y Marietti, S. (2006). *Semiotics and philosophy in Charles Sanders Peirce*. Newcastle: Cambridge Scholars Press.

Fadda, E. (2013). *Peirce*. Roma: Carocci.

Fann, K. T. (1970). *Peirce's Theory of Abduction*. The Hague: Martinus Nijhoff.

Fergnani, F. (1979). "Introduzione". En Fergnani, F. (Ed.), *Il corpo vissuto* (7-55). Milano: Il Saggiatore.

Firenze, A. (2011). *Il corpo e l'impensato*: *Saggio su Merleau-Ponty*. Milano: Mimesis.

Gambazzi, P. (1994). "La piega e il pensiero: Sull'ontologia di Merleau-Ponty". *Aut-aut*, 262(3), 21-47.

Gambazzi, P. (1999). *L'occhio e il suo inconscio*. Milano: Cortina.

Geraets, T. F. (1971). *Vers une nouvelle philosophie transcendantale*. La Haye: Martinus Nijhoff.

Geraets, T. F. (1989). "The Return to Perceptual Experience and the Meaning of the Primacy of Perception". En Pietersma, H. (Ed.), *Merleau-Ponty*: *Critical Essays* (31-43). Washington: The Center for Advanced Research in Phenomenology-University Press of America.

Gallagher, S. y Zahavi, D. (2008). *The Phenomenological Mind*. New York: Routledge.

Gil, R. (2007). *Neuropsicología*. Barcelona: Masson.

Hausman, C. R. (1993). *Charles S. Peirce's Evolutionary Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hookway, C. (1985). *Peirce*. London y Boston: Routledge.

Kaag, J. (2008). "Chance and Creativity: The Nature of Contingency in Classical American Philosophy". *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 44(3), 393-411.

Kirchmayr, R. (2008). *Merleau-Ponty*: *Una sintesi*. Milano: Marinotti Edizioni.

Krausser, P. (1977). "The three fundamental categories of Charles S. Peirce". *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 13(3), 189-215.

Luisi, M. (2008). *Esperienza e percezione*. Pisa: ETS.

Mach, E. (1922). *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen*. Jena: G. Fischer.

Maddalena, G. (2003). *Istinto Razionale*. Torino: Trauben.

Maddalena, G. (2005). "Abduction and metaphysical realism". *Semiotica*, 153(1), 243-59.

Maddalena, G. (2009). *Metafisica per assurdo*: *Peirce e i problemi dell'epistemologia contemporanea*. Soveria Mannelli: Rubbettino Editore.

Maddalena, G. (2013). "Creative Gestures: A Pragmatist View". *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, 5(1), 65-76.

Maddalena, G. (2015). *The Philosophy of Gesture*. Montreal-Kingston: McGill-Queens University Press.

Maddalena, G. y Zalamea, F. (2013). "Introduction". *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, 5(1), 6-8.

Mancini, S. (1987). *Sempre di nuovo*: *Merleau-Ponty e la dialettica dell'espressione*. Milano: Franco Angeli.

Marietti, S. (2001). *Icona e diagramma*: *Il segno matematico in Charles Sanders Peirce*. Milano: Led.

Murphey, M. (1993). *The Development of Peirce's Philosophy*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.

Niño, D. (2001). "Peirce, abducción y práctica médica". *Anuario Filosófico*, 34(1), 57-75.

Niño, D. (2007). *Abducting Abduction. Avatares sobre la comprensión de la Abducción de Charles S. Peirce*. (Tesis doctoral). Universidad Nacional, Bogotá.

Niño, D. (2014). "Peirce's abduction". En Thellefsen, T. y Sørensen, B. (Eds.), *Charles Sanders Peirce in His Own Words*: *100 Years of Semiotics*, *Communication and Cognition* (353-7). Boston-Berlin: De Gruyter-Mouton.

Prezzo, R. (2004). "Il primato di un paradosso". En Prezzo, R. y Negri, F. (Eds.), *Maurice Merleau-Ponty*: *Il primato della percezione e le sue conseguenze filosofiche* (5-14). Milano: Edizioni Medusa.

Roberts, Don. D. (1973). *The Existential Graphs of Charles S. Peirce*. The Hague: Mouton.

Rosensohn, W. L. (1974). *The Phenomenology of Charles S. Peirce*. Amsterdam: B. R. Grüner Publishing Co.

Rosenthal, S. (1987). "Pragmatic Meaning and the Phenomenological Perspective: Some Common Denominators". *The Journal of Speculative Philosophy*, 1(2), 119-33.

Rosenthal, S. (2004). "Peirce's Pragmatic Account of Perception: Issues and Implications". En Misak, C. (Ed.), *The Cambridge Companion to Peirce* (193-213). Cambridge: Cambridge University Press.

Shanahan, T. (1986). "The First Moment of Scientific Inquiry: C. S. Peirce on the Logic of Abduction". *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 22(4), 449-66.

Sini, C. *Semiotica e filosofia.* Bologna: Il Mulino, 1978.

Sini, C. (1981). *Passare il segno*. *Semiotica*, *cosmologia*, *tecnica*. Milano: Il Saggiatore.

Sini, C. (1990). "Il silenzio del mondo e la parola". En Sauzeau Boetti, A. M. (Ed.), *La prosa del mondo*: *omaggio a Maurice Merleau-Ponty*. *Atti del Convegno svoltosi nei giorni 21-23 aprile 1988* (91-9). Urbino: QuattroVenti.

Sini, C. (1993). "Disegno e verità: Merleau-Ponty e il problema dell'espressione". En Carbone, M. y Fontana, C. (Eds.), *Negli specchi dell'Essere* (151-66). Cernusco Lombardone: Hestia.

Sini, C. (2007). *Eracle al bivio*. Torino: Bollati Boringhieri.

Sini, C. (2012). *Introduzione alla fenomenologia*. Milano: ShaKe.

Vanzago, L. (2001). *Modi del tempo*. *Simultaneità*, *processualità e relazionalità tra Whitehead e Merleau-Ponty*. Milano: Mimesis.

Vanzago, L. (2012). *Merleau-Ponty*. Roma: Carocci Editore.

Waldenfelds, B. (1990). "Vérité à faire. La questione della verità in Merleau-Ponty". En Sauzeau Boetti, A. M. (Ed.), *La prosa del mondo*: *omaggio a Maurice Merleau-Ponty*. *Atti del Convegno svoltosi nei giorni 21-23 aprile 1988* (81-90). Urbino: QuattroVenti.

Wallon, H. (1934). *Les Origines du Caractère chez l'enfant*. Paris: Alcan.

Zalamea, F. (2001). *El continuo peirceano*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Zalamea, F. "Signos triádicos. Lógica, literatura, artes. Nueve cruces latinoamericanos". *Mathesis III*, 1(1), 2006, p. 1-155.

Zalamea, F. (2008a). *Por una re-visión de la mirada creativa*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Zalamea, F. (2008b). "La creatividad en matemáticas y en las artes plásticas". *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 40, 99-110.

Zalamea, F. (2010). *Los gráficos existenciales peirceanos*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Zalamea, F. (2012). *Peirce's Logic of Continuity*. Boston: Docent Press.

Zalamea, F. (2013). "Plasticity and Creativity in the Logic Notebook". *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, 5(1), 53-64.

Este libro se terminó de imprimir y encuadernar
en los talleres del grupo Dao Digital en abril de 2016,
con un tiraje de 300 ejemplares.
Se empleó la tipografía Minion Pro

La comprensión del mundo nunca puede conseguirse desde una sola perspectiva y el manejo de una red sofisticada de multiplicidades y mediaciones es fundamental en cualquier intento de entendimiento. Las «cosas» —en entornos físicos o psíquicos—, los signos de esas cosas y las interpretaciones de esos signos constituyen una urdimbre triádica que supera cualquier aproximación unaria, fundamentalista o dogmática. De esta manera, los dogmas religiosos de una metafísica acotada, los dogmas cientistas del empirismo o los dogmas lingüísticos de la filosofía analítica han llevado, inevitablemente, a fracasos parciales del saber. Solo algunas perspectivas plurales —donde se combinen: (1) matemáticas y arte, (2) teoría y experiencia, (3) idealidad y realidad, (4) imaginación y lenguaje, (5) invisibilidad y visibilidad, entre otras muchas polaridades— tienen alguna esperanza de poder cubrir la complejidad del mundo. En esa tarea, la fenomenología adquiere un papel especial, pues un examen preciso de los fenómenos requiere y enlaza cada una de las polaridades anteriores.

Fernando Zalamea

ISBN 978-958-59471-1-5

9 789585 947115 >